

N12<517156203 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf.529

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

119. 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.

Gk 2449

Inhalt des einhundertneunzehnten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Wende zum Menschen. (E. Przywara.)	1
Vom alten zum neuen China. (A. Väth.)	11
Das Leiden im Weltplan. (M. Gierens.)	22
Wie ich katholisch wurde. Ein Stück Menschenschicksal. (Schluß.) (J. Svensson.)	36
Arbeitslosigkeit. (O. v. Nell-Breuning.)	54
Pius XI. über die Jugenderziehung. (J. Schröteler.)	81
Vergeistigung der Körperkultur. (Ph. Küble.)	101
Der Atheismus der Bolschewiken. (J. Overmans.)	118
Von San Sebastián nach Salamanca. (E. Böminghaus.)	130
Fronleichnam in der europäischen Kultur. (M. Gierens.)	161
Der übernatürliche Mensch. (G. Bichlmair.)	169
Sozialpolitik und Wirtschaftstheorie. (G. Gundlach.)	180
Der Kirchenlehrer der Mystik. (K. Richstätter.)	189
Tod und Unsterblichkeit als biologisches Problem. (K. Frank.)	210
Innerlichkeit und Tat. (E. Böminghaus.)	241
Ökumenisch. (M. Pribilla.)	257
Die Neue Zeit. (E. Przywara.)	271
Joseph Haas. (J. Hatzfeld.)	284
Der heutige Stand der Anna-Katharina-Emmerick-Forschung. (Alois Stockmann.)	292
Augustinus — was er uns heute zu geben hat. (E. Böminghaus.)	321
Der Heiligsprechungsprozeß des Kardinals Bellarmin. Zu seinem Abschluß am 29. Juni 1930. (E. Raitz v. Frentz.)	332
End-Zeit. (E. Przywara.)	345
Vom Dichten und Leben der Sigrid Undset. (J. Overmans.)	359
Die katholische Kirche und die nordamerikanischen Neger. (J. La Farge.)	371
An unsere Leser. (Die Schriftleitung.)	401
Sozialpolitik an der Wende? (C. Noppel.)	402
Katholik und Kirche. (A. Deneffe.)	413
Zufall und Gesetz im Naturgeschehen. (A. Gatterer.)	428
Die neueste Krise der Emmerick-Forschung. (A. Stockmann.)	444
Das Recht auf Kolonien. (J. Overmans.)	461

Umschau

Seite

Eugen Pacellis Vermächtnis an das katholische Deutschland. (S. Nachbaur.) 69
Literaturpolitik. (J. Overmans.) 72
Religiöse Kompromisse. (M. Pribilla.) 143
Religion, Kultur und christliche Kunst. (J. Kreitmaier.) 145
Jugendheilige. (L. Koch.) 148
Wider den Positivismus im Völkerrecht. (J. B. Schuster.) 151
Zur Lage der protestantischen Theologie. (B. Duhr.) 227
Kairos. (E. Przywara.) 229
„De Pilgrim" und seine Ausstellung christlicher Kunst. (E. Kirschbaum.) . . . 232
Deutsches aus Brasilien. (L. Koch.) 307
Die Augustinuswoche in Rom. (B. Jansen.) 311
Die Weltreligionen von Japan aus gesehen. (H. Heuvers.) 378
Der deutsche Monismus und der russische Bolschewismus. (E. Wasmann.) . . 381
Zur geistigen und sozialen Entwicklung in Italien. (G. B. Valente.) 382
Religion in der Gegenwart. (L. Kösters.) 467
Eine Ameisenmörderin aus neuer und aus alter Zeit. (E. Wasmann.) . . . 471

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertneunzehnter Band

Seite

Arendt, Wilhelm, Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Großen . 238

Baur, Chrysostomus, O. S. B., Der hl. Chrysostomus und seine Zeit. 2. Band: Konstantinopel 235
Bell, Hans, Ehescheidungsrecht und Reformpläne 392
Berliner, Rudolf, Denkmäler der Krippenkunst 398
Billisch, Friedrich, Studien zu den Bekenntnissen des hl. Augustinus . . 473
Bremond, Henri, Mystik und Poesie 189
Buber, Martin, Das Buch Jeschajahu. Verdeutscht gemeinsam mit Franz Rosenzweig 385
Buchheit, Gert, Das Papsttum . 316
Butler, Cuthbert, Benediktinisches Mönchtum 158

Chant, Clarence Augustus, Die Wunder des Weltalls 80

Chesterton, G. K., Der unsterbliche Mensch 9
Christiansen, Broder, Das Gesicht unserer Zeit 272
Claudel, Paul, Ars poetica mundi . 273
Conzett, Verena, Erstrebtes und Erlebtes 78

Dalman, Gustaf, Jerusalem und sein Gelände 472
Darrow, Karl K., Elementare Einführung in die Wellenmechanik . . 240
Däubler, Theodor, Der Fischzug 9
Deegener, P., Lebensgewohnheiten der Insekten 395
Dempf, Alois, Sacrum Imperium . 76
Dettmer, Fritz, s. Ritschl.
Dieckmann, H., S. J., De revelatione christiana 469
Dixelius, Hildur, Sara Alelia . 319
Doering, Oskar, Die deutsche Burg 398
— Der romanische Baustil in deutschen Landen 398/99
— Der gotische Baustil in deutschen Landen 398/99
— Die deutsche Plastik des Mittelalters 398/99

Seite

Eberharter, A., Der Dekalog . . 237
Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 4. Aufl. III. Band von Karl Roretz . . . 475
Entres, Gottfried, Gedenkbuch zur Jahrhundertfeier deutscher Einwanderung in Santa Catharina . . . 307

Faulhaber, Michael, Kardinal, Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage. Weiteren Kreisen erklärt 385
Feldmann, Fr., Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments bis zum Babylonischen Exil. 3. Aufl. . . . 237
Freckmann, Karl, Fuldaer Barock 397
— Der Dom zu Fulda 397
— Die Hofkirche zu Dresden 397

Gabriela, Der Lebensweg einer deutschen Frau 476
Grabinski, Bruno, Moderne Totenbeschwörung 392
Grabmann, Martin, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. 2. Aufl. 474
Gramberg, Eugen, Pilze der Heimat 394

Häfner, Otto, Der hl. Wolfgang . 387
Harnisch, Erich, Der Vogelzug im Lichte der modernen Forschung . . 395
Heidegger, Martin, Kant und das Problem der Metaphysik 4
Heimann, Ed., Soziale Theorie des Kapitalismus, Theorie der Sozialpolitik 407
Heine, Elisabeth, Briefe der hl. Franziska von Chantal an den hl. Franz von Sales und ihre Aussagen über sein Tugendleben 389
Herrfahrdt, Heinrich, Revolution und Rechtswissenschaft 238
Herrigel, Eugen, Die metaphysische Form I. 4
Hildebrand, Dietrich v., Die Ehe 386
Humann, Georg, Zur Beurteilung mittelalterlicher Kunstwerke . . . 400
Humfeld, M. S., Reinhard Johannes Sorge 77

Seite

Hümpfner, W., O. E. S. A., Cl. Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen 292 444
— Tagebuch des Dr. Wesener über Anna Katharina Emmerick 292 444
— Akten der kirchlichen Untersuchung über die stigmatisierte Augustinerin Anna Katharina Emmerick . . . 292 444
Husserl, Edmund, Formale und transzendentale Logik 2

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften. Natur — Technik — Mensch. 35. Jahrgang. Herausgegeben von Dr. August Schlatterer 79

Kiener, Hans, Meisterwerke der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts. I. München 398
Kleinschmidt, O., Die Singvögel der Heimat 395
Kleiser, Alfons, S. J., Ein Seeleneroberer. Lebenserinnerungen des ersten flämischen Jesuiten Kornelius Wischaven 390
Klug, J., Der gute Meister 385
Köppel, Robert, S. J., Palästina . 472
Körner, Hans, s. Ritschl.
Kroppenberg, Hubert, S. J., Dreißig Jahre in der afrikanischen Wildnis. Bruder Franz de Saedler S. J. . . 317
Krug, Viktor, O. F. M., Unsere Namenspatrone 389

Landshut, Siegfried, Kritik der Soziologie 239
Langbehn, Julius, Der Geist des Ganzen. Zum Buch geformt von Momme Nissen 237
Lesaar, Heinrich Hubert, Der heilige Augustin 387
Lexikon für Theologie und Kirche. I. Herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg 154
Linhardt, Robert, Von Menschen und Dingen der Zeit 385
— Das Leben ruft 386
Lins, Bernardin, O. F. M., Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz zum hl. Antonius von Padua 1620 bis 1802 159
Lucanus, Friedrich, Zugvögel und Vogelzug 160

Seite

Lufft, Hermann, Das britische Weltreich 477
— Lateinamerika 477

Massis, Henri, Verteidigung des Abendlandes 272
Mathar, Ludwig, Die Rache der Gherardesca 318
May, Die glückliche Ehe 392
Menke, Joseph, Ohne Waffe. Das Kriegserlebnis eines Priesters . . 479
Molina, Thomas, Das Leiden im Weltplan 22
Miterre, Paul, Saint Bernard de Clairvaux 389
Molo, Walter von, Die Scheidung 319
Mors, Otto, S. M. A., Die katholische Frau 392
Muckermann, Hermann, Rassenforschung und Volk der Zukunft . . 80
Müller, G. A., Paulus. Ein Apostelroman 318
Mut, D. W., Der selige Don Johannes Bosco 388

Neuendorff, Edmund, Die deutschen Leibesübungen 102
Nissen, Benedikt Momme, s. Langbehn.
Nölke, Friedrich, Der Entwicklungsgang unseres Planetensystems . . 478
Nußbaum, A., Das Geld in Theorie und Praxis 477

Pacelli, Eugenio, Gesammelte Reden. Ausgewählt und eingeleitet von Ludwig Kaas 69
Paffrath, T., O. F. M., Gott Herr und Vater 472
Pastor, Ludwig v., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 14. Bd. 314
Peters, Antonius, S. C. J., Unter dem Sternkreuz 316
Picard, Max, Das Menschengesicht 7
Pfister, Kurt, Irische Buchmalerei 400
Pohl, W., Platonische Erziehungsweisheit 475
Pollog, Carl Hans, Das Wetter 79

Richstätter, Karl, S. J., Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider 189
Ritschl, Hans, Zur Theorie der Staatswirtschaft und Besteuerung.

Seite

Heft 1: Die allgemeine Vermögensteuer. Von Hans Körner.
Heft 2: Die Gewerbesteuer. Von Fritz Dettmer 478
Noreß, Karl, s. Eisler.
Rösch, Constantin, O. M. Cap., Auf biblischen Pfaden 472
Roß, Colin, Die Welt auf der Wage 271
Rothes, Walter, Meisterwerke der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts. II. Düsseldorf 398
Rouët de Journel S. J. und J. Dutilleul S. J., Enchiridion asceticum 386

Schenz, Alphons, Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Schönheit . 236
Schmeil, Otto und Jost Fitschen, Flora von Deutschland 395
Schmeil, Otto und E. Leick, Pflanzen der Heimat 394
Schnack, Friedrich, Der Sternenbaum 318
Schnürer, Gustav, Kirche und Kultur im Mittelalter 157
Seiß, Anton, Okkultismus, Wissenschaft und Religion. 3 Bände . . . 390
Sieburg, Friedrich, Gott in Frankreich 76
Simon, Helene, Elisabeth Gnauck-Kühne 77
Speß, Alexander, Okkultismus und Wunder 392
Stach, Ilse v., Die Frauen von Korinth 392

Seite

Stehe, O., Vom Zellverband zum Individuum 318
Steck, Francis, O. F. M., The Jolliet-Marquette Expedition 389
Sticco, Maria, Pflicht und Traum 476
Straubinger, H., Einführung in die Religionsphilosophie 468
Strecker, W., Einführung in die anorganische Chemie 160
Streit, Carolus, Atlas hierarchicus. Editio secunda 155

Tillich, Paul, Kairos 229
Tinhofer, Carl, Lukas Hain . . 319

Undset, Sigrid, Olav Audunssohn 359
— Gymnadenia 359
— Frau Hjelde 359

Vegesack, Siegfried v., Liebe am laufenden Band 320
Viehmeyer, H., Bilder aus dem Ameisenleben 395
Voigt, A., Exkursionsbuch zum Studium der Vogelstimmen 395
Volkskunst, Deutsche.
IX. Westfalen. Von Rudolf Ube.
X. Ostpreußen. Von Karl Heinz Clasen.
Ergänzungsband: Volkskunst im Elsaß. Von Ernst Polaczek . 399

Weber, Adolf, Allgemeine Volkswirtschaftslehre 317
Wolters, Emil, Unsere Süßwasserfische 395

Wende zum Menschen

„Wende zum Objekt" hieß, in Peter Wusts guter Prägung, die Periode von 1922 bis etwa 1926. Wir selber haben genugsam dargelegt, was sich darunter fassen ließ. In den Jahren, in denen diese Bewegung ging, verstand man sie nicht selten als einen wirklichen neuen Objektivismus gegenüber einem vorkrieglichen Subjektivismus. Das Ergebnis des Kant-Jubiläumsjahres schien endgültige Abrechnung mit Kant als vorgegebenem „Vater des Subjektivismus". Jugendbewegung und innerprotestantische Erneuerungsrichtungen boten den Anblick einer neuen Geöffnetheit zum Katholizismus als der „Religion des Objektiven". Aber schon damals konnte nachdenklich machen, daß doch weithinwirkende Propheten dieses Objektivismus, wie Stefan George und Max Scheler, im Grunde auf ein anderes zielten. Schelers Wertphänomenologie war doch im Grunde Anthropologie des „geöffneten Menschen" und später des zwischen Geist und Trieb „gerissenen Menschen". Stefan Georges Strenge aber meinte nicht so sehr die „Form an sich", sondern vielmehr den Mythos vom herrisch-heroischen Menschen, der selber im Dunkel des Todes steht. „Wende zum Objekt" war eigentlich nur negativ richtig: als Abwendung vom Formalismus solcher Denkmethodik, wie sie etwa in der alten Marburger Schule üblich war, zum „Schauen freihin". Es war nicht eigentlich Bindung eines Subjektivismus. Es war eher Entfesselung eines gebundenen Blickes, Entsicherung in die unendliche Weite. Es war geradezu nicht selten Kampf gegen Zucht. Man sagte Wachstum gegen Gesetz, Natur gegen Kultur, Organismus gegen Organisation. Man sagte es auch im Religiösen: strömende Anbetung gegen gebundene Aszese, lebendiges Miteinander der Glieder Christi gegen bürohafte Amtskirche. Phänomenologische Methode in der Philosophie erschien in den weiten Kreisen nicht so sehr als Genauigkeit der Analyse. Sie gab sich vielmehr als Durchdringen durch Formeln in die quellende Lebendigkeit ihres Ursprungs.

In diesen tieferen Richtungen der „Wende zum Objekt" ist das angelegt, was wir nun über die Zeit schreiben müssen: Wende zum Menschen.

* * *

Der Name „Wende zum Objekt" gründete sich entscheidend auf den Meister heutiger Philosophie, der in seinen „Logischen Untersuchungen" allem Naturalismus, Psychologismus und Formalismus das Ende bereitet hatte: Husserl. „Bewußtsein als Intentionalität", so hieß es, und der Ton lag dabei auf „Intentionalität", d. h. Bewußtsein ist nicht durch die subjektive Natur seiner Akte gekennzeichnet, sondern durch das, wohin sie „zielen" oder was sie „meinen" (intendere), und das ist ihr Objekt. Denken heißt „etwas" denken, urteilen heißt „etwas" urteilen. Will ich also das Bewußtsein wissen und üben als das, was es wirklich ist, so muß ich es in dieses „etwas" hinein verfolgen. Lehre vom Bewußtsein „zielt" somit (d. h. ist „intentional auf") auf eine Lehre von diesen verschiedenen „etwas", auf eine, wie Husserl es nennt, „formale Ontologie", d. h. auf eine Lehre vom Sein dieser „etwas". In der Schulsprache der Phänomenologie hieß es: die noesis (das Denken als Akt) bestimmt sich vom noema (vom Gegenstand des Denkens) her. Es war

Wiedergeburt des alten Satzes der Scholastik: Actus specificatur ab obiecto — Der Akt gestaltet vom Objekt.

Es ist nun durchaus nicht so, als ob Husserl in seinem neuen Buch, das auf eine Neuformung des Transzendentalismus zielt[1], diesen Standpunkt einfach aufgäbe. Auch hier heißt es unerschüttert: daß der „kritische Wahrheitsbegriff der Urteilsrichtigkeit" gründe in „einem ursprünglichen Sichrichten (oder gerichtet haben) nach der selbstgegebenen Wirklichkeit" (113), d. h. jedes Urteil ist an „seine Sachen selbst heranzubringen" (171). Ja, der Meister der Phänomenologie verschärft in seinem neuen Buch noch diesen Standpunkt durch die entschieden durchgeführte Scheidung zwischen der innern formalen Urteilsform (die in eine „Konsequenzlogik" ausmündet), und der inhaltlichen „Sachbezüglichkeit" der Urteile. Es ist also nicht möglich, was Hegel versuchte: die innere Urteilsform zum Prinzip der Urteilsinhalte zu machen, um dann folgerichtig die seiende Welt aus diesem Prinzip abzuleiten. Husserl beharrt darum auch energisch auf seiner Fassung der Evidenz. Es ist nicht Evidenz als formale „Denknotwendigkeit", sondern als „Selbsthabe" des „selbstgegebenen" Gegenstandes. Sie ist „Erfahrung" (248), und Erfahrung ist „originale Selbstgebung" (249). — Aber es ist nun in dem Grundwort Husserls „Bewußtsein als Intentionalität" der Akzent auf „Bewußtsein" geglitten. Es geht um Objektivität, aber um solche, die streng innerhalb des Bewußtseins bleibt. „Es gibt keine erdenkliche Stelle, wo das Bewußtseinsleben durchstoßen und zu durchstoßen wäre und wir auf eine Transzendenz kämen, die andern Sinn haben könnte als den einer in der Bewußtseinssubjektivität selbst auftretenden intentionalen Einheit" (208).

Gewiß ist auch das an und für sich nichts Neues. Denn der Satz, daß das Noema der Noesis den Sinn gäbe, war enger verstanden als das scholastische actus specificatur ab obiecto. Denkobjekt war hier gemeint als das innere formale Objekt des Denkaktes. Etwa: wie Urteilen als Akt allen inhaltlichen Urteilen eine bestimmte unterste Form „vorzeichnet", das A = B oder anders. Es hieß darum nicht umsonst „Noema", d. h. jene allgemeine Objektgestalt, die innerlich von der Eigenart des Aktes aus gefordert ist. — Aber nun macht es Husserl unmißverständlich deutlich, wie infolgedessen alle Lehre von den Noemata, d. h. diesen innerlichen allgemeinen Objektgestalten, sich auf die Lehre von den Noesis, d. h. den Denkakten, selber zurückführen müsse. Es geht darum zuletzt nicht um eine Lehre objektiver „reiner Prinzipien" (wie Aristoteles und Thomas es fordern), sondern um die „Selbstauslegung der reinen Vernunft selbst oder, ideal gesprochen, die Wissenschaft, in der die reine theoretische Vernunft vollkommene Selbstbesinnung durchführt und sich in einem Prinzipiensystem vollkommen objektiviert" (27). „Die reine Vernunft ist nicht nur über alles empirisch Faktische, sondern auch über alle ... Wesenssphären erhaben" (26). Es geht um die „subjektive Wendung der logischen Prinzipien in Prinzipien der Evidenz" (197).

Freilich heißt es gerade in dem letzten scharfen Satz nicht umsonst „Evidenz", d. h. im Husserlsinn „Erfahrung". Er will nichts davon wissen, daß dieser Primat der Vernunft ein Schaffen oder Setzen bedeute. „Die transzen-

[1] Edm. Husserl, Formale und transzendentale Logik. Halle 1929.

dente Welt, die Menschen, ihr miteinander und mit mir als Menschen verkehren, miteinander erfahren, denken, wirken und schaffen wird durch meine phänomenologische Bestimmung nicht aufgehoben, entwertet, geändert, sondern nur verstanden" (243).— Aber dieses Erfahren und Verstehen hat doch als „transzendentale Subjektivität", als „absolutes Ego", den unbedingten allgemeinen Primat. „Das subjektive Apriori ist es, das dem Sein von Gott und Welt und allem und jedem für mich, den Denkenden, vorangeht" (222). „Alles objektive Sein, alle Wahrheit hat ihren Seins- und Erkenntnisgrund in der transzendentalen Subjektivität" (242).

Natürlich will Husserl, wie Kant im gleichen Fall, diese „transzendentale Subjektivität" scharf geschieden wissen gegen die „natürlich-menschliche Subjektivität" (11). Es geht um das „reine Erfahren", das „reine Verstehen", nicht um das Erfahren und Verstehen, wie es einen Teil der Personalgeschichte von Peter oder Paul ausmacht. Husserl spricht in diesem Sinne betont von einem „Apriori der intersubjektiven Intentionalität" (218). Das heißt der Ort jener allein absoluten „transzendentalen Subjektivität" ist nicht mein Ich im Unterschied zum Ich anderer Menschen, sondern geradezu das Zwischen aller Iche, ihr inter, ihre Beziehungs-Einheit. „Transzendentale Subjektivität" ist das, was als solche in jedem Ich das „reine Ich" ausmacht. Husserl wehrt sich hier mit Recht gegen den Vorwurf auf Solipsismus. Denn das Weltbild, das seiner Fassung zu Grunde liegt, ist das Monadensystem Leibniz'. Ja, Husserl denkt sich nicht nur eine „Vielheit koexistierender absoluter Subjekte („Monaden"), sondern aufeinander transzendentalwirkender und in Gemeinschaftsakten Gemeinschaftsgebilde als Werke konstituierender Subjekte" (244). — Aber bei all dem heißt es: „zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich. Dieses ‚Ich bin' ist für mich, der ich das sage und in rechtem Verstande sage, der intentionale Urgrund für meine Welt, wobei ich nicht übersehen darf, daß auch die ‚objektive Welt' die ‚Welt für uns alle' als mir in diesem Sinn geltende, ‚meine' Welt ist" (209). „Zunächst" heißt es: „diese (die transzendentale) Subjektivität bin ich selbst, der ich mich über das, was für mich ist und gilt, besinne, ... rein als Ich desjenigen Bewußtseinslebens, durch das alles für mich Seinssinn erhält" (208 f.).

In diesem Sinne stellt dann auch Husserl als „Grundstufe" eine „transzendental-solipsistische" Disziplin auf, „mit Wesenswahrheiten, mit Theorien, die ausschließlich für mich, das Ego, gelten, also die zwar ‚ein- für allemal', aber ohne Beziehung auf wirkliche und mögliche Andere zu gelten beanspruchen dürfen" (238). Mit andern Worten: das „Absolute" ist bereits in diesem einsamen Ich und ist in ihm als sein „reines Ich". Die „transzendentale Subjektivität" ist nicht etwas, was erst am Ende des langsamen Weges vom eigenen Ich zu andern Ichen und von da weiter aufzuleuchten beginnt, sondern sie ist bereits das „reine Ich" des einsam eigenen Ich. Husserl sagt darum unbedenklich: „mein transzendentales Ego, der Urgrund alles für mich seinsmäßig Geltenden" (212). Und noch schärfer: „Ich, das ‚transzendentale Ego, bin das allem Weltlichen ‚vorausgehende', als das Ich nämlich, in dessen Bewußtseinleben, sich die Welt als intentionale Einheit allererst konstituiert" (211). Und das Wort „absolut" ist für dieses transzendentale Ego durchaus ernst zu nehmen. „Alles Seiende ist (entgegen dem falschen Ideal eines absolut Seien-

den und seiner absoluten Wahrheit) letztlich relativ und ist mit allem in irgend einem gewöhnlichen Sinne Relativen relativ auf die transzendentale Subjektivität. Sie aber ist allein ‚in sich und für sich'.... Also zunächst als Ego bin ich absolut in mir und für mich seiend" (241).

So erschreckend das nun klingt, wie ein wirkliches Gott-gleich-sein, Husserl will es nicht im Sinn einer „Blasphemie" verstanden wissen, als ob diese transzendentale Subjektivität der eigentliche Gott wäre und als ob sie folgerichtig „diese höchste Transzendenz (nämlich Gottes) erfinde und mache" (222). Wahrheit im absoluten Sinn ist ihm „eine im Unendlichen liegende Idee" (245). Denn Evidenz heißt ja das immer neue Aufleuchten von Erfahrung. Es geht also vielmehr um „lebendige Wahrheit", um die „Unendlichkeiten des Lebens und seiner Erkenntnisse", es geht um die „Wahrheit... in ihren — nicht übersehenen, nicht verhüllt bleibenden, sondern systematisch ausgelegten — Horizonten" (246). Aber es geht immerhin auch so um „lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens" (ebd.).

Wir haben damit herausentwickelt, was die Tiefe der Husserlschen Philosophie des Objekts nun ist: nicht eine Objektivität des Seins, der Welt, Gottes, — sondern der Mensch absoluter Dynamik und dynamischer Absolutheit. Ist die Philosophie Husserl richtunggebend für unsere Zeit, dann ist sie auch symptomatisch in diesem Letzten, um das es uns hier geht. Ihre Objektivität enthüllt sich als Antlitz des Menschen, wie er wieder einmal „Maß und Mitte" ward.

* * *

Es ist darum also kein Wunder, daß der totgeglaubte Kant wieder lebt. Sein stärkstes Lebenszeichen ist das scharfe Gegeneinander seiner zwei neuen Deutungen: durch Eugen Herrigel[1] und Martin Heidegger[2]. Was im vorjährigen Davoser Gegenüber zwischen Cassierer und Heidegger eigentlich gedacht war, ist erst in diesem Gegeneinander Wirklichkeit: Kant der Unendlichkeit gegen Kant der Endlichkeit. Herrigel vollzieht nicht eine schnelle Flucht in ein reines Reich der Formen. Er bleibt wie Heidegger in der mühsamen Problematik des Kantischen Ansatzes. Darum aber sprüht auch der Funke. Wir werden also hier tiefer hineinblicken können in das geistige Gesicht der Zeit: in welcher Weise wieder der Mensch „Maß und Mitte" ist.

Der Husserlsche Mensch absoluter Dynamik und dynamischer Absolutheit ist im Grunde Problem. Denn: wie ist es zu fassen, daß in der unleugbaren Endlichkeit dieses Menschen Unendlichkeit sei, nämlich „lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens", wie Husserl formulierte? Heißt das, daß aus seiner Endlichkeit Unendlichkeit quillt? Oder heißt es, daß er nur passiver Schauplatz einer sich offenbarenden Unendlichkeit sei? Ist die Dynamik, um die es geht, absolut in dem Sinn, daß das Absolute ihr entspringt? Oder ist es Dynamik, d. h. ein „ins Unendliche", weil das Absolute, das im Menschen sich offenbart, nicht zu erschöpfen ist?

Auch Herrigel und Heidegger geben keine letzte Antwort. In Herrigels Kantbuch hängt es damit zusammen, daß er immanent im Ansatz Kants ver-

---

[1] Die metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant. I. Der mundus sensibilis. Tübingen 1929. [2] Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929.

bleiben will. Bei Kant aber bleibt das letzte Ungeklärte, wie in ein und demselben Menschen zusammengehe die Absolutheit des transzendentalen Ich und die Gebundenheit ins sinnenhaft Endliche. In Heideggers Kantbuch hat es zum Teil denselben Grund. Aber stärker als Herrigel stellt doch Heidegger Kant gegen Kant: den Kant eines „mutigen" Ansatzes (in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft) gegen den Kant der „Flucht" davor (in der zweiten Auflage derselben Kritik). Die letzte Unbestimmtheit zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit bei ihm hat mithin noch andere Gründe. Sie liegen in der Härte, mit der das Problem abgelehnt wird, um der Reinheit der reinen Endlichkeit willen. Bei Herrigel ist es eine letzte „Aporie", d. h. „Verlegenheit eines Nicht-Hindurch", weil hier wirklich Verhangenheiten sich breiten. Bei Heidegger ist es bewußtere Abkehr. Schon das ist Symptom in unserem Sinn. Es zeigt, wie die „Wende zum Menschen" in einer letzten Unbestimmtheit bleibt: im Hintergrund die Konturen der Unendlichkeit, offener und aufgerissener als vielleicht je, — aber im Vordergrund das dumpf-trotzige Vergrabensein ins Endliche, ebenso dumpf-trotziger als vielleicht je.

Der Zusammenstoß der beiden Kantbücher geschieht Schlag auf Schlag. — Für Herrigel liegt das Verhältnis zwischen der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft so, daß selbst die zweite Auflage noch nicht genügend zur eigentlichen Absicht Kants durchgestoßen ist: den gesamten mundus sensibilis, sowohl im Sinne der sinnenhaften Welt wie im Sinne der Sinnesfähigkeiten des Menschen, nur als untersten Ort zu erweisen, an dem „noch" das Eigentliche sich offenbart, nämlich die erst im mundus intelligibilis klarer entfalteten „urbildlichen Synthesen" (die „ewigen Ideen"). Kants „transzendentale Subjektivität" meint nicht „unser" Erkennen, sondern ein „schlechthin überlogisches Sein", von dem her ist „das reale Dasein der sinnlichen Natur und unser Erkennen dieses Daseins" (183). Die Kategorientafel ist nur Erscheinungsform der „urbildlichen Synthesen", d. h. der Grundgesetze, die für Sein überhaupt gelten. Folgerichtig ist das „Ich", in dem diese Tafel sich schließt, ebenso nur Hinweis auf jenes „metaphysische" (143) Ich, in dem die „urbildlichen Synthesen" gründen. Dieses Ich, als „Identität von spontanem Setzen und reinem Gesetz dieses Setzens" (141), ist die (im kopernikanischen Standpunkt gemeinte) „Mitte" (170), „der schlechthin reine Wille als der Grund aller Gründe und in eins damit das personale Geistwesen als Quell alles Seins" (185).

Für Heidegger liegt alles umgekehrt. Die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft ist für ihn Kants Flucht vor seiner eigentlichen grundlegenden Erkenntnis, wie sie in der ersten Auflage vorliegt (152 ff.): die radikale Richtung des Menschen in die Endlichkeit bis zum „Sichhineinhalten in das Nichts" (67)[1], die Rückführung aller Kategorien in den „Schematismus" der Vorstellungen (93 ff.), die Gründung des reinen Verstandes auf die „transzendentale Einbildungskraft (129 ff.), die Gründung der Einbildungskraft in der „Zeit" als der innern Form des Menschen und darum und darin des Seins überhaupt (164 ff. 220 ff.). Wir haben mithin die radikale Umkehrung des

[1] Zu diesem Grundmotiv der Philosophie Heideggers vgl. nun seine Freiburger Antritts-Vorlesung: „Was ist Metaphysik?" Bonn 1929.

Obigen: indem das „Verstandensein des Verstandes“ ist „Angewiesenheit auf die Anschauung“ (140), ist der Mensch innerlichst in die sinnenhafte Endlichkeit hineingewiesen, diese Endlichkeit aber zum Menschen hin zentriert, der das „innerste Wesen der Endlichkeit“ (220) ist. Das „Absolute“ eines Erkennens ist so ausgefegt, „daß gerade die ... Herausarbeitung des innersten Wesens der Endlichkeit grundsätzlich selbst immer endlich sein muß und nie absolut werden kann“. „Es bleibt nur die Ausarbeitung der Problematik der Endlichkeit als solcher, die sich ihrem eigensten Wesen nach nur offenbart, wenn sie durch einen ... Einsatz zugänglich gemacht wird, der freilich nie als der einzig mögliche beansprucht werden kann“ (226 f.). Das „Seinsverständnis“ ist „das Endlichste im Endlichen“ (219). Statt der Geöffnetheit zu einem eigentlich Idealen und Absoluten und Unendlichen über dem Ich, wie es in Herrigels Kantbuch sich herauszeichnet, tritt die Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Welt ins Nichts. „Das Sein des Seienden ist ... überhaupt nur verstehbar, wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält“ (228). Ein Hinweis auf das „Unendliche“ könnte nur liegen im „ständigen obzwar meist verborgenen Erzittern alles Existierenden“ (ebd.). Aber selbst dieses Erzittern ist nicht ein Erzittern „vor etwas“. Es ist gewiß „Angst“ der „Sorge“, die nach Heidegger das Wesen der Endlichkeit ausmacht. „Die ... ‚Angst‘ nimmt der ‚Sorge‘ von Grund aus die Harmlosigkeit einer kategorialen Struktur. Sie gibt ihr die ... Schärfe und bestimmt so die Endlichkeit im Dasein nicht als vorhandene Eigenschaft, sondern als das ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden“ (228). Aber diese Endlichkeit zittert nicht in einer augustinischen Unruhe zum Unendlichen hin und von ihm berührt und von ihm bereits durchwirkt. Sie zittert vielmehr von ihm weg. Sie zittert um ihre Selbstbehauptung. „Ihr innerstes Interesse geht auf die Endlichkeit selbst. Es geht ihr darum ..., dieser Endlichkeit gerade gewiß zu werden, um in ihr sich zu halten.... Ihre Endlichkeit ist Verendlichung, d. h. ‚Sorge‘ um das Endlich-sein-können“ (207).

Damit schließt sich die Symptomatik, um die es uns hier geht. In der Herrigelschen Kant-Sicht ist es so, daß der Mensch im Grunde von der Unendlichkeit her „steht“. Gewiß scheidet sich „unser“ Erkennen klar gegen das „urbildliche“ und „urschöpferische“ Erkennen. Aber dabei und darin steht „unser“ Erkennen in einem innern positiven Verhältnis zu diesem Ur-Erkennen. Es besteht zwischen beiden das Verhältnis des Abbildens und Nachbildens, besser: eines Aufleuchtens der in die Welt vom urschöpferischen Grund her hineingebildeten Formen in „unserem“ Erkennen. Augustinisch gesprochen: der Mensch steht hier entscheidend im „Ist“ Gottes. Das Stehen des Heideggerschen Menschen aber ist, durch die Bindung in die Endlichkeit hindurch, im „Nichts“. „Unser“ Erkennen ist hier ganz und gar von der Bindung zwischen Welt und Mensch zur einen geschlossenen Endlichkeit durchformt. Es wird als „unser“ Erkennen nicht nur klar durch eine reine Abhebung gegen das göttliche Erkennen, sondern durch völliges Absehen davon, rein in sich selbst durch sich selbst. Es ist selbstgenugsame Endlichkeit.

Der Mensch der absoluten Dynamik und dynamischen Absolutheit, wie er aus Husserl hervortrat, hat sich mithin in ein Entweder-Oder demaskiert. Denn das Problem, aus dem er entspringt, ist bei Husserl wie bei Herrigel-

Heidegger das gleiche. Es ist das Problem, das aller Philosophie überhaupt zu Grunde liegt. Es ist das Problem, wie es vor allem durch Augustinus unvergeßlich geworden ist: wie Ewige Unendliche Wahrheit im sterblichen endlichen Menschen erscheinen könne. Was im Husserlschen Menschen davon sich ausprägt, ist eigentlich, wenn wir in die Tiefe schauen, die ungeheure, ungestillte Unruhe dieses Problems. Es ist kein Zufall, daß der Meister der Phänomenologie in seinem neuen Buch unmittelbar zu Descartes hindurchstößt. Denn es ist eigentlich ein Hindurchstoßen zu Augustin: in die Einsamkeit der augustinischen Seele, in deren Schweigen die Majestät der Unendlichkeit der Wahrheit aufragt. Was in den Menschbildern Herrigels und Heideggers dann geschieht, ist die Auswirkung dieses Augustinismus der aufgebrochenen Unruhe. Der Herrigelsche Mensch wird von ihr im raptus veritatis davongetragen in das Persönlich-Schöpferische der Ewigen Wahrheit selber. Der Heideggersche Mensch aber zwingt ihren Schimmer in das Nichts seiner Endlichkeit. Für Herrigel ist Endlichkeit im Grunde „erscheinende Wahrheit". Für Heidegger ist Wahrheit „erscheinende Endlichkeit".

Wir sehen damit, was wir sehen wollten: die Demaskierung des „Objektivismus". Er ist Augustinismus der früh-augustinischen Schriften. Augustinismus aber ist immer Aufwühlung. Er bricht durch in die letzte Frage: in das Grenzen zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit. Die Nebel, die eine beruhigte Welt vorstellen, reißen, und Welt erscheint als das, was sie ist: zwischen dem Nichts und dem Ist (Gottes).

In diesem Sinn wurde aus „Wende zum Objekt" „Wende zum Menschen". Nämlich: der Mensch ist in die letzte Entscheidung gestellt. Er steht im Zwischen der aufgerissenen, erbarmungslos klaren Perspektiven nach beiden Seiten. Denn beide Seiten sind drohend. Die geöffnete Unendlichkeit verlangt ihn ganz zu besitzen. Das geöffnete Nichts der Endlichkeit fordert ihn ganz hinein. Die Problematik zwischen Herrigel und Heidegger bedeutet wohl ein einschneidendes Wiedererstehen Kants. Aber es ist bei beiden nicht mehr der Kant der stolzen Humanität der Aufklärung. Es ist der Kant der einsamen Stunde des Blickes in die gestirnte Nacht: das negative apeiron, das thomistische „infinitum potentia", die Abgründigkeit des Nichts der Endlichkeit, — und das positive apeiron, das thomistische „infinitum actu", die Unermeßlichkeit der Fülle der Unendlichkeit. „Abyssus abyssum invocat": Abgrund des Nichts gegen Abgrund Gottes.

* * *

Heißt „Wende zum Menschen" das Stehen des Menschen in dieser Wende zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, so folgt die innere Doppeldeutigkeit seines Gesichtes: dumpfes Blicken zur Erde hin oder Geöffnetsein zu den Sternen. Es wird die große Wahrheit Kierkegaards wieder neu: daß des Menschen Gespanntsein zwischen Fleisch und Geist tiefer sei sein Gespanntsein zwischen Zeit und Ewigkeit.

Max Picard läßt in seinem Buch „Das Menschengesicht"[1] uns unverhüllt das Drama schauen, das in diesem Gespanntsein spielt, und wie es heute spielt.

---

[1] Max Picard, Das Menschengesicht. (223 S.) München 1929, Delphin-Verl. *M* 15.—

„Das Menschengesicht ist erst dadurch real, daß es Anteil hat am Göttlichen. Je mehr ein Gesicht daran Anteil hat, desto realer ist es“ (107). Aber heute ist es anders. „Früher war das Erdhafte so in dem Menschengesicht, daß die Sterne darin eine Erde hatten, zu der sie leuchten konnten. Die Erde im Menschen war aufgelockert vom Licht der eigenen Sterne. Heute ist das Erdhafte dick im Menschengesicht, wie ein Haufen, so, als habe der Mensch noch rasch viel Erdhaftes ins Gesicht sich gerissen, ehe er ganz sich lostrennt von der Erde unter ihm. Nicht mehr wie letzte Ausläufer von Erhebungen der Erde, sanft sich bewegend, ist das Erdhafte im Gesicht, sondern wulstig, ungeordnet, unbeweglich. Noch ist das Erdhafte fast nur in den unteren Partien des Gesichts, — aber es steht wie drohend da, drohend nach oben. Das Sternenhafte ist weggetrieben. Die Erde droht im Gesicht gegen die Sterne“ (179).

Es ist der Gegensatz des Altersgesichtes gegen das Jugendgesicht: im Jugendbild die helle Geöffnetheit nach oben, im Altersbild ein Trümmerhaufen, der in die eigene Tiefe vergraben schaut. Es ist der Gegensatz, der in Jugendbild und Altersbild Hölderlins erschreckend aufsteht:

„Das Jünglingsgesicht: es ist nur Sterngesicht. Die Erde ist vergraben unter den Sternen. So überrieselt von den Sternen ist es. Die Augen können kaum sich aufmachen vor dem Rieseln der Sterne. Aber der Mund: er ist ein wenig geöffnet wie bei einem Kind, das vom Regen die Tropfen einsaugen will, — so ist auch dieser Mund geöffnet, um den Regen der Sterne einzusaugen, und so hält er sich in das Rieseln, das von den Sternen auf ihn fällt. Und wie er sich hinhält: ein wenig geöffnet, nicht mehr, — so sucht er zu bleiben, damit auch der Stern auf den Lippen ihm bleibe.

Das Altersgesicht: der Blitz hat in das Sterngesicht eingeschlagen. Man sieht noch, wie er hinunterfuhr an der Profillinie, zweimal einschlagend in das Gesicht, zweimal das Gesicht brechend: an den Augen zuerst und dann am Mund. Eingestürzt ist hier das Gesicht am Auge und am Mund. Es ist, als hätte der Blitz, einfahrend in die Tiefe beim Auge, die Sterne des Gesichts mit in die Tiefe gerissen und sie dort verbrannt, — dann zurückfahrend, als besänne er sich, daß doch noch Sterne geblieben seien im Gesicht, holte er noch die letzten und schlug zum zweitenmal ein in das Gesicht, die letzten Sterne in der Tiefe verbrennend“ (174).

Das Letzte aber ist: Maske über diesen Zusammensturz. „Das Menschengesicht strengt sich an, die Form des Menschenbildes zu bewahren, auch wenn ihm das Bild aus der Seele nicht mehr hilft. So sehr strengt es sich an, daß es starr und verkrampft wird. Es wird maskenhaft. Streng hält die Maske das Gesicht zusammen, die Maske getraut sich nicht mehr, irgend einen kleinen Teil unter sich loszulassen. Es ist darum keine Freiheit mehr im Gesicht, alles ist wie im voraus reguliert in diesem Gesicht, ja wie im voraus befohlen. In der Ruhe nun kann die Maske alles erzwingen, sie haftet dem Gesicht fest an. Aber wenn sich das Gesicht bewegt, geschieht es oft, daß die Maske sich verschiebt. Dann sieht man darunter das wahre Gesicht: verzogen, verkrümmt, und es ist, als ob die Seele einen Spalt suche, wo sie hindurch entfliehen kann“ (83 f.).

Ist damit nicht Heidegger recht gegeben? Sind „Erdgesicht“ und „Maske“ nicht der plastische Ausdruck seines „Sichhineinhaltens ins Nichts“?

Aber dieses selbe „Sichhineinhalten ins Nichts" hat doch auch und sehr den Klang eines trotzigen, wenngleich dumpfen, Heroismus: im Angesicht des Nichts ein „ist" zwingenden Griffs gestalten.

Gab sich eben in den Zeichnungen Picards ein Augustinismus des rein unerbittlichen Demaskierens, der Augustinismus der Erbsünde, so ist sein Gegenstück der Augustinismus des heroischen „Lebens im Tod", der Augustinismus der Erlösung. Über dem Bild des demaskierten „Menschen" erscheint die gewaltigere Unverhülltheit des „Menschensohnes" im Zeichen des Kreuzes.

So münden Theodor Däublers Wanderungen durch kosmische Regionen und das dämonische Zucken der Mythologien[1] in das Staunen vor der Majestät des Wortes „des Wortes, das bei Gott war". So kraus seine „Gesichte" anmuten, sie schauen unerbittlich unsere Zeit als das sich vollendende Alexandria und Babylon, das zusammenstürzt vor dem Menschensohn. „Alexandria ist niedergebrannt. Babylon, die Stadt der Sterndeuter, wird überwunden, Babel, Stätte des Aufruhrs, zertrümmert werden, sein Turm-Mal des Hochmuts zunichte sein. Die Pfingstflammen aber verheißen Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.... Der Menschensohn steht unerschütterlich durch den Glauben unter uns. Die Welt der Eile und selbstgefälliger Mehrung durchs Geschöpf wird aufgegeben. Der Eigner der Weltachse trägt die Erde empor. Abermals erschallt sein Ruf nach oben: Sonne, stehe still zu Gibeon, Mond, im Tale Ajalon!" (210.)

Chestertons „Unsterblicher Mensch"[2] faßt das noch schärfer und unerbittlicher. Es geht darum, dem Menschen die Maske seiner gespielten Harmlosigkeit abzureißen, daß der Abgrund offen sei. „Die schlichteste Wahrheit über den Menschen lautet, daß er ein äußerst fremdartiges Wesen sei, fast in dem Sinne eines Fremden auf Erden. In aller Nüchternheit: Er besitzt weit mehr von der unirdischen Erscheinung eines Geschöpfes, das fremde Gewohnheiten aus einem andern Lande bringt, als von einem auf dieser Erde entstandenen Wesen. Er verfügt über einen unfairen Vorteil und über einen unfairen Nachteil, er kann in seiner eigenen Haut nicht schlafen; er kann seinen eigenen Instinkten nicht vertrauen; er ist gleichzeitig ein Schöpfer, der geheimnisvoll Hände und Finger regt, und eine Art Krüppel; er geht eingehüllt in künstliche Bandagen, genannt Kleider; er stützt sich auf künstliche Krücken, genannt Möbel; sein Geist besitzt die gleichen zweifelhaften Freiheiten und die gleichen seltsamen Beschränkungen. Vereinsamt unter den Tieren erschüttert ihn der herrliche Wahnsinn, genannt Gelächter, als hätte er Einblick getan in irgend ein Geheimnis der wahren, dem Universum selbst verborgenen Gestalt des Universums" (41 f.).

Dieser demaskierte Mensch ist bereitet, wie Job vor der Unerhörtheit des unbegreiflichen Gottes zu stehen. „Es ist ein feierlicher und erhebender Anblick, diese beiden ewigen Toren zu sehen, den Optimisten und den Pessimisten, vernichtet im Dämmergrauen der Zeit.... Eingestandenermaßen beantwortet das Buch Hiob Mysterium nur mit Mysterium. Hiob wird getröstet mit

---

[1] Theodor Däubler, Der Fischzug. Hellerau 1930. *M* 9.50

[2] G. K. Chesterton, Der unsterbliche Mensch. (368 S.) Bremen 1930, Karl Schünemann. *M* 8.—

Rätseln, aber er findet Trost.... Denn wenn er, der zweifelt, nur sagen kann: ‚Ich verstehe nicht', dann ist es wahr, daß er, der weiß, nur antworten oder wiederholen kann: ‚Du verstehst nicht'" (130).

Das Wort des Evangeliums „trat in die Welt mit Sturm und dem Ungestüm eilender Boten, das apokalyptische Vorzeichen verkündend, und es ist keine ungebührliche Phantasterei, zu sagen, daß es noch immer die Welt durcheilt.... Ein Bote grübelt nicht, was seine Botschaft enthalten mag, noch streitet er, wie ihr Inhalt vermutlich lauten möge, er liefert die Botschaft ab, wie sie ist.... Alles, was an der katholischen Überlieferung verurteilt wird, ihre Autorität und ihr Dogmatismus, die Weigerung zu widerrufen und zu mildern, sind nur die natürlichen menschlichen Eigenschaften eines Menschen mit einer Botschaft, die eine Tatsache berichtet" (361).

Das Wort, das Chesterton darum gerade in unsere Zeit hineinspricht, ist das Wort vom Leben im Tod. „Das Christentum hat eine Reihe von Umwälzungen durchlaufen und in jeder einzelnen dieser Revolutionen ist das Christentum gestorben. Das Christentum ist viele Tode gestorben und wieder auferstanden, besaß es doch einen Gott, dem der Weg aus dem Grabe vertraut war.... Europa ist wieder und wieder von unterst zu oberst gekehrt worden und am Abschluß jeder dieser Umwälzungen wurde auf der Spitze immer wieder die gleiche Religion begründet. Der Glaube zwingt das Zeitalter ständig zum Glaubenswechsel, nicht als eine alte Religion, sondern als eine neue Religion" (337 f.). „Insofern als die letzten Jahrhunderte eine Abbröckelung der christlichen Doktrin erlebten, haben sie lediglich etwas erfahren, was die frühesten Jahrhunderte auch bereits durchlebt hatten. Und auch das moderne Beispiel endete genau so, wie es bei den mittelalterlichen und vormittelalterlichen Beispielen der Fall war. Schon heute ist es klar, und wird von Tag zu Tag deutlicher, daß dieser Vorgang nicht mit dem Verschwinden des geschwächten Glaubens enden wird, sondern weit eher mit der Rückkehr jener Glaubenssätze, die tatsächlich verblaßt waren" (347 f.).

Damit ist die „Diagnose" in die „Verordnung" übergegangen. Wenn es wahr ist, so lautet sie, daß wir in einer „Wende zum Menschen" stehen, aber in einer solchen, die ihn im Wurzelpunkt zur Entscheidung stellt, zur Entscheidung zwischen Nichts und Gott, dann ist diesem Menschen nicht zu helfen mit weichmütigem Bedauern und allerhand pflegenden Pflästerchen. Dann ist nur eins ihm gemäß: die Botschaft, daß „wer sein Leben verliert, es gewinnt". Denken wir aber an das Heideggersche „Sichhineinhalten ins Nichts" und die Art, wie es auf dem Hintergrund des Husserlschen Menschen der absoluten Dynamik sich gab, so muß das noch schärfer lauten. Der Mensch der absoluten Dynamik (wie es in der Tat der heutige Mensch ist) lebt bereits ein Zwischen. Er ist „außerhalb des Lebens", wie beruhigte Generationen mit Recht „Leben" verstanden. Er steht mithin im unerbittlichen Entweder-Oder zwischen Tod und Tod. Entweder der Tod ins (Heideggersche) „Nichts". Oder der Tod in Gott hinein. Dieser letzte Tod aber ist das ewige Leben. Er ist die Erfüllung dessen, was die „absolute Dynamik" in allen ihren großen Worten meint.

Erich Przywara S. J.

Vom alten zum neuen China

Nach dem Sturz des Kaisertums, nach einem langen Ringen der neuen Männer um die Macht und einem unheilvollen Bürgerkrieg schien China endlich im Jahre 1928 mit dem Sieg der republikanischen Partei (Kuomintang) unter ihrem fähigen Führer Chiang Kai-shek zur Einheit und Ruhe zurückgekehrt, um als neuzeitlicher Nationalstaat seine Laufbahn zu beginnen. Dem „Schöpfer der neuen Ordnung" und „Vater des Vaterlandes", Sun Yat-sen, wurden nach seinem Tode von China und der Welt Ehren erwiesen, wie sie noch keinem Chinesen zuteil geworden. Mit Hilfe ausländischer Sachverständiger entwarf man Pläne, um das neue Staatswesen auszubauen, die gewaltigen schlummernden Volkskräfte zu wecken und die ungeheuren natürlichen Reichtümer des Landes auszubeuten. China, so dachte man, würde zur ersten Macht des Ostens, ja der ganzen Welt emporsteigen.

Aus dem schönen Traum ist man jedoch bald wieder zur rauhen Wirklichkeit erwacht. Die Tore von Sun Yat-sens Mausoleum auf dem Purpurhügel bei Nanking hatten sich kaum geschlossen, als schon wieder die Kunde von neuem Streit in die Welt drang. Neben den bekannten alten Führern — einem Feng Yu-hsiang, Yen Hsi-shan, Chang Hsue-liang — erstanden neue, es bildeten sich neue Parteigruppen, neue Kämpfe entbrannten in Nord und Süd. Die alten Plagen — Hunger, Militarismus, Kommunismus, Räuberwesen — sind kaum jemals so verheerend aufgetreten wie in der zweiten Hälfte des Jahres 1929. Augenblicklich herrscht wieder etwas Ruhe, und die Regierung tritt wieder so selbstbewußt der Welt gegenüber, als stehe sie an der Spitze nicht nur des größten, sondern auch eines geeinigten und unüberwindlichen Volkes. Man braucht kein Pessimist zu sein, um dieser Ruhe keine lange Dauer zu versprechen.

Vielen erscheint China als ein Rätsel. Das uralte Kulturvolk, dessen Unterwürfigkeit unter die staatliche Obrigkeit, Sinn für Ordnung und Friedensliebe sprichwörtlich waren, heute in steter Unruhe, in Aufruhr! Und die Ursache des Übels? Führt kein Weg zur Rettung?

1.

Ein Studium des alten Chinas könnte behilflich sein, die Gegenwart zu verstehen. Wir brauchen nur dreißig Jahre zurückzugehen, und wir stehen im alten China, das allerdings schon Verfallserscheinungen aufweist. Seine letzte Glanzzeit war die zweite Hälfte des 17. und das 18. Jahrhundert. Die Jesuitenmissionäre haben sie in lebendigen Farben geschildert.

Vor uns erhebt sich ein einheitlicher stolzer Kulturbau. Seit zweitausend Jahren, seitdem der „chinesische Napoleon", Shi Huang-ti (221—209 v. Chr.), die Feudalordnung zertrümmert und den kaiserlichen Einheitsstaat begründet hat, ist der Bau in allen wesentlichen Teilen abgeschlossen. In der Hauptsache ist er aber noch viel älter. Auch Konfuzius hat ihn nicht begründet; er war nur Ordner und Überlieferer. Um das Ende des dritten vorchristlichen Jahrtausends, zur Zeit der Kaiser Yao, Shun und Yü, deren Bild die Sage wunderbar verklärt hat, wurde die dauernde Grundlage geschaffen. Im festen Glauben

aller kommenden Geschlechter war diese Zeit auch das goldene Zeitalter. Besser konnte es nicht werden. Deshalb hat der Chinese nie an Kulturfortschritt gedacht. Sein Blick richtete sich stets rückwärts, auf die glanzvolle Zeit der Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.), die dem Zertrümmerer des Feudalwesens folgte, und weiter zurück auf die ideale Urzeit. In seiner Einschätzung von der Vollkommenheit seines Kulturgebäudes bestärkte ihn die offensichtliche Tatsache, daß seine Lebens-, Gesellschafts- und Staatsform der aller Nachbarvölker weit überlegen war. Ein so vollendetes Werk mußte auch von ewiger Dauer sein. Es hat in der Tat alle Stürme überstanden. Die Herrscherfamilien wechselten. Zeitweilig verwüsteten Bürgerkriege das Land. Neue Stämme wurden in den Volksverband aufgenommen. Aber die chinesische Kulturwelt stand unerschüttert. Man hat sie mit dem Meere verglichen, das alles Fremde aufsaugt und mit seinem Salz durchdringt. Das geschah mit dem indischen Buddhismus und seiner spätantiken Kunst; die „Schule des reinen Landes", die bedeutendste Sekte des östlichen Buddhismus, zeigt deutlich diese Durchsäuerung. Dem gleichen Schicksal verfiel der Nestorianismus. Alles selbständig verharrende Fremde suchte man abzustoßen. Daher die Schwierigkeit für das Christentum im 17. und 18. Jahrhundert, die notwendige Einordnung zu finden ohne Gefährdung seiner Reinheit und Unabhängigkeit. Der chinesische Geist hat große Erfindungen gemacht. Auch sie wurden in den fertigen Rahmen eingefügt und dann nicht weiter verfolgt.

Was der chinesischen Kultur diese großartige Einheit, Kraft und Dauer verlieh und gewissermaßen ihr Wesen ausmacht, wird unter dem Namen Konfuzianismus zusammengefaßt. Es sind jene aus der Urzeit stammenden, von Konfuzius und einigen großen Nachfolgern zu einem Lehrgebäude zusammengeschlossenen religiösen Vorstellungen und ethischen Vorschriften, die Staat und Volk zur lebendigen Einheit verbanden. In der Hauptsache ist es eine praktische Lebens- und Staatslehre, gegenüber der die religiösen Gedanken bald zurücktreten.

Oben beim Polarstern thront der Himmelskaiser Shangti oder Tien in unerschütterlicher Ruhe als Lenker der großen Welt. Nach unabänderlichem Gesetz (Tao) verläuft das Weltgeschehen in geordneten Bahnen. Der Urzeit galt Shangti-Tien als persönlicher, gerechter und gütiger Beherrscher der von ihm abhängigen Welt. Später trübte sich der reine Gottesbegriff. Die Trennungslinie zwischen ihm und der Welt, namentlich der überirdischen Welt, dem Himmel, verwischt sich, und dem „Himmel" tritt die Erde als eigene Gottheit gegenüber. Wohl ist der persönliche Gott nie ganz in Vergessenheit geraten; aber er rückt in nebelige Ferne.

Im Bereich der Gesamtwelt nimmt die Menschheit als Mikrokosmos eine eigene Stellung ein. Mit ihr befaßt sich hauptsächlich der Konfuzianismus, da es für die große Menge keine praktische Bedeutung habe, sich mit dem „Himmel" zu beschäftigen.

Im Mittelpunkt der konfuzianischen Gedankenwelt steht die Familie, die die verstorbenen Vorfahren einschließt. Die Einzelpersönlichkeit hat wenig Sondergeltung. Der Tod ist ein nebensächliches Ereignis. Wenn die Ehre oder der Nutzen der Familie es verlangte, ließ sich der Chinese leicht den Kopf abschlagen. Ethische Vorschriften regeln die drei Beziehungen zwischen

den Familiengliedern, zwischen Gatte und Gattin, Eltern und Kindern, älteren und jüngeren Geschwistern. Unter allen Vorschriften ist die Pietät gegen die Eltern, die lebenden und verstorbenen, die wichtigste. Die Vorschriften sind eine Abspiegelung des ewigen Tao. Werden sie befolgt, so ist die Familie ein treues Abbild des Himmels. Sie lebt im Einklang mit dem Weltgeschehen. Es geht ihr gut. Regen fällt zur rechten Zeit, und es gibt reiche Ernten.

Die Familien schließen sich zu Sippen und Gemeinden zusammen. Hier regeln Vorschriften die Beziehung zum Freund und Mitbürger.

Alle Chinesen bilden eine große Familie unter dem Kaiser als Vater. Um das chinesische Volk gruppiert sich die übrige, gleichfalls dem Kaiser untergeordnete Menschheit. Die fünfte der großen Beziehungen, zwischen Fürst und Untertan, wird wieder durch Vorschriften geregelt, damit die Menschenfamilie ein Abbild des Himmels sei und es ihr wohl ergehe. Seitens der Untertanen wird Gehorsam gefordert. Ernst sind die Pflichten des Kaisers. Im Auftrag des Himmels, der sich zur Ruhe zurückgezogen hat, soll er die Menschheit lenken, damit sie im Einklang mit dem ewigen Gesetz wandle; in dieser Eigenschaft besitzt er auch Macht über die niederen Naturgeister. Als Spiegelbild des Himmelskaisers soll der Sohn des Himmels der tugendhafteste Mensch sein und täglich sein Herz prüfen. Er allein verkehrt mit dem Himmel, berichtet ihm über die wichtigsten Ereignisse auf Erden und bringt als Hoherpriester der Menschheit das Himmelsopfer dar, wie auch die Opfer für die Erde und die großen Schutzgeister. Als Vater der Menschheitsfamilie soll er ein Friedensfürst sein wie seine großen Vorgänger, die sich nicht kriegerischer Taten rühmten, sondern der Förderung des Ackerbaues und nützlicher Künste.

Der Kaiser ist somit ein Wesen einziger Art. Niemand darf aufrechtstehend ihn anblicken. Auch die höchsten Beamten vollziehen den Kotau, den dreifachen Kniefall mit neunfachem Stirnschlag. Alle andern Fürsten der Welt sind Vasallen des Himmelssohnes; ihre Geschenke gelten als Tribut. 1898 ist Prinz Heinrich von Preußen als erster ebenbürtiger Fürst vom chinesischen Kaiser empfangen worden. Man wird erinnert an die Herrscher der Assyrer, Meder und Perser, wie sie uns in den biblischen Büchern entgegentreten, nur daß der chinesische Kaiser keinen kriegerischen Ruhm erstrebt.

Wie soll er seines Amtes walten? Er greift nicht ein, solange alles in Ordnung verläuft. Das wird meistens geschehen, da die Menschen von Natur aus gut sind und sich durch den Nutzen zur Erfüllung ihrer Pflichten bewegen lassen. Die Familien, Gemeinden und Provinzen verwalten ihre Angelegenheiten selbst. Selten war ein Volk so demokratisch wie das chinesische. Eine Volksherrschaft verband sich mit einer Gottesherrschaft zur ungestörten Einheit. Überhaupt soll der Kaiser weniger durch Gesetze und Handlungen regieren als durch Belehrung und Beispiel, durch Weisheit und Tugend. Er sitzt in erhabener Ruhe auf dem Drachenthron und läßt seinen Charakter auf die Umwelt wirken. Besitzt er die erforderlichen Eigenschaften, so herrscht Frieden und Wohlstand. Sollte er pflichtvergessen den Gewaltherrscher spielen, so darf das Volk ihn stürzen. Bedrängen Aufstände, Überschwemmungen und Hungersnöte das Land, so ist dies ein Zeichen des göttlichen Zornes gegen den Herrscher. Ist das Unglück rein örtlicher Natur, dann trägt die „Ver-

längerung" des Kaisers, der Beamte, die Schuld; er wird zur Rechenschaft gezogen und durch einen würdigeren ersetzt. Ist aber das Unglück allgemein, so ist das ein Zeichen, daß der Kaiser unwürdig ist und der Himmel seinen Auftrag, die Welt zu regieren, zurückgezogen hat. Das Volk hat dann die Pflicht, einen würdigeren zu berufen.

Die Beobachtung aller Formen, welche die fünf Beziehungen regeln, macht den tugendhaften Konfuzianer. Die Vorschriften entbehren der religiösen Begründung. Nicht Gehorsam gegen den Himmelsherrn oder Furcht vor Strafe treiben zu ihrer Beobachtung an. Maßgebend ist der ästhetische Gesichtspunkt, daß sie der Menschennatur entsprechen und sich deshalb ihre Beobachtung geziemt; sodann der Nutzen, der mit Naturnotwendigkeit folgt, während die Nichtbeobachtung naturnotwendig Unglück bringt. Diese religionslose Moral befriedigt wenige Menschen. Als ungenügender Religionsersatz bleibt im Konfuzianismus dem Untertanen nur die Verehrung der Ahnen und der niederen Geister. Er nimmt deshalb seine Zuflucht zum Buddhismus, der über das Jenseits Auskunft zu geben verspricht und einen „Erlösergott" erdacht hat, und zum Mystizismus und Zauberwesen des Taoismus. Aber diese religiösen Vorstellungen und Übungen liegen außerhalb des konfuzianischen Systems. Der echte Chinese hält sich möglichst frei davon und wendet seine Aufmerksamkeit der Erfüllung seiner Pflichten zu.

Die Morallehre ist der treue Ausdruck des Geistes ihres Urhebers. „Konfuzius war ein Antiquar, ein guter Beamter, mitunter ein seltsamer Pedant, ein Mann der Etikette, ein Überlieferer, ein konservativer Aristokrat, ein realistischer Praktikus, ein Kompilator und Schulstifter; aber er war kein Schöpfer, Held, Märtyrer, Prophet, Original, kein Genie, kein Idealist, kein Erlöser."[1] Genau so ist seine hausbackene Weisheit. Entsprechend sind die Früchte, die sie hervorbringt: brave Kinder, fleißige Bauern und ehrliche Krämer, höfliche Bürger und gehorsame Untertanen. Aber es sind Durchschnittsmenschen, nach derselben Schablone geschnitten, um so vollkommener, je mehr sie dem Schema entsprechen.

So sind vor allem die Edelfrüchte, die Literaten, seit der Unterdrückung der Feudalherren zugleich die Beamten des Reiches. Klassische Bildung allein befähigte zum Staatsdienst. Der leitende Gedanke war dieser: Die Beschäftigung mit der idealen Vergangenheit, die sich in den klassischen Büchern widerspiegelt, vermittelt die richtigen Lebensformen und macht tugendhaft. Der klassisch Gebildete ist der vollkommene Mensch. Er kann als Vertreter des Kaisers Vater des Volkes sein und durch sein Beispiel Ruhe und Einklang mit der Himmelsordnung sicherstellen. Wir dürfen zugestehen, daß der chinesische Literat in der Regel wirklich ein in seiner Art feingebildeter und vornehm denkender Mensch und meist auch ein tüchtiger Beamter war. Aber es waren wieder Schablonenmenschen. Genies konnten und durften sich nicht entwickeln; sie hätten den ruhigen Gang des Weltverlaufs gestört.

Das war die Grundlage und Eigenart des chinesischen Kulturgebäudes. Seine Vorzüge und Mängel lassen sich jetzt leicht verstehen.

Der Konfuzianismus sicherte den ruhigen und geordneten Gang des Familien-, Gemeinde- und Staatslebens und verbürgte Einheit, Frieden und

[1] Devaranne, Konfuzius in aller Welt 127.

Wohlstand. Wenn von Zeit zu Zeit eine Umwälzung nötig wurde, um eine abgelebte Dynastie durch eine neue zu ersetzen, so lief der Staatswagen doch gleich wieder im alten Geleise weiter. Solange China sich selbst überlassen blieb, waren die Zustände von Dauer. Es konnte sein Stilleben noch Tausende von Jahren weiterführen.

Die Mängel offenbaren sich noch deutlicher. Bei dem rückwärts gerichteten Sinn des Volkes war ein Kulturfortschritt unmöglich. So hat sich beispielsweise die Begriffsschrift nicht zu einer Lautschrift entwickeln können. Das ist wieder der Hauptgrund, warum die Sprache einsilbig wurde und geblieben ist. Dies wie der Stillstand auf allen andern Gebieten mußte zur Vereinsamung unter den Völkern führen. Der Horizont des Untertanen war beschränkt auf die Familie und Gemeinde, höchstens auf die Provinz. Eine Liebe zum großen Volk und Vaterland konnte nicht aufkommen; denn für das Ganze zu sorgen, war einzig Sache des Kaisers. Die Begriffe Vaterland und Patriotismus sind deshalb dem Konfuzianismus fremd. Er kennt nur ein Kulturbewußtsein, kein Volksbewußtsein. In Zeiten der Not wird die religionslose Moral besonders leicht versagen. Der konfuzianische Mensch ist heroischer Opfer kaum fähig. Kommt gar das Reich in Bedrängnis, so fühlt außer dem Kaiser niemand die Pflicht oder den Drang, sich für seine Rettung einzusetzen. Es fehlen gewöhnlich die großen Männer, die neue Gedanken fassen und große Entschlüsse in die Tat umsetzen könnten.

2.

Die Zeit der äußeren Bedrängnis mußte kommen. Während China zweieinhalb Jahrtausende im Altertum stehen blieb, machten „die Barbaren der westlichen Inseln" die erstaunliche Wandlung durch von Homer bis zu den vorwärtsdrängenden Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts. Schon seit einigen Jahrhunderten beobachtete China mit wachsendem Mißtrauen die europäischen Seemächte, die sich in der Nachbarschaft festsetzten. Um ungestört nach seiner Art weiterleben zu können, verkroch es sich tiefer in sein Schneckenhaus und kapselte sich ein. Eine gewaltsame Auseinandersetzung ließ sich kaum vermeiden. Denn ein so großes Volk in einem so reichen Lande konnte sich nicht dauernd dem Verkehr mit der zivilisierten Völkerfamilie und dem Welthandel verschließen. Seit 1840 folgte ein Zusammenstoß auf den andern. Das Ende war immer ein aufgezwungener Vertrag. Die Unzulänglichkeiten der konfuzianischen Ordnung wurden aller Welt offenbar. Das verknöcherte Staatswesen stand dem Ausland wehrlos gegenüber. Die Kriegführung glich noch der eines Xerxes im Kampf gegen die Hellenen. Die klassisch gebildeten Beamten waren ratlos. Der Konfuzianer vergaß seiner Würde und ließ sich zu Grausamkeiten gegen die Fremden und Christen hinreißen. Das war zugleich eine Torheit, da die Folgen neue Fesseln waren. Die größte Torheit war die Herausforderung der Welt im Boxerkrieg.

Schon vor diesem letzten verzweifelten Versuch, die Fremden abzuschütteln, um nach alter Gewohnheit weiterleben zu können, hatten einige Männer eingesehen, daß etwas geschehen müsse, um aus der Wehrlosigkeit herauszukommen. Nach der Katastrophe ward die Einsicht allgemeiner, und sie reifte zum Entschluß, Staat und Verwaltung, Erziehung und Wirtschaft nach westlichen

Vorbildern umzugestalten. Der Erhaltungstrieb zwang das widerstrebende China zum Entschluß; es handelte sich um den Bestand des Reiches.

Da man auf nichts keine neue Ordnung gründen kann, war eine gesunde Entwicklung nur dann zu erwarten, wenn das Wertvolle des alten Kulturbesitzes zur Grundlage genommen, diese womöglich noch gefestigt und darauf das Neue aufgebaut wurde. Wertvoll war vor allem die großartige Idee vom Kaiser als dem Beauftragten des Himmels und Vater des Volkes, sodann die Ehrfurcht gegenüber den Eltern und dem Kaiser, auch die Hochschätzung der Vergangenheit, welche Kritik und Mäßigung gegenüber dem Neuen nahelegte. Eine Festigung der Grundlage ließ sich in der Richtung erstreben, die Verehrung des Himmelsherrn zum Gemeingut des Volkes zu machen und damit die Moralvorschriften religiös zu begründen. So hatte einst Japan, gleichfalls unter äußerem Druck, auf der Grundlage seiner alten Kultur sich umgewandelt und ist zum Range einer modernen Großmacht emporgestiegen. Der russisch-japanische Krieg (1904/05) war eine Lehre für China.

Diesen einzig gangbaren Weg hat man anfangs auch wirklich beschritten. Die tatkräftige Kaiserin-Witwe Tse-hsi, unterstützt von einigen tüchtigen Beamten, unter denen Yuan Shi-kai als Vertreter dieser Richtung hervorragte, versuchte auf der Grundlage des Kaisertums und der konfuzianischen Gesellschafts- und Lebensordnung den altersschwachen Organismus neu zu beleben. Man begann mit der Reform des Heeres, der Wirtschaftsmethoden und des Erziehungswesens. Für die Beamtenschaft forderte man eine moderne Ausbildung. Die Abschaffung der klassischen Prüfungen durch Dekret vom 2. September 1905 war der entscheidende Schritt. Im allgemeinen verrieten die Reformen kluge Mäßigung. Doch die Schulreform, die durch kaiserliches Dekret auf einmal die modernste Schulordnung schuf, war übereilt. Es sollte zum Verhängnis werden, daß Tausende von jungen Chinesen ins Ausland geschickt werden mußten, um sich auf den Lehrberuf vorzubereiten. Es war auch verfrüht, eine Verfassung mit Volksvertretung in baldige Aussicht zu stellen. Der Gedanke vertrug sich noch nicht mit der Kaiseridee. Zwecks einer religiösen Begründung der Ethik wurde gar ein völlig falscher Weg eingeschlagen, indem ein kaiserliches Dekret 1907 Konfuzius zum Gott vom Rang des Shangti erhob. Trotz dieser Übereilungen und Mißgriffe ließ sich aber dennoch ein steter Fortschritt erwarten. Der starre Rahmen des konfuzianischen Systems wäre gelockert worden. Das theokratisch-patriarchalische Kaisertum hätte sich zur konstitutionellen Monarchie entwickelt. Dem Geiste der neuen Zeit entsprechend hätte sich ein Ausgleich gefunden zwischen der Unterordnung unter die Familie und der Freiheit der Persönlichkeit und des Gewissens. Die Liebe zum Volk und Vaterland wäre erwacht. Japan hatte in allem das Beispiel gegeben.

Warum wurde dieser einzig richtige Weg, der in Japan zum Ziele führte, nicht bis zum Ende verfolgt?

Die Voraussetzungen lagen in China weit ungünstiger als in Japan. Dieses besaß einen starken nationalen Mittelpunkt. Die Kaiserfamilie war nach allgemeinem Glauben die älteste Herrscherfamilie der Welt, göttlichen Ursprungs und Wesens. Zudem war der Kaiser, der sich an die Spitze der Reformbewegung stellte, Mutsuhito, ein Mann von seltener Größe, der fast ein halbes

Jahrhundert regierte (1867—1912). Die Kaiserfamilie in China dagegen, erst zweieinhalb Jahrhunderte am Ruder, war völlig entartet, der Kaiser Kwangsu ein Schwächling und Gefangener der alten Kaiserin, die als Frau nach strenger konfuzianischer Auffassung nicht regieren durfte. Nach dem fast gleichzeitigen Tod von Kaiser und Kaiserin (1908) bestieg ein zweijähriges Kind den Thron. War nicht die Zeit gekommen, diese unwürdige Dynastie zu stürzen? Dazu mußte es mit dem ersten Erwachen des Nationalbewußtseins als verdemütigend empfunden werden, unter der Herrschaft eines Fürsten aus einem Eroberervolk von niederer Gesittung zu stehen. Dieses Kaisertum konnte keinen festen nationalen Mittelpunkt bilden.

Japan besaß einen für das Vaterland begeisterten stolzen Adel. Er scharte sich um den Thron und führte im Auftrage des Kaisers in gemäßigtem Schritt das Erneuerungswerk zu Ende. China hatte dafür eine Literatenzunft mit unfruchtbarem Wissen. Ihre Liebe galt der Vergangenheit und den Büchern. Den gewaltigen Aufgaben der Zeit war sie nicht gewachsen.

Endlich hatte Japan rechtzeitig mit der Erneuerung begonnen, als der Druck von außen noch nicht stark war. Es wählte sich in vielem das mächtig gewordene Deutschland zum Vorbild und konnte mit einer gewissen Bedächtigkeit dem Ziele zustreben. In China hatte man zu spät begonnen und mußte unter dem stärksten Druck des Auslandes in aller Eile die Neugestaltung durchführen.

Wo die Bedingungen so ungünstig lagen, standen Abbruch der gemäßigten Reformbewegung, die allein zu einem glücklichen Ende führen konnte, und gewaltsamer Umsturz stets zu befürchten. Dazu ist es wirklich gekommen.

Während die gemäßigte Richtung unter Yuan Shi-kais Führung sich um die Neubelebung des altersschwachen Organismus bemühte, erstarkte eine andere Partei, gebildet von den im Ausland erzogenen Studenten, die um Sun Yat-sen als Führer den kürzeren Weg des Umsturzes wählte. Nachdem mit dem Alten reiner Tisch gemacht war, sollte eine nationale Republik erstehen und eine neue Gesellschaft unvermittelt die alte ablösen.

Am 10. Oktober 1911 brach die Revolution aus. Am 12. Februar 1912 dankte die Mandschudynastie ab. Noch war die gemäßigte Reformpartei zu stark, und so erhielt ihr Führer Yuan Shi-kai die Leitung der Republik. Auch die Kaiseridee war noch lebendig. Durch rasches Zugreifen hätte Yuan Shi-kai nach alten Vorbildern leicht den Thron für sich erwerben können. Aber er war kein Napoleon, konnte es auch als Konfuzianer kaum sein. Der Zauderer wollte langsam seine Pläne verwirklichen. Aber als er schließlich unter Zustimmung der überwältigenden Mehrheit des Volkes den Drachenthron besteigen wollte und am 1. Januar 1916 schon eine kaiserliche Verordnung erlassen hatte, stieß er auf den Widerstand Japans, das damals im Weltkrieg nach seinem Belieben im Osten schaltete. Nichts zeigt so deutlich, daß die gemäßigte Reformbewegung zu einem starken China geführt haben würde, als diese Einmischung Japans, das kein starkes China neben sich dulden wollte. Yuan Shi-kai starb unerwartet am 6. Juni 1916. Mit ihm verlor das alte China den einzigen einigermaßen fähigen Führer.

Mit Yuan Shi-kai wurde auch das ehrwürdige Kaisertum endgültig begraben. Was das bedeutete, ist damals nur wenigen klar geworden. Das theokratisch-patriarchalische Kaisertum war die Grundlage des chinesischen

Kulturgebäudes. Nach ihrer Zertrümmerung blieben nur Bruchstücke des Baues ohne Zusammenhang übrig. Nachdem das einzige Band der Einheit zerrissen war und der einzige, dem man im großen ganzen Gehorsam und Hingabe schuldete, nicht mehr unter dem Volke lebte — ein Vaterland und eine Nation kannte man noch nicht —, gab es nur noch ein Nebeneinander von Familien, Dörfern, höchstens Provinzen. Das war die Anarchie im Staate. Die Abschaffung des Kaisertums bedeutete ferner den Untergang des Konfuzianismus als Religion und Ethik. Der Verkehr mit dem Himmel war abgebrochen. Eine Harmonie zwischen Menschheit und Himmel ließ sich nicht mehr herstellen, und so verloren die ethischen Vorschriften den stärksten Rückhalt; nur aus Gewohnheit wurden sie noch weiter befolgt. Also Anarchie auch auf ethischem Gebiet. Die viertausendjährige Weltanschauung und Gesellschaftsordnung war begraben. Statt dessen gähnte ein Nichts.

In den nächsten zehn und mehr Jahren beobachten wir wirklich diese Anarchie auf allen Gebieten. Die staatliche Auflösung mit ihren parlamentarischen und militärischen Kämpfen und dem großen Bürgerkrieg soll uns nicht beschäftigen. Entscheidend ist die geistige und religiöse Verwilderung. Früher durchaus rückwärts gerichtet, wendet das neue China seinen Blick nur noch vorwärts. Die Führer der Bewegung sind die dem heimatlichen Kulturboden entwurzelten, meist im Ausland gebildeten Professoren und die Studenten. Wissenschaft und Fortschritt sind die neuen Schlagwörter. Die Bewegung durchbricht bald alle Dämme. Jede extreme Idee und Einrichtung des Westens wird als fortschrittlich und wissenschaftlich aufgegriffen. In den Hochschulen wird Selbstverwaltung durch Schülerräte eingeführt, die auch mitzubestimmen haben, was vorgetragen wird; sonst folgen Streiks und Tätlichkeiten gegen die Professoren. In den Volksschulen lehrt man eine religionslose Moral, auch die Abstammung vom Affen. Frauenrechtlerinnen durchziehen das Land und predigen unter dem Schlagwort Fortschritt freie Liebe und noch schamlosere Dinge. Mit der alten Sitte wird rücksichtslos aufgeräumt, die Freiheit der Einzelpersönlichkeit überstark betont, die Unterordnung der Frau unter den Mann und der Gehorsam der Kinder gegen die Eltern verspottet, die völlige Gleichheit der Geschlechter gefordert. Jungchinesische Damen studieren in Amerika, Frankreich und Moskau. Die Damenwelt kleidet sich nach neuester Pariser Mode, treibt Politik, besucht Theater und Kinos, raucht Zigaretten, tanzt und treibt Sport, Dinge, die noch vor zwanzig Jahren rein undenkbar waren. Die Witwe Sun Yat-sens hat den Ausspruch getan: Unsere Großmütter waren fünfhundert Jahre hinter den Frauen Amerikas zurück, aber unsere Töchter werden ihnen fünfzig Jahre voraus sein. In politischer Hinsicht begeisterte sich Jungchina für eine Volksherrschaft reinsten Wassers. Es schwärmte für die Verbrüderung der Völker. Eine Zeitlang spielte es, Sun Yat-sen an der Spitze, mit dem Bolschewismus. Als Feindin der Wissenschaft und des Fortschritts gilt vor allem die Religion. Sie wird deshalb von diesem revolutionären Geschlecht leidenschaftlich bekämpft. Zunächst der Konfuzianismus, dieses „alte Gerippe". Der „Feudalmensch" Konfuzius, der durch seine Morallehre den Geist in Fesseln schlug, wird der Lächerlichkeit preisgegeben. Aber auch das Christentum wird abgelehnt. Es erscheint mit dem Imperialismus, Militarismus und Kapitalismus verbündet. Mit seinen mittelalter-

lichen Dogmen stehe es in Widerspruch mit der Vernunft, der Wissenschaft und der Freiheit des Geistes.

Unter dem revolutionären Sturm ist manches gefallen, was zu fallen verdiente. Unvernünftige und grausame Sitten sind beseitigt, wie die Verkrüppelung der Füße. Auch die Aussetzung oder Tötung neugeborener Mädchen wird verschwinden. Aber das radikale Draufgängertum hat zugleich alles Wertvolle aus der Welt geschafft.

Der neue Geist beherrscht den größeren Teil der Gebildeten und Halbgebildeten. Noch gibt es Beamte der alten Schule, aber sie werden aussterben. Die ungebildeten Massen sind noch wenig berührt; aber sie haben nicht viel zu bedeuten, und der Geist des Umsturzes dringt schon in die Volksschulen ein. So wächst ein freigeistiges, pietätloses Geschlecht heran. Anerkennung verdient, daß es beginnt, patriotisch zu denken. Manche wollen bereits dem Vaterlande selbstlos und mit Opfern dienen. Aber bei den meisten, so scheint es, ist die Vaterlandsliebe noch etwas Äußerliches und würde unter schwerer Belastung wie ein Strohfeuer erlöschen. Es ist auch anzuerkennen, daß der Radikalismus seit einigen Jahren an Schärfe verliert; namentlich rückt man dem Kommunismus kräftig zu Leibe. Aber in der Hauptsache ist das Ziel dasselbe geblieben: nach völliger Zerstörung der alten Ordnung soll die entchristlichte Zivilisation des Westens und modernstes europäisch-amerikanisches Wesen an die Stelle des Alten treten. So will man groß und mächtig werden wie Europa und Amerika.

3.

Ein Fehler von so verhängnisvollen Auswirkungen — es handelt sich hier um fast ein Viertel der Menschheit — ist in der Geschichte noch nie begangen worden. Die Äußerlichkeiten einer landfremden Kultur ohne deren Grundlage und innern Kern wurden zu einem regelrechten Luftschloß zusammengefügt. Im Westen ist diese Kultur fest begründet. Die Staatswesen sind dort organisch gewachsen und haben die Probe ihrer Festigkeit bestanden. Die Staatslenker und Völker, wie große politische und weltanschauliche Unterschiede auch unter ihnen bestehen mögen, setzen sich doch solidarisch ein für die Größe des Vaterlandes. Die Gesellschaft und der Einzelmensch stehen noch wenigstens irgendwie auf der Grundlage des Christentums und leben in einer christlichen Atmosphäre. Somit bewahren sie noch viel von ihrer ursprünglichen Kraft und Gesundheit. Überall ist ein genügend starker christlicher Volkskern vorhanden, der stets neues Blut zuführt. Die europäische Menschheit ist eben in zweitausendjährigem Wachstum in gesunder Schule großgezogen worden. Auch wo eine Revolution die geradlinige Entwicklung störte, hat man doch nicht gewagt, restlos mit der Vergangenheit aufzuräumen. Sowjetrußland ist am weitesten gegangen; deswegen kann auch die neue Ordnung nicht von Dauer sein.

Im Gegensatz zu Europa will man in China einen glänzenden Bau errichten ohne eine Grundlage. Die alte ist zerschlagen, eine neue noch nicht geschaffen. Ein staatliches Zentrum, das einigermaßen Anerkennung findet, ist nicht vorhanden. Es fehlen alle Traditionen. Wo sind die patriotischen Führer, die dem Wohle des Vaterlandes ihre eigenen Interessen opfern?

Wie lange wird es dauern, bis die Massen so gründlich umgelernt haben, um ihr Volk und Vaterland zu lieben? Und wo ist die Religion, die allein den Staaten Festigkeit verleiht?

Man wird hier einwenden, Sun Yat-sen habe doch das Wertvolle im altchinesischen Wesen erhalten und somit auf der alten Grundlage das neue Gebäude aufrichten wollen. Er legt in seinem Werke „Die Lehre von den drei Grundrechten des Volkes" wirklich Gewicht auf die Erhaltung der chinesischen Moral: Pietät gegen die Eltern, Loyalität gegenüber dem Volke, Philanthropie. Die Freiheit des Volkes steht ihm höher als die Freiheit der Persönlichkeit. Er verurteilt den Marxismus und Kommunismus und hält sich frei von Angriffen auf die Religion. Seine Lehre enthält auch sonst manche gesunde Gedanken. Er war ein Patriot, dem das Wohl des Volkes, so wie er es verstand, über alles ging [1]. Aber Sun Yat-sen ist doch an erster Stelle für alles Unheil verantwortlich. Er hat die Grundlage der alten Ordnung, das mit religiösem Charakter umgebene Kaisertum, zerstört und die besten Überlieferungen abgebrochen. Er hat die Losung ausgegeben, reinen Tisch zu machen, „die Revolution zu Ende zu führen". Er liebäugelte mit dem Kommunismus und konnte die Geister, die er rief, dann nicht mehr bannen. Es hält schwer, an Altes anzuknüpfen, nachdem man zuerst alle Fäden abgeschnitten hat. In unglaublichem Optimismus meinte er, unvermittelt, ohne Erprobung, ohne allmähliche Erziehung des Volkes eine in der Studierstube erdachte ideale Staats- und Wirtschaftsordnung aufrichten zu können, und hoffte, daß alle Führer einmütig zusammenarbeiten würden. Er kann nicht als Schöpfer eines neuen Chinas gelten. Bei seinem Tode ließ er alles in voller Auflösung zurück.

Das neue China ist noch zu schaffen. Wird es gelingen, nachdem so unheilvolle Fehler begangen worden sind?

Eine schwierigere Aufgabe läßt sich kaum denken. Nur ein wahrhaft großer Mann wird das neue China aufbauen können, eine Napoleonsnatur von überlegener staatsmännischer und militärischer Begabung. Er muß gleichzeitig rücksichtsloser Diktator und Vater des gedrückten Volkes sein: ein Diktator, der die selbstsüchtigen Heerführer bezwingt, den Kommunismus und das Räubertum ausrottet und die zuchtlose Studentenschaft bändigt; ein Vater, dem sich die Loyalität des Volkes zuwenden kann. An Stelle des früheren Kaisers muß er den nationalen Mittelpunkt bilden. Auch Sun Yat-sens System sieht im Anfangsstadium der neuen Ordnung eine Diktatur vor, aber mehr die Diktatur des Kuomintang. Das erscheint verfehlt. China braucht einen überragenden Mann. Die Wiederherstellung der Ruhe und Ordnung muß die erste und wesentliche Aufgabe des Diktators sein. Was man gegenwärtig als wesentlich betrachtet: die Abschaffung der fremden Gerichtsbarkeit und die wirtschaftliche Selbständigkeit, ist von untergeordneter Bedeutung und wird sich von selbst ergeben, sobald einmal die Hauptaufgabe gelöst ist. Erst wenn dies geschehen, kann der Diktator an den Aufbau eines neuen Chinas denken. Da die „drei Grundrechte des Volkes" Sun Yat-sens nun einmal als der Inbegriff staatsmännischer Weisheit gelten und wirklich nichts anderes vorhanden ist,

[1] Vgl. P. M. D'Elia S. J., Le Triple Démisme de Suen Wen, Chang-hai 1929.

womit man beginnen könnte, kann man diese Lehre als Anfangsprogramm annehmen. In der Ausführung wird sie natürlich viele Abänderungen erfahren. Bis erst ein moderner Volksstaat erstehen kann, ist noch eine lange Erziehung erfordert; denn das Volk hat bisher nur demokratische Erfahrung im engen Rahmen der Gemeinde und Provinz.

Bis heute ist der ersehnte Retter noch nicht erschienen. Manche haben sich schon in der Rolle versucht, aber sie dachten doch vor allem an ihre eigene Erhebung. Das Nationalgefühl ist noch zu schwach, und es fehlen die Vorbilder. In letzter Zeit setzte man seine Hoffnung auf Chiang Kai-shek. Ob er sie erfüllen wird? Er hat zu viele Gegner.

So wird China voraussichtlich noch einen langen Leidensweg gehen müssen. Vorübergehende Perioden der Ruhe dürfen uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß auf allen Gebieten grundsätzlich Anarchie herrscht. Da aber heute die Vaterlandsliebe schon in vielen chinesischen Herzen erwacht ist und die Persönlichkeit sich freier entfalten kann, dürfen wir hoffen, daß dem Lande endlich ein großer Mann ersteht, und daß die Besseren des Volkes sich um ihn zusammenschließen, um dem unerträglichen allgemeinen Leid ein Ende zu bereiten. Ist einmal ein fester Kern gebildet, so wird sich das gequälte Volk bereitwillig dem Führer unterordnen.

Es bleibt dann unter den vielen Aufgaben vor allem eine wichtige zu lösen. Sun Yat-sen und die übrigen Revolutionsführer haben sich für den radikalen Laizismus im Staate erklärt. Sie sind darin Amerika und Frankreich gefolgt und glauben damit die Fortschrittlichkeit Chinas am besten zu bekunden. Die Ausschaltung der Religion aus der Schule ist zum Grundgesetz erhoben, dem sich auch die staatlich anerkannten Missionsschulen fügen müssen. Nun kann eine entchristlichte Volksgemeinschaft noch lange bestehen, weil sie aus christlichem Boden hervorgewachsen ist und noch christliche Überlieferungen besitzt. Aber eine neue Gemeinschaft wie das neue China, das mit seiner religiösen Überlieferung völlig gebrochen hat, kann ohne eine neue religiöse Grundlage nicht leben. Das fühlen auch viele Chinesen. Sie suchen wieder an die Vergangenheit anzuknüpfen. Manche wenden sich deshalb dem Buddhismus zu.

Besser wäre es sicher, wenn die großartige altchinesische Idee vom Himmelsherrn, der die Geschicke der Menschen lenkt und Urheber der sittlichen Ordnung ist, wieder in den Geistern lebendig würde. Das wäre ein reiner Theismus. Dann würde China auch die Seele der europäischen Kultur leichter entdecken. Das Christentum hat die Kultur des Westens belebt und so herrlich aufblühen lassen. Es schlummert auch in der entchristlichten Gesellschaft und verleiht ihr noch genügend Kraft und Leben. Wir denken hier nicht an das Scheinchristentum, das Sun Yat-sen und viele andere Führer des neuen Chinas in Amerika kennen lernten und annahmen, und das wenig mehr ist als veredeltes natürliches Menschentum, sondern an das dogmatische Christentum, das den Menschen innerlich umwandelt. Mit Recht betrachtet deshalb heute die christliche Mission China als ihr wichtigstes Arbeitsfeld und trägt sich mit großen Hoffnungen. Denn die religiöse Leere muß ausgefüllt werden, und viele einsichtige Chinesen erkennen, daß nur das Christentum dem großen modernisierten Volk dauernd Segen bringen wird.

Alfons Väth S. J.

Das Leiden im Weltplan

Wenn im katholischen Kirchenjahr die Fastenzeit anbricht, dann beginnt alljährlich die große geistige Wallfahrt nach Golgotha. Hoch aufgerichtet steht vor aller Blicken das Kreuz. Das heilige Banner, das vom Blute des Gotteslammes gerötet ist, zieht den Blick mit zwingender Gewalt an. Von ihm her dringt mit erschütternder Macht eine Sprache in die Tiefen der Seele. Schmerzvoll fühlt das Gewissen seine Schuld. Bei diesem Anblick, unter der Gewalt dieser Sprache wird sie ihm zur Last, die es länger nicht mehr tragen kann noch mag. Noch mehr wogt in der bewegten Seele. Die scheinbar untergehende Sonne sendet Strahlen aus, von denen das Herz schwillt und knospet. Diese Strahlen vertreiben den eisigen Sündenwinter und wecken den herrlichsten Gnadenfrühling. Die Seele hört von Sühne und Verzeihung. Sie hofft durch die Nacht ins Licht. Das Leben bezwingt den Tod. Unter Zittern und Beben gebiert es neu die dem Tode verfallene Erde, und unter brausendem Jubelgesang der Himmel ruft die mit Christus erstandene Kirche über die entsündigte Erde ihr siegverkündendes Alleluja. Auferstehung, neues Leben, übernatürliches Leben, ewiges Leben, das steht als erhofftes, verheißenes Ziel hinter dem Kreuz, und während der Blick auf das Kreuz gebannt ist, erklingt schon im Herzen die vertrauenweckende Stimme: Per crucem ad lucem, durch Leiden und Kreuz zur Herrlichkeit der Auferstehung. Das von der Kraft der göttlichen Liebessonne verwundete Herz ergießt seinen veredelnden und Freude weckenden Schmerz in dem Hymnus: O crux, ave, spes unica, hoc passionis tempore!

Wer die Fastenzeit im katholischen Kirchenjahr miterlebt und sinnvoll mitfeiert, der wird es gewahr, daß das Leiden im Weltplan an entscheidender Stelle steht. Die Liturgie zeigt es ihm, die nie eine solche Kraft entfaltet wie in der Leidenswoche und der ihr folgenden Auferstehungsfeier. Die Strenge der kirchlichen Disziplin vertieft den Eindruck, indem sie, trotz aller Nachsicht mit der Schwäche des neuzeitlichen Menschen, von der Forderung des Bußgeistes und der Bußübung nicht abgehen will. Die private Andacht der Gläubigen fühlt sich von selbst zum Leiden Christi als zum zentralen Gegenstand besonderer Verehrung hingezogen und zum Mitleiden mit Christus gedrängt. Aus franziskanischer Frömmigkeit entstand jene Gebetsart, die dem echt katholischen Empfinden in der Fastenzeit vielleicht am meisten entspricht, die Kreuzwegandacht. Durch Vereinigung von Handlung, Betrachtung und Gespräch (mündlichem Gebet) in der Gebetsform und durch die Vergegenwärtigung der Leidensgeheimnisse als Gebetsinhalt führt sie zur lebendigsten Teilnahme am Leiden des Herrn, zur Umformung des innern Menschen in Christus[1].

Für kirchliches Leben und katholische Frömmigkeit ist somit das Leid der tiefe Schatten, der allerwärts das helle Licht begleitet, und der auf den Weg des Erdenpilgers fällt, bevor ihm der Glanz des Verklärungslichtes erstrahlen kann. Neben dem stets drängenden: „Wirket, solange es Tag ist“ (vgl. Joh. 9, 4), steht das andere: „Jetzt freue ich mich im Leiden für euch und ergänze

[1] Vgl. des Verfassers Büchlein: „Betrachtende Kreuzwegandacht“ S. 9 ff.

an meinem Fleische, was den Leiden Christi noch fehlt" (Kol. 1, 24), und nach göttlicher Belehrung kann die Kraft zum Wirken nur durch die Macht des Leidens vollendet werden: „Meine Gnade genügt dir; denn in der Schwachheit kommt die Kraft zur Vollendung" (2 Kor. 12, 9).

Es ist das Verdienst eines eben erschienenen Buches[1], diesen christlichen Grundgedanken in seiner umfassenden Bedeutung aufzuhellen und seine Fruchtbarkeit zur Lösung der tiefsten weltanschaulichen und religiösen Fragen auszuwerten. Die Leiden erscheinen uns gewöhnlich als die Nacht des Lebens; ihr Dasein, ihre Zulassung vonseiten Gottes dünkt uns das Kreuz unseres Denkens zu sein. Dieses Buch ist auf eine andere Melodie gestimmt: Es will das Hohe Lied der Leiden singen; es will die Leiden als Bedingung des wahrhaft Guten in der Schöpfung und als dessen Vollendung verstanden wissen. Es wagt sogar die Behauptung, daß unsere Welt gerade wegen der in ihr sich findenden Leiden die relativ beste sei (508 ff.). Wen eine weniger frohe Leidensstimmung erfüllt, den wird es reizen, dieses eigenartige Buch zu lesen; er wird oft finden, daß ihm der Verfasser widerspricht, und er wird selber oft widersprechen; aber die Eigenart der Gedanken wird seinen Geist befruchten, und vieles wird ihn erfreuen, vieles trösten und belehren, manchmal auch dort, wo er widersprechen muß. Seiner Form nach ist das Buch ideen- und bilderreich; es weiß durch kühne Gegensätze und pointierte Kontraste starke Wirkungen zu erzielen, ist aber gänzlich frei von der Zerrissenheit und Nervosität moderner Darstellung. Zuweilen ist die Darstellung zu rhetorisch; sie vermag nicht immer durch Schlüssigkeit der Argumente zu überzeugen, aber es liegt eine wohltuende Güte über dem Ganzen ausgebreitet. Es ist ein mit der kirchlichen Wissenschaft vertrautes, aber stark eigenartiges, mit Ehrfurcht und Andacht verbundenes Grübeln. Die Originalität offenbart ihre Vorzüge in vielen glücklichen Prägungen, führt aber auch zu Sondermeinungen, die man zuweilen als sonderbar empfindet. Methodisch gesehen hat die Spekulation zu sehr das Übergewicht über die positiven Glaubensquellen, während anderseits Privatoffenbarungen zu hohe Bedeutung erlangen. Zuweilen spielen auch veraltete kosmologische Anschauungen und mit ihnen zusammenhängende theologische Lehrmeinungen eine unglückliche Rolle. Der Verfasser verbirgt sich hinter einem Pseudonym, das seine friedlich-vermittelnde Haltung gegenüber der thomistischen und der molinistischen Schule in eigenartig betonter Weise hervorhebt. Die Vermittlung betrifft jedoch nur die Frage des Zusammenwirkens von Schöpfer und Geschöpf im freien Akt des Geschöpfes, nicht das göttliche Vorherwissen der zukünftigen freien Akte des Geschöpfes und nicht die Vorherbestimmung. Als Ganzes charakterisiert sich darum das umfangreiche Buch als ein Werk, dem sich die Aufmerksamkeit aller zuwenden sollte, die durch Beruf oder Neigung sich zum tieferen Erfassen der religiösen Probleme hingezogen fühlen.

Den Leser dieser Zeitschrift dürften vor allem drei Fragen fesseln, die sachlich in den drei Hauptteilen des Buches behandelt werden:

---

[1] Thomas Molina, Das Leiden im Weltplan. Lösung tiefster Menschheitsfragen. gr. 8° (570 S.) Innsbruck-Wien-München (o. J., [1929]), Verlagsanstalt Tyrolia. Brosch. *M* 13.—, in Leinw. 15.—

1. Wie können Leiden die Quelle des höchsten geschöpflichen Gutseins werden, und wie muß dementsprechend das Zusammenwirken Gottes mit dem Geschöpfe in dessen freien Akten sein, durch die das Gutsein verwirklicht wird?
2. Welchen Sinn und welche Bedeutung gewinnt unter Voraussetzung der Antwort auf die erste Frage das Leiden Christi?
3. Welchen Sinn und welche Bedeutung haben nach Beantwortung beider Fragen unsere Leiden?

1.

Was versteht Thomas Molina unter Leiden? Er faßt den Begriff im weitesten Sinne und versteht darunter jedes Fehlen wunschlosen Glückes. „In engerem Sinne pflegt der Sprachgebrauch bloß die größeren und fühlbareren Entbehrungen des wunschlosen Glückes ‚Leiden' zu nennen. Doch hindert wohl nichts, den Ausdruck ‚Leiden' auch auf die kleineren und weniger fühlbaren Entbehrungen wunschlosen Glückes auszudehnen" (8). Er beruft sich auf die Bedeutung, die „leiden" für den Grammatiker in dem Ausdruck „Leideform" oder „Passiv" hat. Diese in der Sprache sich spiegelnde Korrelativität von Leiden und Tun findet ihre tiefgreifendste Anwendung in der Beurteilung alles geschöpflichen Tuns als Leidens. Denn alles Geschöpfliche ist nicht nur einstmals erschaffen worden, sondern wird auch beständig von Gott erhalten, und darum ist sein Tun eher ein Leiden, ein von Gott her Bewegtwerden, als ein Tun, ein Bewegen. Wie ein bewegter Wagen tätig zu sein scheint, in Wirklichkeit aber sich leidend verhält, insofern er vom Pferde bewegt wird, so scheint das Geschöpf selbst tätig zu sein, verhält sich aber in Wirklichkeit leidend, da es von Gott zu seiner Tätigkeit bewegt wird (104 f.); „... der Fachmann weiß trotz allen Scheines, daß z. B. die Riesentätigkeit einer Lokomotive im Grunde nichts anderes als ein Riesenleiden ist. Denn die Lokomotive bewegt nicht eigentlich sich, sondern wird von der Kohle bewegt". Auf dem Umwege über Erschaffung und Erhaltung der Geschöpfe gelangt unsere Erkenntnis zu der Überzeugung, „daß Geschöpfe, die nicht nur einst erschaffen wurden, sondern seitdem beständig erhalten, d. h. ähnlich wie der Strahl immer von neuem erschaffen werden müssen, in und zu allen ihren ureigensten Akten, Lebensakten und freien Lebensakten, von der ersten Ursache ebenso wahr getragen und befördert, in einem Worte, bewegt werden müssen wie der Wagen oder die Lokomotive von Pferd oder Kohle" (105).

Damit hat Thomas Molina eine doppelte Bestimmung des Begriffs „Leiden im weitesten Sinne" gegeben: eine psychologische, nämlich „Fehlen von völlig wunschlosem Glück", und eine metaphysische, nämlich „Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer, gemäß deren das Tun und Bewegen des Geschöpfes richtiger ein Leiden und Bewegtwerden durch den Schöpfer ist". Wenn er den Ausdruck auch nicht gebraucht, so ist doch diese letztere Abhängigkeit nichts anderes als die geschöpfliche Abalëität, die die Analogie im Sein und Handeln zwischen Schöpfer und Geschöpf begründet. Diese weite Begriffsbestimmung setzt das Leidensproblem in Verbindung mit den tiefsten Fragen der religiösen und der philosophischen Spekulation.

Um Sinn und Wert der Leiden zu ergründen, sollen wir auf ihren Zweck achten, den sie nach Gottes Schöpferabsichten im Weltplan haben. Leiden im

weitesten Sinne sind nicht allererst durch die Sünde gekommen und dienen nicht allein und nicht einmal in erster Linie der Sühnung der Sünde. Leiden, d. h. Fehlen von wunschlosem Glück, waren schon im Paradiese vor der Sünde und selbst im Vorhof des Himmels bei der geprüften Engelwelt. Menschen und Engel sündigten, weil ihnen wunschloses Glück fehlte, und so kann man mit Recht sagen, daß alle Sünde ohne Ausnahme durch Leiden kam, nicht, daß alles Leid ohne Ausnahme durch Sünde kam. Leiden gehören ursprünglich zum Weltenplan, und darum muß ihr Hauptzweck unabhängig von der Sünde sein, da diese nicht ursprünglich zum Weltenplan gehört. Der höchste Zweck, dem alles Geschöpfliche dient, ist die Verherrlichung Gottes, und diesem höchsten Zweck müssen auch die Leiden dienen. „Diesem Zweck der Verherrlichung Gottes dienen die Leiden nicht wie alles andere, sondern mehr als alles andere. Denn an Gott glauben, auf Gott hoffen, Gott lieben, Gott anbeten, Gott danken, Gott loben, Gott gehorchen sind lauter Arten der Verherrlichung Gottes. Aber wir übertreffen sie alle, wenn wir für Gott leiden. Oder wahrer, wenn wir sie alle in Leiden üben: von Zweifeln gequält, dennoch glauben, in drückender Not dennoch hoffen, von Gottes Hand gezüchtigt, dennoch lieben, auf den Trümmern unseres Glückes dennoch anbetend niederknien, wie Job, von Haus und Hof vertrieben, dennoch danken, wie die heiligen Martyrer aufs Rad gespannt, dennoch loben, wie der Martyrerkönig bis in den Tod gehorchen“ (9). Die schöne Stelle hat vollkommen recht; nur wäre genauer zu sagen, daß die Leiden nicht mehr *als* alles andere Gott verherrlichen, sondern daß sie allen Arten der Verherrlichung Gottes ein Mehr, einen höheren Grad verleihen.

Einen weiteren Vorzug der Leiden findet Thomas Molina in der Rolle, die sie zu unsern Gunsten bei den guten Werken spielen: sie verleihen nämlich unsern guten Werken ihre *Verdienstlichkeit*. Die größten Werke der Verherrlichung Gottes im Himmel sind ohne Verdienstlichkeit, unsere Werke auf Erden können verdienstlich sein. Woher kommt der Unterschied? Verfasser glaubt alle andern Gründe, die erdacht wurden, ausschließen und die Behauptung als sicher erweisen zu können, daß die Leiden unsern guten Werken den innern Wert verleihen, der auf Verdienst Anspruch hat. Mag er damit auch nicht recht haben, schön und wahr sind die Worte, mit denen er den Vorzug der irdischen guten Werke vor den himmlischen preist: „Mögen also auch die Himmelswerke wie Rosen und Lilien und Ranken so schön und unsre Erdenwerke äußerlich so häßlich wie eine abgenutzte Banknote sein: die Blumen des Himmels haben keine Kaufkraft, die Banknoten unserer Erdenwerke haben Kaufkraft genug, den ganzen Himmel zu kaufen.“ „O arme Erde, wie bist du so reich! Den ganzen Himmel kaufst du mit einem einzigen guten Werke auf!“ „O, hinter Toren liegen diese Schätze wahrlich nicht! Diese Schätze erfüllen die Welt bis unter unsere Augen so dicht, daß uns die Augen oft vor Tränen übergehen. Die Leiden sind es“ (14 f.).

Die theologische Exaktheit erfordert freilich die kritische Bemerkung, daß Gott auch ohne Verdienst Himmelsseligkeit schenken kann, wenn er es tun will, und daß Leiden an sich nicht hinreichend wären, die übernatürliche Seligkeit zu verdienen, wenn nicht durch das übernatürliche Geschenk der göttlichen Gnade ihr Wert über alle Grenzen des Menschlichen hinaus gesteigert würde.

Die Banknoten der Erdenwerke hätten keine Kaufkraft, wenn sie ihnen nicht durch göttliches Siegel verliehen wäre.

Tiefere Untersuchung der Verdienstlichkeit unserer guten Werke zeigt die Verbindung auf, in der unsere Freiheit mit dem Leiden steht. Es ist ein Axiom allen Rechtsempfindens, daß nur die freie Tat verdienstlich sein kann. Was einer mit Notwendigkeit tut, gar nicht lassen oder anders tun kann, das kann ihm mit Recht weder Lob noch Tadel, weder Lohn noch Strafe eintragen; er ist dafür nicht verantwortlich. Wenn es sich um Verdienst vor Gott handelt, so kommt noch ein Grund hinzu, der die Freiheit als Voraussetzung des Verdienstes fordert: die Allursächlichkeit Gottes. Was mit Naturnotwendigkeit geschieht, das geht in der Weise auf Gott als Urheber und Ordner des Naturgeschehens zurück, daß er allein dafür verantwortlich ist. Kein Geschöpf kann ihm gegenüber, auf ein solches Werk deutend, sagen: Das ist mein eigenes Werk; ich habe es für dich getan. Denn es ist ganz Gottes Werk, ganz sein eigen. Ein solches Werk kann nie von einem Geschöpfe Gott angeboten werden als Entgelt für zu beanspruchenden Lohn. Denn als Entgelt kann nur dienen, was dem Geber, nicht aber dem Empfänger eigen ist. Verdienst vor Gott kann das Geschöpf also nur haben, wenn es Werke aufweisen kann, die ihm auch Gott gegenüber eigen sind. Solche Werke sind die freien Werke, die das freie Geschöpf auf Grund eigener Selbstbestimmung tun oder auch lassen kann, die also in diesem Sinne ganz von ihm abhängen, ganz sein eigen sind.

Thomas Molina wagt nun die Behauptung, solche Freiheit sei nicht möglich ohne Leiden. Er sucht sie etwa durch folgenden Schluß zu beweisen: Frei und verdienstlich ist das Gute nur, wenn der Handelnde auch das Gegenteil, das Böse, tun kann. Das Böse aber ist nur möglich durch Leiden. Also kann das Gute nur durch Leiden frei und verdienstlich sein.

Der Begriff „das Böse" ist hier im weitesten Sinne verstanden. Damit ist nicht bloß das eigentlich Sündhafte gemeint, sondern auch das minder Gute, wo das Bessere möglich wäre und zur Wahl steht, z. B. das Almosen von einer Mark, wo ein Almosen von zehn Mark möglich wäre. Also jede für die Vollkommenheit des Guten belangvolle Wahl, aber auch sie allein, könnte nach dem Obersatze des Schlusses frei und verdienstlich sein. Zum Beweise des Untersatzes, daß die Quelle alles (sittlich) Bösen das (physische) Leiden ist, beruft sich Thomas Molina zunächst auf die Heilige Schrift: „Nur so werden wir nämlich das Wort der Heiligen Schrift verstehen: ‚Wenn die Begierlichkeit', oder einfacher, wenn der begehrliche Wille ‚empfangen hat, so gebiert er die Sünde'" (Jak. 1, 15). Als Vernunftbegründung wird hinzugefügt, in wunschlosem Glück fehle jeder Anreiz zum Bösen: „Oder wo wäre der Anreiz zu irgend einer Sünde im wunschlosen Glück? Und doch ist ohne diesen Anreiz eine Sünde so unmöglich wie eine Frucht ohne Befruchtung" (18). Allein jenes Schriftwort gilt sicher nur vom sittlich Bösen im engeren Sinne, und es ist kein Grund ersichtlich, warum wunschlos Glückliche nicht frei ein weniger vollkommenes, aber ganz gutes Werk wählen sollten, wie auch Gott nicht notwendig die beste Welt schaffen und stets die größtmöglichen Gnaden spenden muß. Dabei bleibt immerhin bestehen, daß tatsächlich für uns wohl immer unerfüllte Wünsche der Anreiz zur Sünde sind. Wenn

darum auch die Leiden nicht einfachhin die Freiheit zum Guten ermöglichen, sie im Gegenteil vielleicht sogar erschweren, so erhöhen sie doch die Verdienstmöglichkeit des Guten.

Die Frage nach der Vereinbarkeit der Allursächlichkeit Gottes mit unserem Eigentumsrecht an unsern guten Werken gibt Thomas Molina Anlaß, sich mit der thomistisch-molinistischen Kontroverse zu befassen und die in seiner Freiheitslehre begründete Vermittlung vorzulegen.

In Bestimmung des Wesens der Freiheit polemisiert er zunächst gegen die ‚landläufige' Definition der Willensfreiheit, als ob sie die Annahme aufnötige, die Willensfreiheit sei ein Hemmungsvermögen, während sie eine Erektionskraft ist, die Kraft nämlich, auf den leisesten Antrieb hin sich zum Handeln aufzuraffen. Tatsächlich ist die positive Auffassung der Willensfreiheit als Selbstbestimmung nach Selbstbesinnung die in der Scholastik traditionelle, während die nähere Bestimmung der Freiheit bei Thomas Molina sie ins Negative verlegt. Er sagt uns zwar zunächst: „Jeder freie Akt kommt wesentlich nur durch Addition zweier Kräfte zustande: das Objekt zieht; soweit aber das Objekt nicht genügend zieht, um den Willen in Bewegung zu setzen, muß der Wille durch seine Erektionskraft ersetzen, was der Anziehungskraft des Objektes fehlt" (50); aber dann stellt er als Hauptthese den Satz auf: Das freie Gute ist nur in negativem Sinne von den Geschöpfen gewirkt, insofern sie ihre Freiheit zum entgegengesetzten Bösen, durch die sie das Gute hindern könnten, nicht gebrauchen. „Gott wirkt das Gute durch die Geschöpfe. Die unfreien Geschöpfe können es nicht verhindern. Daher ist das unfreie Gute nur aus Gott und in keiner Weise aus den Geschöpfen. Die freien, und zwar zum Bösen freien Geschöpfe könnten es kraft eben ihrer Freiheit zum Bösen hindern. Sie tun es nicht, enthalten sich also des Gebrauchs ihrer Freiheit zum Bösen und werden durch diese rein negative Enthaltung vom Gebrauch ihrer Freiheit zum Bösen ebenso rein negative Quellen des Guten, das Gott durch sie positiv wirkt, wie Gott positive Quelle des Guten ist. Denn nun ist das Gute nicht mehr bloß aus Gott, es ist in einem wahren, wenn auch rein negativen Sinne aus ihnen" (20).

Wegen der Bedeutung, die Thomas Molina seiner Erklärung der Freiheit als negativer Ursächlichkeit beimißt, sollen seine Hauptbeweise hier wenigstens kurz erwähnt und gewürdigt werden. Der erste Beweis schließt etwa so: Das formell Freiheit Bewirkende ist nicht das Ding oder Gedankending, das ich wähle, sondern sein kontradiktorisches Gegenteil, das ich in der Wahl ausschließe. Nun aber ist dieses etwas Negatives, bloß die Minusseite des positiven Aktes. Also ist das formell Freiheit Bewirkende in aller Freiheit, selbst bei Gott, immer etwas Negatives. — Der Beweis schließt nicht, weil das namhaft gemachte Gedankending nicht Ursache der Freiheit, sondern sein Vorhandensein nur Bedingung zur Betätigung der freien Ursache ist. — Der zweite Hauptbeweis will nur für geschöpfliche Freiheit gelten. Er schließt etwa so: Das Geschöpf kann nur Negatives verursachen, da Gott Allursache ist. Nun aber ist das Geschöpf, sicher in der Wahl des Bösen, Ursache des formell Freien. Also ist dieses etwas Negatives. — In diesem Schluß ist der Obersatz falsch. Die Allursächlichkeit Gottes schließt positive geschöpfliche Ur-

sächlichkeit ebensowenig aus, wie die unendliche Fülle des göttlichen Seins es ausschließt, daß die Geschöpfe wirklich und positiv Sein haben. Agere sequitur esse, wie das Sein, so das Wirken. Wie das geschöpfliche Sein dem göttlichen nur analog ist, so auch ist das geschöpfliche Verursachen dem göttlichen nicht gleich, aber analog, und Gott ist Ursache auch des Ursachesseins des Geschöpfes.

Der Gegenbeweis liegt etwa in Folgendem: Wenn der Wille nur durch negative Enthaltung vom Gegenteil des Gewählten frei wäre, so fehlte ihm die positive Erektionskraft, durch die er sich zur gewählten Tat aufrichtet. Diese Erektionskraft wäre Gott ganz allein zuzuschreiben, da sie ja positive Kausalität wäre. Der Wille wäre in seiner freien Wahl rein passiv indifferent. Es bestände kein Unterschied zwischen ihm und etwa einem Stück Eisen, das von Gott sowohl in ein Stück Gold als auch in ein Stück Silber verwandelt werden könnte; wenn es nun in Gold verwandelt würde, könnte man doch nicht sagen, es habe sich frei verwandelt, weil es auch in Silber hätte verwandelt werden können. Wenn der Wille frei sein soll, so muß er aktiv indifferent sein; es muß in ihm die Fähigkeit sein, sich zu dem einen oder zu dem andern Teil der Wahl aufzurichten.

Mit der Lehre von dem bloß negativen Charakter der Freiheit fällt auch die Vermittlung zwischen Thomismus und Molinismus, die ganz auf ihr aufgebaut ist. Thomas Molina sieht den gemeinsamen Irrtum beider Schulen darin, daß sie die Einleitung des freien Aktes in eine positive Zustimmung legen. Die Thomisten, meint er, geben dieses Positive Gott allein, und dann ist es um die Freiheit geschehen; die Molinisten teilen es wenigstens in etwa dem Geschöpfe allein zu, und dann ist es um die Allursächlichkeit Gottes geschehen. Ist aber das formell Freiheit Bewirkende etwas Negatives, so kann es vom Geschöpf allein ausgehen, ohne daß Gott seine Allursächlichkeit verliert; denn das Negative ist kein Sein. — Die salomonische Lösung scheitert daran, daß Freiheit nicht etwas bloß Negatives sein kann. Daß auch etwas Negatives zur Freiheit gehört, nämlich das freie Nichtwählen des einen Gliedes, ist Thomisten und Molinisten bekannt; aber sie sehen außerdem, daß ein Sichselbstbestimmenkönnen mehr ist als Unterlassen der Wahl des entgegengesetzten Wahlgliedes. Das Unterlassen des einen geschieht im freien Akt nicht einfachhin durch nichts, sondern wie Thomas Molina selbst vorhin der Scholastik gegenüber besonders betonen zu müssen meinte, durch ein positives Sichaufraffen zum andern. Wie Gott in einer für uns nicht verständlichen Weise Schöpfer des neben seinem unendlichen Sein bestehenden positiven Seins der Geschöpfe ist, so ist er auch in einer uns unbegreiflichen Weise Ursache der freien Ursächlichkeit der freien Geschöpfe.

Man wird jedoch darin Thomas Molina zustimmen, daß das formell Böse im freien Akt als etwas Negatives anzusehen ist; es ist ja nur das Fehlen der rechten Ordnung, einer Ordnung, die pflichtmäßig dasein müßte. Mit Erhebung und Trost wird man die Ausführungen lesen, in denen er die Vorzüge preist, die menschlicher Heiligkeit gerade deswegen eigen sind, weil sie in Leid und Kampf bewährt wird. Gott selbst preist diese Heiligkeit: „Wer erprobt ist, dem wird ewiger Ruhm: er konnte sündigen, und hat nicht gesündigt, Böses tun, und hat es nicht getan“ (Sir. 31, 10). Dieser Ruhm kommt selbst der

Heiligkeit Gottes nicht zu, und so übertrifft sich gewissermaßen und in einer Art (nicht einfachhin) Gott selbst in der Heiligkeit seines Geschöpfes, und die Möglichkeit zu dieser eigenartigen, Gott selbst in all seiner Vollkommenheit nicht möglichen Heiligkeit ist für das Geschöpf geschaffen durch die Leiden. Gott würde „alle Qualen der Hölle dulden, um seine Heiligkeit zu bewähren. Aber nur wir bewähren die unsrige wirklich", oder richtiger „Gott hat seine Heiligkeit in uns bewährt. Aber selbst so bleibt ein Rest zu unsern Gunsten, so daß wir ein Recht haben, uns in etwa selbst Gott gegenüber mit dem Apostel unserer Trübsal zu erfreuen, weil ‚wir wissen, daß Trübsal Geduld bewirkt, Geduld Bewährung, Bewährung aber Hoffnung, und die Hoffnung nicht zuschanden macht' (Röm. 5, 3), sondern zu einem Throne führt, den, besäße ihn Gott nicht von Natur, ihm alle seine Heiligkeit nicht hätte verdienen können!" (82.) Denn Gott als Gott kann nicht geprüft und darum auch nicht bewährt werden; er kann nicht dienen und darum auch nicht verdienen; von Natur aus ist er unendlich heiliger, als wir es durch Verdienst je werden können.

2.

Was Gott als Gott nicht konnte, das ward ihm möglich, als er Mensch ward, und was er da an kampf- und leiderprobter Heiligkeit sein eigen machte, das ist des Staunens wert und muß uns den Wert der Leiden im höchsten Maße schätzen lehren.

Gottes Sohn hat sich erniedrigt, die ganze Schwäche und Leidensfähigkeit der menschlichen Natur anzunehmen. Er ist uns in allem gleich geworden; nur war er ohne Sünde, nicht aber ohne Versuchung zur Sünde (Hebr. 2, 16 f.; 4, 15). Tatsächlich wurde er nach den Berichten der Evangelien versucht (Matth. 4, 1—11. Mark. 1, 12 f. Luk. 4, 1—13). Darum schreibt der Apostel im Hebräerbrief (2, 18) uns das tröstende Wort: „Da er selbst gelitten hat und versucht wurde, kann er denen helfen, die versucht werden."

Wenn die Versuchungen Jesu und die ihn verpflichtenden Gebote ihren ganzen sinnvollen Ernst haben sollten, so mußte er auch die Freiheit zum Bösen in einem wirklichen Sinne besitzen. Durch diese Freiheit ist er uns erst ganz gleich geworden. Durch sie ist er erst fähig, uns in Überwindung der Versuchungen, im Kampf um die Bewährung als Vorbild zu dienen. Auf ihr baut sich seine erhabene erworbene, verdienstvolle Heiligkeit auf. Thomas Molina schreibt darüber: „Die menschliche Freiheit Christi zum Bösen bildet nämlich die Basis, auf der sich die ganz eigenartige Heiligkeit des Gottmenschen zu schier unsagbar kühner Höhe erhebt. Dagegen versinkt Christi Heiligkeit zu einer Heiligkeit ohne Kampf und darum ohne Sieg, ja ohne Verdienst, wenn man ihrer Trägerin, der gottmenschlichen Person Christi, diese Freiheit zum Bösen abspricht" (244). „Nichts ist klarer als der allgemein anerkannte Grundsatz: Alles Menschliche, soweit es mit dem Göttlichen in Christus vereinbar ist, darf nicht nur, sondern muß Christus zugesprochen werden.... Wohlan, welches ist jenes mit der Gottheit Christi vereinbare Maß der seiner Menschheit an sich eigenen Freiheit zum Bösen? Darauf lautet die Antwort: Das Vollmaß menschlicher Freiheit zum Bösen innerhalb, das Vollmaß göttlicher Unfreiheit zum Bösen außerhalb der mensch-

lichen Natur" (245). Die äußere, d. h. von der Gottheit herkommende, Unfreiheit zum Bösen zerstörte die innere, d. h. von der menschlichen Natur herkommende, Freiheit zum Bösen nicht. Sie störte sie nicht einmal; denn die menschliche Natur Christi war von der göttlichen nicht sklavisch gefesselt, sondern nur väterlich überwacht und unterstützt (246). Im Gegensatz zu der Lehre fast aller Theologen und zum Nachteil für das Urteil über die innere Unsündlichkeit Christi bleibt hier die innerste Verbindung der menschlichen Natur Christi mit der zweiten göttlichen Person unbeachtet. Diese Verbindung ist eine derartige, daß die göttliche Person der verantwortliche Urheber auch der menschlichen Handlungen Christi ist. Da es aber widerspruchsvoll ist, daß eine göttliche Person sündige, so kann es gar nicht dahin kommen, daß die menschliche Natur Christi sündige, und der Grund dafür liegt in der innersten (hypostatischen) Verbindung der menschlichen Natur Christi mit der zweiten Person in der Gottheit.

Auf seinem theologischen Fundament aufbauend, gelangt Thomas Molina zu Anschauungen, die für den von Leid und Versuchungen gequälten Christen außerordentlich tröstlich sind und die, soweit sie sich als wahr verteidigen lassen, die höchste Beachtung verdienen. Er wagt die Behauptung: Jesu Leben war das leidvollste und versuchteste. Was das überragend große Maß der Leiden angeht, weiß er sich in Einklang mit der sichern Lehre der Gottesgelehrten. Für die große Zahl und Schwere der Versuchungen besteht eine derartige übereinstimmende Lehre nicht. Es steht ihr im Gegenteil die Tatsache entgegen, daß die innere Quelle der Versuchungen, die böse Begierlichkeit, in Christus sicher fehlte. Thomas Molina muß darum dem Teufel die Veranlassung der vielen Versuchungen zuschreiben, die er im Leben Jesu glaubt annehmen zu sollen. Er läßt die Schwierigkeiten noch vermehrt werden durch Mangel an Gnaden des Beistandes. „Noch auf eine zweite Art wurde die fehlende Begierlichkeit in Christus mehr als kompensiert. Denn bedeutungsvoll für die Schwere eines Kampfes ist nicht bloß die Furchtbarkeit eines Gegners, sondern auch die Stärke der eigenen Truppen. Dazu gehören in unserem Falle die Gnaden des Beistandes. Nun aber gilt für das Maß der Gnaden des Beistandes das folgende Paradox: Kein Mensch war ärmer an Gnaden des Beistandes als der Gottmensch, der an allen andern Gnaden, insbesondere auch an heiligmachender Gnade am reichsten war. Denn alle andern Arten von Gnade ehren den Besitzer, die Gnaden des Beistandes aber gleichen Krücken. Jene mehren das Verdienst, diese mindern es. Denn je größer der fremde Beistand, um so geringer die eigene Leistung" (259). Das Prinzip von der verdienstmindernden Wirkung der Gnaden des Beistandes, das hier aufgestellt wird, ist trügerisch. Zwar ist es wahr, daß ich von einer erfolgten Leistung der einen Kraft um so weniger zuteilen kann, je mehr ich der andern zuerkannte; aber wenn der Mensch vor der Tat steht, so wird er nicht um so weniger seine eigene Kraft anspornen, je mehr Gnade er erhält, sondern im Gegenteil zu um so größerem Eifer und um so größerer Anstrengung der eigenen Kräfte angespornt werden, und die Leistung wird dann aus doppeltem Grunde größer werden, einmal wegen der größeren Gnade und dann auch wegen der größeren eigenen Anstrengung. Deswegen können wir nicht behaupten, daß Jesu Leben das an Gnaden des Beistandes ärmste war, und es

gibt keinen hinreichenden Grund zu der Annahme, daß es das versuchteste war; aber daß es das leidvollste war, ist sicher.

Es liegt ganz in der Ideenrichtung unseres Buches, daß es die Vorzüge der in Leid und Versuchung erprobten Heiligkeit Christi bis zum höchsten Gipfel des Lobes und der Bewunderung erhebt. Nicht unsertwegen allein hat Christus gelebt und gelitten. Unsere Erlösung war nur ein untergeordneter Zweck seines Lebens und Leidens. Wir sind Christi wegen da, nicht umgekehrt. Der erste Zweck seines Lebens und Leidens war selbstverständlich der allen Geschöpfen gemeinsame Zweck: Verherrlichung Gottes, der zweite Hauptzweck aber war Selbstheiligung Christi (235). Christus besaß eine doppelte menschliche Heiligkeit, die anerschaffene, die Heiligkeit der Krippe, und die erworbene, die ihm wegen seiner in Leid und Versuchung erworbenen Verdienste und erprobten Tugenden zukam. Die anerschaffene war ein Vollmaß menschlicher Heiligkeit, das durch die späteren Verdienste nicht vermehrt wurde, aber auf neue Titel hin in einem neuen Sinn ihm zu eigen ward (267 ff.). „Das Christkindlein auf dem Stroh der Krippe und der Hohepriester an den Nägeln des Kreuzes unterscheiden sich durch keinen Grad der Heiligkeit selbst. Aber sie unterscheiden sich unendlich durch den doppelten Besitztitel, den die Heiligkeit am Kreuze vor der Heiligkeit in der Krippe voraus hat.... Waren nicht so viele Besitztitel vorhanden, als Tugendakte vorangegangen waren? Denn jeder dieser Tugendakte war von unendlicher Heiligkeit und darum Volltitel auf die ganze Heiligkeit Christi, die infolgedessen den sterbenden Sieger auf Golgatha mit einer Glorie umgibt, daß sogar die Krippe, welche einst das ganze Weltall an Heiligkeit überstrahlte, nun ihrerseits ebenso überstrahlt neben dem Kreuze steht" (271). Die menschlichen Akte Christi haben unendlichen Wert, weil sie von der göttlichen Person ausgehen (277). Wenn schon von unserer endlichen Heiligkeit gesagt werden konnte, daß Gott durch sie, weil sie kampferprobt und verdienstvoll ist, in etwa seine göttliche Heiligkeit in endlichem Maße übertroffen hat, so muß nun gesagt werden, daß er durch die erworbene Heiligkeit Christi seine göttliche Heiligkeit in etwa unendlich übertroffen hat. „Gott entdeckte gleichsam beim Erschaffen, daß er sich selber in etwa übertroffen hatte. Ja, fast hätte er erschrecken mögen. Denn sogar auf moralischem Gebiete hatte er sich in Geschöpfen, die das Gute frei tun, für das Gute mit Versuchungen kämpfen, Opfer bringen und selbst unter den ausgesuchtesten Qualen sterben, in etwa übertroffen. Ein heiliger Wetteifer erfaßte ihn, nach Menschenart zu reden. So sollte denn er allein das Gute, als solches, nie frei tun (sic!)? Mit keiner einzigen Versuchung ringen? Kein Opfer bringen, um seine Heiligkeit zu beweisen? Die Menschwerdung ward beschlossen.... Ja, damit nichts fehle, um die Heiligkeit Christi desto höher über alle andere geschöpfliche Heiligkeit emporzutragen, wurden die schrecklichsten Leiden und die schwersten Versuchungen auf seinen Lebensweg gestellt. Und siehe: Gott, der sich bisher im kleinsten Heiligen in etwa übertroffen hatte, stieg mit einem Male einem Meteore gleich über alle Heiligkeit der Geschöpfe empor und übertraf in der erworbenen menschlichen Heiligkeit Christi seine göttliche Heiligkeit nicht mehr bloß endlich, sondern unendlich" (278 f.). Die Verdienste Christi, aus denen seine erworbene Heiligkeit sich aufbaut, sind so groß, daß Gott bekennen muß,

er könne soviel Heiligkeit gar nicht schaffen, und daß er immer Schuldner Christi bleiben muß; um nun seine Schulden wenigstens so weit zu bezahlen, wie er es kann, gibt er nicht nur den Menschen, sondern auch den Engeln Anteil an der von Christus erworbenen Heiligkeit (296). All dem liegt das Bestreben Gottes zu Grunde, neben seiner ewigen Selbstverherrlichung, die in seiner eigenen innern Vollkommenheit liegt, auch eine seiner würdige Fremdverherrlichung möglich zu machen; zu dem Zwecke macht er sich das Seinige fremd (304). Gott hat das Eigentumsrecht an der Schöpfung und das ganze Gericht seinem Sohne so übertragen, daß es diesem ganz gehört ohne Vorbehalt (305 f.). Durch diese Übertragung ist die Schöpfung an einen übergegangen, der zu ihr gehört. So wurde sie vom Schöpfer frei, ihm fremd und damit zur Fremdverherrlichung fähig (311). Ihre Vollendung findet diese Fremdverherrlichung in Christi Opfer, dem keine Größe fehlt. Es ist das Größte nach der Höhe, weil Opfernder, Opfergabe, Tempel und Priester Gott sind, nach der Tiefe, weil es Vernichtung in Schmach und Schande ist, nach der Breite, weil es die ganze Schöpfung umfaßt (in ihrem Träger) und schließlich nach der Länge, weil es ewiges Opfer ist; kurz: Dem Sohne und seiner Tat fehlt keine Größe (328 f.).

3.

Die Erwägung der überragenden Größe der Person und des Werkes unseres Erlösers macht es schon klar, daß die rechte Beurteilung des Sinns und der Bedeutung unserer Leiden abhängig ist von der rechten Erkenntnis unseres Verhältnisses zu ihm, nämlich der Gliedschaft Christi. Diese Gliedschaft Christi baut sich in drei Stufen auf: Wir sind durch das körperliche Band der Blutsverwandtschaft mit ihm verbunden, da er unsere Menschennatur annahm; wir sind ihm in körperlich-geistiger Weise eingegliedert durch den Taufcharakter, der äußerlich die Mitgliedschaft mit der Kirche, innerlich die Gliedschaft Christi bewirkt (364); wir sind unmittelbar, rein geistig, mit Christi Gottheit verbunden durch die heiligmachende Gnade, die als unmittelbare Wirkung der Gliedschaft Christi in der Seele ist, wenn nicht die schwere Sünde als Hemmnis dazwischen steht (367).

Aus der Erkenntnis dieser unserer innigsten Vereinigung mit Christus ergibt sich eine Wahrheit von erschütternder Größe und beseligendem Troste: Unsere Leiden sind Christi Leiden, sind als Gehilfen mithineingezogen in das Geheimnis der Erlösung. Das ist der allergrößte Wert der Leiden. „So wahr Christus seiner physischen Person nach aufgehört hat, im geringsten zu leiden, oder auch nur leidensfähig zu sein, so töricht ist es, zu behaupten, er leide überhaupt nicht mehr. Er leidet noch so wahr und wirklich, daß diese Leiden zusammen mit Christi persönlichen Leiden sogar einen einzigen gemeinsamen Schatz der Verdienste bilden und Paulus das unausdenkbar kühne Wort an die Kolosser schrieb und damit jenen Gipfel aller Größe der Leiden erstieg: ‚Ich freue mich in Leiden für euch und ersetze, was den Leiden Christi noch fehlt' (Kol. 1, 24). Was nämlich fehlt den Leiden Christi noch? Sind sie nicht groß genug? Nicht sühnereich genug? Nicht Himmel und Erde, Hölle und Vorhölle erschütternd genug? Was fehlt ihnen also? Nun, daß sie am ganzen Christus vollendet

werden. So wahr sind wir Christen Christus. So wahr sind unsere Leiden Christi Leiden, daß Christus erst mit uns zusammen den ganzen Christus und Christi Leiden erst mit unsern Leiden zusammen das ganze Leiden Christi ausmachen. Und zwar zum gemeinsamen Zweck dieses gemeinsamen Leidens: zur Heiligung des ganzen Christus. Doch nicht bloß auf die Heiligung, auch auf die Sündentilgung erstreckt sich der ‚Ersatz'. Unsere Leiden müssen Christi Leiden vollenden zur Sühne eigener wie fremder Sünden.... Leiden, wie habt ihr das verdient? Christus, wie hast du dich so weit herablassen können?" (369 371.)

Dem erhabenen Bilde der durch Leiden sich vollendenden Heiligkeit Christi an Haupt und Gliedern steht das düstere Bild der Schuldgemeinschaft in der adamischen Unheiligkeit oder der Erbsünde gegenüber. Die Schuldgemeinschaft wird von Thomas Molina auf eine materiell begründete Gemeinschaftsfreiheit zurückgeführt. Selbsthypnose und Künste der Derwische und Fakire erklärt er aus Restkräften höherer Macht der Freiheit im paradiesischen Zustande, die sich im Paradies auch auf alle Nachkommen Adams erstreckte, die doch alle (materiell) in ihm waren und seiner Freiheit untergeordnet waren, wie die Hand dem freien Menschen (394 411). Daraus soll unerbittlich folgen, daß Christus und Maria zur Zeit der Sünde nicht in Adam waren, und da sie doch aus Adam sind, so müßte die Substanz, durch die sie aus Adam sind, diesem vor der Sünde von Gott wunderbar genommen und seinen Nachkommen, den Vorfahren Marias, später ebenso wunderbar wieder zurückgegeben worden sein (397). Diese ganze Erklärung, die sich in dem letzten sonderbaren Teil ausdrücklich auf Privatoffenbarungen Katharina Emmerichs beruft, gehört zu den Darlegungen, die einen in dem sonst soviel Schönes bietenden Buche befremdlich anmuten.

Der adamischen Unheiligkeit oder der Erbsünde entgegengesetzt ist die adamische Heiligkeit, d. h. jene Heiligkeit, die wir an Stelle der Erbsünde ererbt oder besessen haben würden, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Sie wäre nur von der einen ursprünglichen Freiheitsprobe abhängig gewesen, darum leichter und sicherer, aber weniger frei angeeignet worden, als die Heiligkeit jetzt erworben wird. Das ist ihr größter Nachteil. Gott hätte am liebsten gleich von vornherein „die adamische Heiligkeit von Billionen von Freiheitsproben abhängig gemacht, aber — wie soll ich sagen? — aus Zurückhaltung, Reserve, Klugheit und Güte" hat er „es nicht gewagt oder übers Herz gebracht und sich im Gegenteil mit dem Mindestmaß, nämlich mit einer einzigen Freiheitsprobe für die allen Menschen wesentliche Seligkeit, begnügt. Als aber dann diese Freiheitsprobe mit einer Niederlage endigte und dies Tränental mit seinem wilden Gestrüpp von Leiden und Versuchung heraufführte, da hütete er sich wohl, die durch Christus ‚überreich' wiederhergestellte menschliche Natur auch in ein wiederhergestelltes Paradies zurückzuführen. Nein, da freute er sich gleichsam, daß er nun ohne sein Zutun konnte, was er am liebsten von vornherein getan hätte: nämlich daß er unsere Prüfungszeit zu einer Kette von Versuchungen und Freiheitsproben machen durfte" (424).

Wegen ihrer freieren Aneignung steht die christliche Heiligkeit um viele Billionen Grade höher als die adamische; die Klage um das verlorene Paradies sollte verstummen (510). „Das Christentum, wie übrigens diese ganze

leiderfüllte, versuchungsvolle Schöpfung, ist ein einziger Lobgesang auf die Freiheit" (425) wegen der Heiligkeit, „die wir frei erwerben, frei bewahren, hundertmal am Tage frei verlieren können und nicht einmal verlieren" — oder wenn wir sie verlieren, frei wiederherstellen können (425 f.) — „ein Leben lang in gebrechlichen Gefäßen tragen ..." (424). Trotz dieser größeren persönlichen Freiheit in der Aneignung hat die christliche Heiligkeit in höherem Maße den Einheits- und Gemeinschaftscharakter; die Verbindung mit dem Haupte ist inniger, als sie in der adamischen Heiligkeit gewesen wäre. Denn Christus nimmt in ihr die Rollen wahr, die in der adamischen Heiligkeit sich auf Adam und Gott verteilt hätten: er ist zugleich Schöpfer und Vermittler der Heiligkeit und hat sie überdies verdient. Ja er steht zu uns in dem innigen Verhältnisse innerster Lebensverbindung, das durch die Gleichnisse von der Rebe und dem Weinstock, von Haupt und Gliedern als eines belebten und durch ihn beseelten und lebenempfangenden Leibes versinnbildet wird und seinen formellen Ausdruck findet in dem Herrnwort: „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Joh. 15, 5). Darum kann man wie eine Definition den Satz aufstellen: „Christliche Heiligkeit ist wesentlich Heiligkeit Christi in seinen Gliedern" (433). Die praktische Folgerung ist die, daß wir nicht unsern Anteil in unserer Heiligung zur Hauptsache machen. Christi Anteil muß die Hauptsache sein (434).

Noch eine Frage harrt der Lösung: Wozu das Übermaß der Leiden? Das Übermaß der persönlichen Leiden Christi erklärt sich nicht aus irgend einem logischen Grunde; es hat seine Erklärung allein in der unaussprechlichen Liebe Christi, in der Größe seiner Liebe zu Gott und zu uns. Uns quält aber mehr die Frage nach dem Übermaß unserer Leiden; sie bedrückt uns seelisch und macht dem grübelnden Denken die Schwierigkeit: Wozu noch dieses Übermaß von Leid auch bei den Erlösten, nachdem Christus bereits überreiche Sühne geleistet hat und diese Sühne doch den in seiner Gnade Geheiligten zugute kommen muß? Wer so fragt, dem wird Christus antworten: „Kleingläubige, warum habt ihr gezweifelt?" (Matth. 14, 31.) „Wenn der harte Kampf mit unsern Begierden, die schweren Leiden der gefallenen Menschheit, der schreckliche Tod aller Adamskinder, in einem Worte, wenn dies Jammertal gegenüber dem Paradiese ohne Kampf ... wahre Übel wären, dann, ja dann wäre dieser elende Sündenrest zuallererst geflogen, geflogen, wie Spreu vor dem Winde fliegt! Wie konnten wir zweifeln?" (477.) Es ist aber schon im Vorhergehenden erwiesen, daß die kampferprobte Heiligkeit die verdienstlichste ist, und darum mußte sie bleiben. Und das Verlangen, Christus ähnlich zu werden, mußte möglich und erfüllbar sein. „Soviel Werte im größeren Leiden größer sind als im kleineren, soviel Gründe bestanden für Christus, den großen Leidenskönig, den Kindern seines Leidens dies Übermaß der Leiden nicht zu rauben, das ihn so groß gezeigt, das uns obendrein ihm so ähnlich macht, wie es den Engeln versagt ist, ihm ähnlich zu sein" (477). Unsere Leiden sind nicht einfachhin als Strafe zu betrachten. Sie sind zwar noch oft Strafe für persönliche Sünden (508), aber für die ursprüngliche, von der Paradiesessünde ererbte Schuld sind sie nicht mehr Strafe. Diese hat Christus überreich gesühnt. Wir sollen nicht mehr klagen um das verlorene Paradies, sondern jubeln über die Fülle der Erlösungsgnade.

Es ist eigentümlich, so muß man zum Schluß seiner Betrachtungen über die Anregungen dieses Buches sagen, welch ein helles Licht bei tieferem gedanklichen Eindringen aus dem Dunkel der Leiden aufleuchtet. Trostvoll und fruchtreich zugleich sind diese Gedanken. Sie wenden sich gegen Gedanken, die von unserer leidflüchtigen Natur ausgehen. Sie wenden sich auch gegen die Auffassung, die im Leid nur Strafe, nur Folge der Paradiesessünde sieht. Sie wenden aber unser Auge hin zum Kreuze Christi, und das ist die entscheidende Wendung: Lumen requirunt lumine! Wenn wir christlich leiden, so leiden wir als Glieder Christi. Dann sind unsere Leiden Leiden Christi. Und die Leiden Christi sind der Sieg Christi.

Michael Gierens S. J.

Wie ich katholisch wurde

Ein Stück Menschenschicksal

(Schluß)

Von nun an verließ ich kaum mehr das Haus, sondern saß fast den ganzen Tag auf dem Zimmer und las ein Buch nach dem andern. — Diese neue Beschäftigung gefiel mir sehr.

So verstrichen ungefähr zehn Tage. — Da war ich soeben mit einem neuen Buche fertig und ging die Treppe hinunter, um es zurückzustellen.

Ich begab mich dann in das große Empfangszimmer unten im ersten Stock. Als ich hineinkam, sah ich auf dem runden Tisch, der mitten im Zimmer stand, ein großes Buch liegen. Geschwind ging ich hin und schaute es mir an. Es war nicht nur groß, sondern auch dick und dazu noch prachtvoll ausgestattet. Ich schaute hinein und sah zu meiner freudigen Überraschung, daß es mit wunderschönen Bildern geziert war.

Sofort machte ich es zu, nahm es unter den Arm, eilte aus dem Zimmer und trug es in mein Kämmerlein hinauf.

Ich setzte mich an meinen Tisch und fing sofort mit dem ersten Kapitel an. Es war fesselnd geschrieben, und es waren spannende Geschichten in Menge drin.

Ich las bis zum Abend. Die einzige Unterbrechung waren die Mahlzeiten.

Am folgenden Tag setzte ich die Lesung fort, und am Nachmittag hatte ich schon die Hälfte des großen Buches fertig.

Ich las das Buch im besten Glauben; aber diesmal befand ich mich, ohne es zu wissen, in einer großen Gefahr.

Ich wußte nämlich damals nicht, daß es auch schlechte Bücher geben könne. Ich meinte, alle Bücher müßten gut und ungefährlich sein, da sie ja von den Erwachsenen geschrieben seien. Und die Erwachsenen, meinte ich, müßten doch vernünftig sein.

Kurz, ich ahnte nicht, daß gerade dieses große, schöne Buch mit den herrlichen Bildern und dem spannenden Inhalt ein schlechtes und sehr gefährliches Buch war, ja ein abscheuliches, höchst ungesundes Buch, das mir für mein ganzes Leben einen unermeßlichen Schaden hätte zufügen können.

Und nun hatte ich es schon, wie gesagt, bis zur Hälfte gelesen und nichts von dem darin enthaltenen Gift gemerkt. Es hatte mir, Gott sei Dank, bis dahin nicht geschadet.

Das Schlechte und Ungesunde, das darin war, hatte ich zwar gelesen, aber entweder nicht verstanden, oder, wenn ich etwas davon verstanden hatte, fehlte mir das Interesse dafür. Ich gab nur acht auf das Spannende und Fesselnde der Geschichten, die drin standen.

Während ich nun dasaß, ganz in die Lesung des großen Buches versunken, da auf einmal wurde an der Türe meines Zimmers geklopft. . . .

„Herein!“ rief ich, ohne von dem Buche aufzuschauen.

Die Türe ging auf. Und wer kam herein? — Kein geringerer als der Bischof in eigener Person.

Ich sprang vom Stuhle auf und beeilte mich, dem hohen Herrn einen Sitz anzubieten.

Der Bischof blieb aber stehen, schaute mich freundlich an und sagte:

„Ich wollte dir einmal einen kleinen Besuch machen, Nonni. Ich habe nämlich gehört, daß du in der letzten Zeit so außerordentlich fleißig geworden bist. Man sagt mir, daß du fast den ganzen Tag auf deinem Zimmer seiest, immer mit Lesen und Studium beschäftigt. — Das freut mich aber sehr, Nonni. Denn das ist ja ein Musterfleiß.... Und einen solchen Fleiß muß ich anerkennen und loben."

„O, Herr Bischof," erwiderte ich bescheiden, „das kommt nur daher, weil ich eine so große Leselust habe. Die hatte ich auch zu Hause. Und auch dort habe ich viele Bücher gelesen."

„Das freut mich aber, Nonni. Diese Leselust hat etwas Gutes. Sie wird dir bei deinen Studien in Frankreich von Nutzen sein. — Auch jetzt bist du ja am Lesen, wie ich sehe." — Er deutete dabei nach dem großen Buch, das offen auf dem Tische lag. — „Was ist denn das für ein Buch, mein Kleiner, das du eben jetzt lieseſt?"

„Es ist ein sehr interessantes Buch, Herr Bischof", antwortete ich. „Es sind viele spannende Geschichten darin."

„Aber wie heißt denn das Buch, mein kleiner Nonni?"

„Das weiß ich nicht, Herr Bischof. Den Titel habe ich mir noch nicht angeschaut. Aber ich will gleich danach sehen."

Der Bischof lächelte. „So machen es die Knaben", sagte er leise vor sich hin.

Ich blätterte sofort im Buche nach dem Titelblatt. Als ich es gefunden hatte, hob ich den Prachtband auf, wandte mich zum Bischof, um ihm den Titel vorzulesen.

Es war ein französisches Buch, aber in die dänische Sprache übersetzt. Der Titel stand da ganz klein gedruckt auf Französisch, und dann in großen Lettern auf Dänisch. Ich las beide Titel, so gut ich konnte. Sie lauteten:

Les mystères de Paris
par Eugène Sue

Das war der französische. — Der dänische Titel aber lautete:

Pariser Mysterier
ved Eugène Sue

Es waren also die berüchtigten „Pariser Geheimnisse" von Eugen Sue

Als der Bischof das hörte, fuhr er heftig auf, schaute mich mit erstaunten Blicken an und brach in die Worte aus:

„Wie! Die Pariser Geheimnisse! Aber, Kind! Es ist ja ein schlechtes Buch, das du da hast! Ein ganz ungesundes Buch!"

„Das wußte ich nicht, Herr Bischof. Es sind aber sehr interessante Geschichten darin", stotterte ich entschuldigend, „und nur die lese ich."

Ohne auf meine Antwort zu achten, fuhr der Bischof ganz aufgeregt fort:

„Aber, Nonni, wer hat dir denn dieses Buch gegeben?"

„Niemand hat es mir gegeben, Herr Bischof."

„Wie! Niemand hat es dir gegeben! Aber wo hast du es denn her?"

„Herr Bischof, ich bin drunten im ersten Stock ins Empfangszimmer hineingegangen. Da hat es auf dem Tisch gelegen. Und da habe ich es genommen,

um es hier auf meinem Zimmer zu lesen. Ich wollte es aber gleich nachher wieder zurückbringen, Herr Bischof, wenn ich es gelesen hätte."

„Wie!" sagte der Bischof, indem er große Augen machte. „Du hast es aus dem Empfangszimmer genommen! Nimmst du denn jedes Buch, das du da im Haus herum findest und bringst es auf dein Zimmer, um es dort zu lesen?"

„Ja, Herr Bischof, bis jetzt habe ich das getan. Durfte ich das denn nicht?"

„Um Gottes Willen, Kind! Das durftest du nicht tun. Denn es gibt nicht nur gute Bücher, sondern auch schlechte und ungesunde. Und dieses Buch ist eins der schlechtesten."

Als der Bischof das gesagt hatte, setzte er sich auf den Stuhl, und ich merkte, daß er ganz traurig und voll Sorgen war.

Er saß da einige Augenblicke und schaute sinnend vor sich hin. Da hörte ich ihn auf einmal — ganz leise und wie zu sich selbst sprechend — sagen: „Wie mag doch das schmutzige Buch nur hier ins Haus gekommen sein? Wahrscheinlich hat es ein Besucher im Empfangszimmer liegen lassen."

Unterdessen stand ich da, ganz verlegen, und wußte zuerst nicht, was ich tun sollte.

Als ich aber merkte, wie traurig der Bischof war, wurde ich von Mitleid ergriffen und dachte bei mir selbst:

„Ich muß etwas tun, um ihn zu trösten."

Ich hatte nämlich den guten Bischof sehr liebgewonnen. Er war immer so gut gegen mich gewesen. Und jetzt war er so traurig. Und es schien mir, ich sei eigentlich — gewiß ohne es zu wollen — in etwa schuld daran.

„Ich muß unbedingt versuchen, den guten Bischof zu trösten", wiederholte ich still für mich hin.

Ich wußte aber nicht, wie ich das anstellen sollte. — Doch plötzlich bekam ich einen Einfall:

Ich ging rasch zum Bischof hin, ergriff mit der herzlichsten Teilnahme seine Hand, und in der besten Absicht, ihn wieder froh und munter zu machen, aber ohne meine Worte auch nur einen Augenblick zu überlegen, sagte ich zu ihm:

„Herr Bischof, ich bitte Sie, seien Sie doch nicht traurig meinetwegen. Ich will Ihnen keine Schwierigkeit machen. Im Gegenteil, ich will Ihnen gern in allem gehorchen und alles tun, was Sie nur von mir wünschen sollten."

Kaum hatte ich aber diese Worte gesprochen, da fuhr ich ganz erschreckt zusammen, denn in demselben Augenblick kam es mir klar zum Bewußtsein, daß ich mit diesem — in sich sehr schönen — Versprechen, etwas außerordentlich Unvorsichtiges und für mich Gefährliches gesagt hatte.

Ich wollte ja vor allem meine Freiheit bewahren, auch — und sogar ganz besonders — dem guten Bischof gegenüber. Ich ging ja immer darauf aus, diese meine unabhängige Stellung in seinem Hause aufrechtzuerhalten. Ich wollte mich nicht in eine Lage bringen lassen, in welcher mir irgend etwas gegen meinen Willen aufgezwungen werden könnte.

Und was hatte ich unvorsichtigerweise eben jetzt durch mein Versprechen getan? Ich hatte ja meine ganze Freiheit in die Hände des Bischofs gelegt! Also konnte er mich, wenn er es wollte, sogar in die Volksschule hineinschicken!

Ich war verzweifelt! O ich törichter Junge, was hatte ich da getan! Wie konnte ich so unvernünftig und unüberlegt handeln!

Nun war ich der Traurige und Sorgenvolle. — Ich entfernte mich ein paar Schritte vom Bischof, senkte den Kopf und schaute ganz unglücklich auf den Boden hinunter.

Ich wußte keinen Rat. Auf der einen Seite wollte ich frei bleiben, auf der andern aber durfte ich mein gegebenes Wort nicht brechen. — Ein Versprechen nicht zu halten, das gilt bei uns in Island als eine der größten Gemeinheiten, die ein Mensch begehen kann. Einer, der das tut, gilt als ehrlos.

Kurz, ich war über alle Maßen unglücklich.

Der Bischof aber war getröstet. — Er stand auf, wandte sich freundlich lächelnd zu mir hin und sagte:

„Mein lieber kleiner Nonni, was du mir da gesagt hast, ist etwas sehr Schönes und Edles. Ich danke dir herzlich dafür. Ich weiß nämlich, mein gutes Kind, wie schwer es gerade für dich sein muß, so etwas zu versprechen, weil gerade du so sehr an deiner Freiheit hängst....“

„Wo will er denn hin? — O hätte ich das doch nicht versprochen!“ dachte ich bei mir selbst, während der gute Bischof mich so lobte.

Er aber hörte meine Gedanken nicht, sondern fuhr freundlich fort:

„Also, Nonni, du willst mir in allem gehorchen. Nun gut. Ich will dich gleich beim Wort nehmen.“

„Du guter Gott!“ dachte ich bei mir.

„Ich habe nämlich in der letzten Zeit schon öfters daran gedacht“, fuhr der Bischof fort, „es sei nun bald an der Zeit, daß ich dich in — eine gute Volksschule sende...!“

Starr vor Schrecken stand ich da, ohne auch nur ein Wort hervorbringen zu können....

Der Bischof, der seine Augen nicht von mir ließ, mußte meinen Schrecken gemerkt haben, denn nach einer kleinen Pause fuhr er fort:

„Aber, Kind, hast du denn keine Lust, in die Volksschule zu gehen?“

„Herr Bischof“, antwortete ich, „wenn ich ehrlich sein soll, muß ich gestehen, daß ich gar keine Lust dazu habe.“

„Wie, Nonni“, sagte der Bischof erstaunt, „du hast keine Lust, in die Volksschule zu gehen? Aber warum denn?“

Ich erzählte ihm, was ich über die Volksschule gehört hatte: die Kinder seien immer eingesperrt in den engen Schulstuben, und die Lehrer seien immer daran, die Jungen zu prügeln.

„Aber Kind“, tröstete mich der Bischof, „du bist nicht gut unterrichtet. Keine Kinder spielen mehr als gerade die Schulkinder. Sie spielen ja zwischen allen Schulstunden. Dann aber gehen sie in die Schulräume und lernen schöne und nützliche Dinge. — Und, was das Prügeln angeht: ich kann dir versichern, daß du davor keine Furcht zu haben brauchst. Und solltest du doch darüber unruhig sein, so will ich dir versprechen, ja ich gebe dir mein Wort, daß ich dafür sorgen werde, daß kein Lehrer dich auch nur anrühren wird.“

Da war also nichts zu machen. Der Bischof schlug mir alle meine Waffen aus der Hand. Ich mußte mich beugen und in die Volksschule gehen. Das Versprechen des guten Bischofs bezüglich der Prügel beruhigte mich zwar ein wenig, meinen Widerwillen aber gegen die Volksschule konnte es mir doch nicht nehmen.

Traurig versprach ich ihm nach einer längeren Pause und indem ich meine ganze Willenskraft bis zum äußersten anspannte:

„Herr Bischof, da Sie es so sehr wünschen, werde ich also in die Volksschule gehen."

„Gut, mein Lieber, das erwartete ich von dir", sagte der Bischof. — „Jetzt bleibt nur die Frage übrig, in welche Schule du gehen sollst. — Es kann nur die Rede von zwei Volksschulen sein. Die eine ist hier ganz in der Nähe unseres Hauses. Das ist unsere größte Volksschule. Dorthin gehen viele gute, frische und muntere Knaben. — Unsere zweite Volksschule ist eine halbe Stunde von hier entfernt. Das ist eine kleine Schule. Es gehen aber dorthin die Kinder der besseren Familien. — Jetzt lasse ich dich ganz frei, Nonni. Du kannst wählen, in welche der beiden Schulen du gehen willst."

Ich überlegte eine Weile. Dann sagte ich kleinlaut:

„Am liebsten möchte ich in keine der beiden, Herr Bischof. Da es aber doch sein muß, möchte ich Sie bitten, mich morgen in die große Schule hier nahebei anmelden zu wollen und übermorgen in die andere. Dann werde ich Ihnen sagen, welche der beiden ich vorziehe."

Der Bischof lachte und sagte mir:

„Du bist schlau, Nonni. Ich gehe aber gern auf deinen Wunsch ein: Morgen sollst du in die große Schule gehen und übermorgen in die kleine. — Nachher kommst du zu mir und sagst mir, welche der beiden dir am besten gefällt."

Am folgenden Tag saß ich als Gast auf einer der hintersten Schulbänke in der großen Schule nebenan. Man nannte sie die Ansgarschule. Der Lehrer hieß Pohl.

Ich gab gut acht auf alles, was in den Unterrichtsstunden vor sich ging. Es gefiel mir gegen Erwarten recht gut dort. Die Knaben waren heiter und munter und sehr freundlich gegen mich. Ebenso der Lehrer.

Zu meiner Freude konnte ich auch feststellen, daß zwischen den Stunden frisch und fröhlich, draußen unter freiem Himmel, gespielt wurde. — Allerdings entdeckte ich auf dem Pulte des Lehrers ein paar dünne Ruten. Ich fragte einen der Jungen, wozu die gebraucht würden. Er lachte und verriet mir, es seien „Spanskrör" (Spanische Rohre). — So wurden sie von den Jungen auf Dänisch genannt. — Sie würden, erzählte er weiter, hauptsächlich dazu gebraucht, um die Jungen fleißiger und ordentlicher zu machen. — Das gefiel mir weniger, und der Eindruck, welchen diese „Spanskrör" in meiner Erinnerung zurückließen, gehörte nicht zu den lichten.

Am folgenden Tag ging ich in die Schule der vornehmeren Knaben. Sie wurde „König-Knud-Schule" genannt. Der Direktor hieß Dr. Niehaus. — Auch dort gefiel mir alles gut. — Ich schaute nach auf dem Pulte des Lehrers: es lagen keine „Spanskrör" dort. Das war sofort eine gute Note für die König-Knud-Schule. Hier sind die Lehrer wohl besser als in der Ansgarschule, dachte ich.

In einer der Spielpausen wandte ich mich aber zur Sicherheit an einen sehr liebenswürdigen kleinen Jungen, der sich Bravi-Bertini nannte und dessen Eltern aus Italien stammten. Ich fragte ihn, ob es auch in der Schule „Spanskrör" gebe.

„Ach ja", sagte der Kleine, „davon gibt es genug. Sie sind aber alle im Nebenzimmer. Dort wohnt der Direktor."

„Wozu gebraucht man sie?" fragte ich weiter.

„Weißt du das denn nicht?" erwiderte Bravi-Bertini ganz leise, „damit werden die Jungen ab und zu durchgeprügelt."

Ich sagte nichts darauf. Aber ich beeilte mich, die gute Note, welche die König-Knud-Schule vorher bekommen hatte, gründlich auszuwischen. — Die leidige Unsitte scheint also in allen Volksschulen zu herrschen, stellte ich in meinem stillen Sinn fest.

Als ich nach Hause zum Herrn Bischof zurückkam, ging ich auf sein Zimmer, um ihm meine Eindrücke aus den beiden Schulen mitzuteilen.

„Nun, Nonni", fing er an, „was sagst du jetzt von unseren Volksschulen?"

„Ich bin in beiden gewesen, Herr Bischof", berichtete ich ihm.

„Und wie gefiel es dir? Wurdest du denn die ganze Zeit in den Stuben eingesperrt?"

„Nein, Herr Bischof, es wurde zwischen den Schulstunden draußen gespielt."

„Da kannst du sehen, daß ich recht hatte! Wurdest du aber vielleicht geprügelt?"

„Nein, Herr Bischof. Aber es gibt Spanskrör in beiden Schulen. Und es wurde mir gesagt, daß die Jungen damit geprügelt würden."

Der Bischof lächelte und erwiderte mir:

„Aber mein lieber Nonni, vergiß nicht, daß ich dir versprochen habe, du würdest nie damit geprügelt werden. Die Spanskrör sind nur da für unartige und faule Jungen. Das bist du doch nicht. Sei also ohne jede Sorge."

Ich dankte dem Bischof für seine Freundlichkeit und teilte ihm nun mit, daß ich, da ich nun doch in die Volksschule gehen müsse, am liebsten in die König-Knud-Schule gehen würde.

„Gefiel dir die Ansgarschule nicht so gut?"

„O doch, Herr Bischof", antwortete ich; sie gefiel mir fast besser als die andere. Die Jungen waren so frisch und fröhlich und so lieb gegen mich. Die Lehrer waren auch ebenso freundlich wie in der andern Schule."

„Aber warum willst du dann lieber in die Knud-Schule gehen?"

„Weil sie weiter weg ist, Herr Bischof."

„O du kleiner Wildfang!" lachte der Bischof. „Ich verstehe ganz gut. Auf die Weise hast du jeden Tag Gelegenheit, lange Gänge durch die Stadt zu machen. Das ist wohl der Grund?"

Ich nickte dem Bischof bestätigend zu.

Ich hatte übrigens noch einen Grund, die König-Knud-Schule vorzuziehen; ich hatte nämlich bemerkt, daß die Knaben dort besser gekleidet waren als die in der andern. Das gab der ganzen Schule ein etwas feineres Gepräge. Man merkte auch an ihren Manieren, daß sie aus feineren Familien waren. Ich schämte mich aber, dem Bischof diesen Grund zu sagen.

Zum Schluß sagte der gute Herr:

„Also morgen früh gehst du in die König-Knud-Schule."

Am folgenden Tag ging ich denn am frühen Morgen mit einigen Schulbüchern in meinem Ränzel durch die Straßen Kopenhagens nach der feinen Schule. Ich wurde mit der größten Freundlichkeit aufgenommen. Und es fing nun meine regelmäßige Schulzeit an.

Meine Stellung in dieser Schule war aber eine außergewöhnliche, denn ich war der einzige protestantische Junge dort. Alle meine Kameraden waren Katholiken.

„Wahrscheinlich werden sie mich als einen Ketzer ansehen und mich vielleicht auch danach behandeln", hatte ich mir auf dem Weg dorthin gesagt. Und ich machte mich bereit, tapfer für meine religiösen Überzeugungen zu kämpfen, wenn man mich angreifen würde.

Dazu kam es nun aber nicht, denn zu meinem Erstaunen ließen mich alle in dieser Beziehung vollständig in Ruhe, auch sogar, nachdem sie erfahren hatten, daß ich Protestant sei.

Ich fühlte mich also bei meinen Lehrern und unter meinen katholischen Kameraden ganz wohl und wie zu Hause.

Allerdings muß ich gestehen, daß ich in den ersten paar Wochen ganz merkwürdige Erfahrungen machen mußte in dieser rein katholischen Umgebung.

Ich kannte nämlich nichts von den Gebräuchen und Gewohnheiten, welche bei Katholiken zum täglichen Leben gehören. — Darin war ich in dem Grad unwissend, daß alles Derartige mir nicht nur neu, sondern auch vielfach unverständlich vorkam.

Vom katholischen Gottesdienst, Messe und Andachten zum Beispiel, wußte ich rein nichts. Und so kam es, daß ich in den ersten Zeiten mich sehr unbeholfen benahm. Denn alles, was da geschah, war für mich etwas noch nie Dagewesenes. Eine Überraschung folgte der andern.

Ich will hier nur einige wenige der eigentümlichsten Überraschungen anführen.

Schon am zweiten Tag, als ich in die Schule kam, sollte ich etwas Merkwürdiges erleben. Am Tag zuvor war ich etwas zu spät gekommen; ich hatte deshalb am zweiten Tag dafür gesorgt, daß ich ziemlich früh zur Stelle war.

Ich ging in die Schulstube und wartete dort; es waren schon einige Jungen da, und es kamen immer mehr.

Wir sprachen und plauderten zusammen und warteten — wie ich in meiner Unschuld meinte — auf die erste Schulstunde.

Doch, da hatte ich mich geirrt. Denn auf einmal wurde ein Glockenzeichen gegeben. Sofort stellten sich alle Jungen feierlich und in Stillschweigen in Reihen auf und verließen in bester Ordnung das große Klassenzimmer.

Es war mir unmöglich zu begreifen, was das bedeuten sollte. Wir waren doch zur Schule gekommen. Jetzt war es Zeit, mit dem Unterricht zu beginnen — und nun, statt uns auf die Schulbänke zu setzen, wurden wir alle aus dem Schulzimmer hinausgeführt!

„Sollte es denn möglich sein, fragte ich mich verwundert, daß man uns jetzt schon hinaus auf den Spielplatz führt? Es wäre doch merkwürdig, den Unterricht mit einer Spielstunde zu beginnen! Nun, wir wollen sehen."

Feierlich und immer in Stillschweigen gingen wir die Treppe hinunter. Dann führte man uns über einen Binnenhof, und gleich darauf standen wir vor einer Kirche. Die Türe war offen. Die ganze kleine Schar ging hinein.

„Erstaunlich!" dachte ich. „Nun bin ich hierhergekommen, um in die Schule zu gehen — und jetzt führt man mich in eine Kirche hinein!" — War das aber eine Frömmigkeit!

Doch da war nichts zu machen. Und da ich nun einmal zu dieser Schule gehörte, so war wohl das vernünftigste, daß ich mich der Ordnung und den Gebräuchen der Schule fügte.

Ich ging also mit den andern in die Kirche hinein. „Wahrscheinlich wird hier irgend ein katholischer Gottesdienst gehalten werden", dachte ich.

Ich befand mich so ziemlich unter den Letzten in den Reihen.

Jetzt fingen — für mich, den nichts ahnenden Protestanten — die eigentlichen Überraschungen an.

Ich schaute nach allen Seiten hin. Alles kam mir neu und höchst eigenartig vor. Links und rechts in dem Kirchenraum standen eine Reihe von Kirchenbänken, von der Eingangstüre bis zur Kommunionbank. Mitten dazwischen aber führte ein Gang in gerader Linie von der Eingangstüre bis zum Altar hin. Die Knaben gingen durch diesen Mittelgang immer weiter in die Kirche hinein bis an die Kommunionbank.

Jetzt kam aber etwas für mich ganz Unerklärliches: Die Knaben in den vordersten Reihen fingen gerade an, nach ihren Plätzen zwischen den Kirchenbänken hineinzugehen; bevor sie aber den Mittelgang verließen, strauchelten sie und fielen — der eine nach dem andern — auf den Boden! Erst als sie sich wieder erhoben hatten, gingen sie nach ihren Plätzen!

Ich war höchst verwundert und stellte mich auf die Fußspitzen, um besser zu sehen, was das eigentlich sein könne. Ich hatte mich nicht getäuscht, alle Knaben fielen wirklich, der eine nach dem andern, auf den Boden, erhoben sich und gingen dann erst an ihre Plätze!

Nicht nur erstaunt, sondern auch sehr verlegen schaute ich zu, denn jetzt kam ja bald die Reihe an mich.

Das Ganze war ja nichts anderes als eine Kniebeugung, welche alle Katholiken vor dem Sakrament im Tabernakel immer machen, wenn sie in ihre Kirchen hineinkommen. Mir war das aber völlig unbekannt.

Als die Reihe an mich kam, versuchte ich wie die andern zu tun. Es ging aber schief. Denn ich meinte, man müsse beide Kniee auf einmal beugen. Als ich es versuchte, fiel ich wirklich auf den Boden. Doch ich erhob mich rasch und ging nach meinem Platz.

Ich setzte mich sofort auf die Sitzbank und kreuzte die Arme vor der Brust. — Ein paar der Jungen warfen mir einen verwunderten Blick zu. Erst dann merkte ich, daß ich der einzige war, der sich gesetzt hatte. Alle knieten auf ganz niedrigen kleinen Kniebänkchen rund um mich herum.

Sofort und wieder verschämt suchte ich auch hierin die andern nachzuahmen: ich ließ mich vorsichtig auf die kleine Kniebank gerade vor mir hinunterrutschen. — So kniete ich zum ersten Mal in meinem Leben und suchte mich — in dieser für mich sehr unbequemen Stellung — ruhig zu halten. Das war aber ein schwieriges Bemühen, denn meine Kniee schmerzten mich sehr, und ich mußte mich auf die Lehne der vorderen Bank mit den Ellenbogen stark anlehnen.

So hielt ich mich da und wartete.

„Was wird nun wohl jetzt kommen?" fragte ich mich.

Ich schaute nach dem Altar hin. Es brannten Lichter darauf. — „Hier wird sicher eine Andacht gehalten werden", sagte ich mir. „Wahrscheinlich wird das eine katholische Messe sein", dachte ich weiter. „Und da wird wohl viel mit

Glocken und Schellen geläutet werden." — Voll Spannung wartete ich auf die Dinge, die da kommen würden....

Lange brauchte ich nicht zu warten, denn sehr bald geschah wieder etwas, das meine ganze Aufmerksamkeit auf sich zog.

Eine Seitentür in der Wand rechts vom Altar wurde geöffnet, und aus derselben streckte sich eine kleine Hand — der Wand entlang. Gerade dort hing eine Schnur die Wand herunter. Die Hand griff nach ihr und zog daran.... Sofort ertönte durch den ganzen Kirchenraum ein silberheller Glockenklang....

„Wahrhaftig! Jetzt fängt das Läuten an!" dachte ich bei mir selbst.

Ich bekam aber keine Zeit, weiter darüber nachzudenken; denn gleich darauf kam wieder etwas ganz Neues und Seltenes:

Aus der Türöffnung traten langsam und feierlich zwei kleine rotweiße Gestalten heraus! Es mußten, wie mir schien, zwei kleine Mädchen sein. Denn sie hatten beide prachtvolle Mädchenkleider an.

Ich machte große Augen und streckte mich aus der knieenden Stellung fast ganz in die Höhe.

Ich sah jetzt deutlich, daß die zwei, die mir Mädchen zu sein schienen, nun doch ganz bestimmt Knabenköpfe hatten.

Es mußten also doch wohl Knaben sein — aber in Mädchenkleidung! — Unbegreiflich!

Auf dem Kopfe hatten sie rote, runde Käppchen oder Kalotten. Ihr Hauptkleid aber bestand in einem purpurroten Rock, der bis zu den Füßen hinunterhing. Über dem roten Rock trugen sie aber ein Kleidungsstück, das man sonst immer innerst — unter den Kleidern — zu tragen pflegt. Es waren blendend weiße, prachtvolle Hemdchen!

Wie war das doch alles seltsam und sonderbar!

Die beiden kleinen Gestalten hielten die Hände vor der Brust gefaltet und bewegten sich langsam vorwärts. — Hinter ihnen kam plötzlich aus der Türöffnung heraus ein großer, älterer Mann. Seine Gewänder schienen überaus kostbar zu sein. Sie schimmerten in vielen Farben: Rot und Weiß, Silber und Gold.

In den Händen trug er etwas Geheimnisvolles. Es war mit einem rotgoldenen Tuche bedeckt, und es war mir nicht möglich zu erraten, was es sein könne.

Daß aber dieser Mann ein katholischer Priester sein müsse, davon war ich fest überzeugt.

Die zwei Kleinen, von dem Priester gefolgt, schritten voran bis mitten vor dem Altar. Hier angekommen, fielen sie alle drei auf den Boden, erhoben sich aber gleich wieder, und nun stieg der Priester die Altarstufen hinauf....

Mit weitaufgerissenen Augen betrachtete ich unentwegt alles, was da geschah.

Oben am Altar machte der Priester einige Bewegungen, ordnete einige Sachen, ging dann wieder hinunter und stellte sich vor der untersten Stufe mitten zwischen die beiden kleinen roten Knaben. — Dann fing er an, laut mit diesen zusammen zu sprechen, und die Knaben antworteten ihm beide auf einmal.

Dieses Gespräch dauerte eine Zeit lang. Ich horchte und horchte, konnte aber von dem, was sie sich einander sagten, auch nicht das Geringste verstehen.

Als sie mit ihrem Gespräch fertig geworden waren, ging der Priester wieder die Altarstufen hinauf. Er bewegte sich dann langsam nach rechts. Da lag auf dem Altar ein großes, dickes Buch. Der Priester stellte sich dort auf und fing — aus diesem Buch — laut zu lesen an. Diese Lesung dauerte einige Minuten. Ich horchte und horchte, konnte aber von der Lesung auch wieder nicht das Geringste verstehen.

Jetzt aber kam wieder eine neue gewaltige Überraschung: es standen auf einmal die beiden kleinen roten Jungen auf. Dann marschiert der eine von ihnen bestimmt und selbstbewußt nach rechts und stellt sich dort neben dem Priester auf, und zwar ohne gerufen zu werden!

Ich schaute gespannt und dachte: „Was fängt nun wohl aber der an?"

Doch ich brauchte nicht lange zu warten, denn mit einem Mal faßt der Kleine ganz eigenmächtig das große, schwere Buch und reißt es, mir nichts dir nichts, von dem Priester weg!

Ich war verblüfft. „Welch eine Frechheit!" dachte ich. „Denn jetzt hat der Priester kein Buch mehr!"

Der Junge aber tat, wie wenn nichts wäre. Er trug mit Anstrengung aller seiner Kräfte die schwere Last hinunter und schleppte den riesigen Band bis nach der andern Seite des Altares hin. Dort stellte er ihn auf den Altartisch hinauf.

Ich konnte meinen Augen kaum trauen, und ich fragte mich, was der Priester jetzt wohl anfangen werde — denn seine Lesung konnte er ja nicht mehr fortsetzen. Doch zu meiner Beruhigung schien er die Sache sehr gelassen hinzunehmen. Er war sogar gutmütig genug, sich nach der linken Seite des Altars zu verfügen und seine Lesung dort fortzusetzen.

Ich aber dachte noch eine Weile darüber nach und zerbrach mir den Kopf darüber, warum der kleine Junge das wohl getan habe. — Schließlich meinte ich den Grund gefunden zu haben: Es war nämlich an der Seite, nach welcher der Junge das Buch getragen hatte, ein kleines Fenster. Wahrscheinlich wollte er dem Priester etwas mehr Licht verschaffen, damit er besser lesen könne.

So ging es nun mit dem Gottesdienst weiter, ungefähr eine halbe Stunde lang. — Und so ging es jeden Tag. Die Jungen sagten mir, man nenne das Schulmesse. Ich wohnte täglich dieser Schulmesse bei, indem ich diese ersten Tage nichts anderes tat, als nur immerfort beobachten, was da am Altare vor sich ging.

Zum Gebet fand ich vorläufig keine Zeit, denn es war da so vieles — für mich Unverständliches — zu schauen. Nach einigen wenigen Tagen jedoch fiel es mir zum ersten Mal ein, nachzusehen, was eigentlich meine kleinen Mitschüler während der Messe trieben.

Da wurde ich gewahr, daß jeder von ihnen ein kleines Buch in den Händen hatte, und fast alle lasen fleißig darin. Nach der Messe fragte ich den Jungen, der neben mir in den Reihen ging, was denn das für Bücher seien, in denen die Knaben während der Messe so fleißig lasen. Die Antwort, die ich bekam, war nicht sehr gnädig. Er sagte: „Wie! Weißt du das nicht einmal? Das sind ja Gebetbücher. Wenn man in die Messe geht, so tut man

das doch, um zu beten. Deshalb nehmen wir unsere Gebetbücher mit. Man geht doch nicht in die Messe, um da zu sitzen, zu stehen und herumzugloßen."

Ich merkte wohl, daß die Schlußbemerkung auf mich gemünzt war, und ich schämte mich nicht wenig darüber. Wenn ich gerade nicht in der Messe immer herumgloßte, so mußte ich doch zugeben, daß ich kaum was anderes tat, als immer auf den Priester und auf seine beiden eigentümlichen roten Trabanten zu schauen.

Ich faßte daher sofort den Entschluß, mir ein Gebetbuch zu verschaffen, um darin, wie die andern, während der Messe zu lesen. — An demselben Tage ging ich deshalb in eine große Buchhandlung und kaufte mir das dickste katholische Gebetbuch, welches dort zu haben war.

Am andern Morgen trug ich es unter dem Arm, als wir in die Messe geführt wurden. Jetzt konnte ich genau wie die andern tun und würde nicht mehr wegen meines Herumschauens auffallen.

Ich nahm mir vor, das ganze katholische Gebetbuch durchzulesen und durchzubeten, vom Anfang bis zum Ende.

Ich tat es auch, fing mit dem Vorwort an und las dann und betete alles durch, was da im großen Buche stand.

Ich verband damit auch den Zweck, mir einmal genau zu merken, was die Katholiken glaubten und beteten. Ich war überzeugt, daß ich dort allerlei Interessantes finden würde. Besonders war ich darauf gefaßt, abergläubische Merkwürdigkeiten darin zu finden. Denn daß die Katholiken abergläubisch seien, das hatte ich oft von meinen protestantischen Kameraden in Island gehört.

Aber merkwürdig! In diesem katholischen Gebetbuch fand ich nichts Derartiges. Alles, was ich da las, gefiel mir sehr gut, ob es Gebete waren oder auch heilsame Lebensregeln und Ratschläge. In dieser Beziehung wurde ich also vollständig enttäuscht.

Da ich aber alles durchbetete, was da an Gebeten stand, konnten zuweilen sonderbare Dinge in dieser meiner Andachtsstunde vorkommen: so betete ich zum Beispiel einmal ganz fromm und erbaulich, weil es nun gerade an die Reihe kam, das „Gebet einer Witwe für ihren verstorbenen Mann".

Doch daran störte ich mich wenig. Ich wollte ja das ganze Gebetbuch kennen lernen, und da mußte ich ja alles durchnehmen. Übrigens merkte ich mir mit Freuden viele gute und nützliche Lehren aus meinem großen katholischen Buche. —

In der Schule ging es mir sehr gut, und das Leben und Treiben dort gefiel mir mit jedem Tag besser, denn in den Schulstunden wurde eifrig gelernt und in den Spielpausen ebenso eifrig — wenn nicht eifriger — gespielt, gelacht und allerlei Lustiges getrieben.

Nachdem ich dort ein paar Wochen gewesen war, kam eines Tages der Schuldirektor zu mir mit einem Buch in der Hand.

„Es ist ein Schulbuch", sagte er, „willst du es haben?"

„Was ist drin?" fragte ich.

„Die ganze katholische Religion ist drin", erwiderte er.

„O dann möchte ich es haben", gab ich eifrig zur Antwort.

Er gab es mir sofort. Ich schaute nach. Es war der katholische Katechismus von Deharbe, in die dänische Sprache übersetzt.

Ich freute mich sehr, das Buch bekommen zu haben; denn aus diesem Katechismus konnte ich noch viel besser erfahren, was die Katholiken lehrten und glaubten, als aus dem noch so dicken Gebetbuche. Darin mußte ja alles stehen, denn die ganze katholische Religion war darin, hatte der Direktor gesagt.

Ich werde wohl alles darin finden, sagte ich mir, was ich in Island über die Anbetung des Papstes und der Jungfrau Maria bei den Katholiken gehört habe. In diesem Katechismus wird wohl auch nichts aus der Heiligen Schrift zu finden sein. In der katholischen Kirche sollte die Bibel unbekannt sein. So war mir ja auch dort gesagt worden.

Ich nahm mir daher vor, das Buch gründlich durchzustudieren. Das konnte ich zu Hause an den freien Nachmittagen in aller Ruhe tun.

Ich tat es auch. Ich las diesen katholischen Katechismus mit wahrem Heißhunger, ja mit einer Spannung, wie man eine fesselnde Erzählung liest.

Aber, merkwürdig! Von den weniger schönen Dingen, die ich in meiner Heimat über die katholische Religion und die katholischen Gebräuche gehört hatte, stand nichts da. — Ich war erstaunt.

Die Katholiken sollten die Bibel nicht kennen. Aber gleich an den ersten Seiten des katholischen Katechismus standen eine Menge Texte aus der Heiligen Schrift da, um das, was im Buche gelehrt wurde, zu beweisen.

Und so ging es im ganzen Katechismus weiter. Alles wurde bewiesen durch Stellen aus der Heiligen Schrift! — War das aber eine Überraschung für mich, den kleinen überzeugten Protestanten!

Der ganze Katechismus gefiel mir ausgezeichnet. Ich fand nichts als Schönes, Gutes und Erbauliches darin.

Ich las das Buch mehrmals durch mit größtem Interesse und konnte es schließlich teilweise auswendig.

Durch dieses Studium war mein Interesse für die katholische Religion mit einem Male geweckt. Ich fühlte ein immer größeres Verlangen, etwas mehr darüber zu wissen.

Und so ging ich denn zum Bischof und bat ihn, mir das eine oder andere schöne Buch über die katholische Religion leihen zu wollen.

Er fragte mich, wie ich dazu gekommen sei, einen solchen Wunsch zu haben. Ich erzählte es ihm und fügte hinzu, ich kenne jetzt die katholische Religion aus dem Katechismus schon ziemlich gut. Ich möchte aber doch noch ein wenig mehr wissen.

Er stellte mir einige Fragen und wunderte sich, wie gut ich auf diesem Gebiete bewandert war.

Er lieh mir dann nach und nach einige katholische Bücher, die ich mit glühendem Eifer las.

Das erste war das liebliche Buch „Philothea“ des frommen und gelehrten Bischofs Franz von Sales. Ich war davon geradezu entzückt.

Das zweite Buch war etwas größer. Es hieß: „Die Schönheit der katholischen Kirche“ und war geschrieben von einem frommen deutschen Gelehrten, der Dr. Rippel hieß. Auch das machte einen tiefen Eindruck auf mich.

Dann kamen weitere schöne katholische Werke an die Reihe, unter andern einige Auszüge aus einem wundervollen Buche, das gerade damals in die

dänische Sprache übersetzt wurde und, wie es schien, noch nicht vollständig gedruckt war. Es hieß: „Nachfolge Christi" von Thomas von Kempen.

Alle diese Bücher, besonders aber das letzte, ließen tiefe, unauslöschliche Eindrücke in meiner Seele zurück.

Ich schrieb bald an meine liebe, protestantische Mutter und dankte ihr dafür, daß sie mir schriftlich ihre Einwilligung, in die katholische Kirche einzutreten, mitgegeben hatte. Ich teilte ihr dann auch mit, daß ich jetzt vorhabe, diesen Schritt zu tun.

Ich bat sie auch, unsern Freund, den guten protestantischen Pastor Magnusson von mir zu grüßen und ihm zu sagen, er habe recht gehabt, als er mir vor meiner Abreise vorausgesagt habe, ich würde sicher katholisch werden.

Kurz darauf machte ich den letzten Schritt. Ich ging zum Bischof und bat ihn, mich in die katholische Kirche aufzunehmen.

Er fragte mich, ob in seinem Hause jemand mich zu diesem Schritt aufgefordert habe. Ich konnte ihm in aller Wahrheit entgegnen, daß niemand mir auch nur mit einem Worte diesen Rat gegeben habe. Mein Entschluß komme einzig und allein von mir selber.

Der Bischof übergab mich darauf in die Hände seines jungen Kaplans, Herrn Diessel, eines kindlich frommen und liebenswürdigen Menschen, und trug ihm auf, mich auf diese ernste Handlung vorzubereiten.

Diese Vorbereitung dauerte nicht lange, denn Herr Kaplan Diessel merkte bald, daß ich im katholischen Katechismus ziemlich gut zu Hause war.

Es kam also bald der große Tag, an dem ich vom Herrn Bischof selbst in der St. Ansgarkirche zu Kopenhagen feierlich in die große, uralte Mutterkirche aufgenommen wurde.

Diesen wichtigen Schritt, den ich heute vor etwas mehr als sechzig Jahren getan habe, habe ich nie bereut. Meine Mutter und unser Freund, Herr Pastor Magnusson, wünschten mir Glück dazu.

Meine Beziehungen zu meinen protestantischen Freunden und Verwandten haben dadurch nicht den geringsten Schaden gelitten. Auch meine Frische und meine jugendliche Abenteuerlust sind durch diesen Religionswechsel nicht geringer geworden.

* * *

Kurz nach meiner Aufnahme in die katholische Kirche verließ ich Dänemark, um meine — ein Jahr lang unterbrochene — Reise nach Frankreich fortzusetzen.

Vor meiner Abreise kaufte ich mir in Kopenhagen ein seidenes Halstüchlein in den französischen Farben: blau-rot-weiß, um, wie ich meinte, weniger dort im Lande aufzufallen. — Der Bischof lachte, als er mein Halstuch sah, und bemerkte, ich wolle dadurch wohl die Franzosen für mich gewinnen. Man könne das eine captatio benevolentiae nennen. — Diese Worte verstand ich nicht, meinte aber, der Bischof habe damit sagen wollen, das Halstuch stehe mir gut.

Ein dänischer Dampfer brachte mich von Kopenhagen nach der französischen Hafenstadt Dünkirchen an der Nordküste Frankreichs.

Von hier sollte ich mit der Eisenbahn quer durch ganz Frankreich bis nach Avignon fahren. Aber da die Reise von Kopenhagen bis Avignon lang, und ich an das heiße Klima der südlichen Länder nicht gewöhnt war, hatte der französische Graf gewünscht, ich solle in der Stadt Amiens, nördlich von Paris, eine Unterbrechung meiner Reise machen und mich dort eine Zeit lang in einer großen Unterrichts- und Erziehungsanstalt ausruhen.

Meine Ankunft in Amiens war schon von dem Grafen angemeldet, und so wurde ich auf das herzlichste von dem Direktor und den Professoren des großen Kollegiums aufgenommen. Auch die jungen französischen Schüler waren gegen mich die Liebenswürdigkeit selbst. Dort war ich also aufs beste, ja geradezu glänzend aufgehoben.

Diese Anstalt war auch eine der bedeutendsten dieser Art in ganz Frankreich. — Sie hieß École libre de la Providence und wurde gewöhnlich Collège de la Providence oder auch nur La Providence genannt.

Dort studierten die Söhne der vornehmeren französischen Familien und des Adels. Danach war auch alles eingerichtet: großzügig, vornehm und fein in jeder Beziehung.

Die ersten Tage dort waren wirkliche Fest- und Feiertage für mich, fast zu schön und zu angenehm.

Ich wurde sofort der Günstling meiner ganzen Umgebung, selbstverständlich nicht wegen irgend welcher persönlicher Eigenschaften oder Vorzüge, sondern einzig und allein, weil ich so weit herkam. Je unbekannter meine liebe Heimatinsel Island war, desto seltener und erstaunlicher mußte die Erscheinung eines kleinen Jungen aus einem so fernen Lande auf meine südländische Umgebung wirken.

Ein Isländer! Aber ein echter, leibhaftiger, wahrer und wirklicher kleiner Isländer! Das war etwas hier gänzlich Neues, nie Dagewesenes.

Wäre ich ein Eskimo oder ein Lappländer gewesen, ein Chinese oder ein Feuerländer. Gewiß, selten genug. Aber doch nicht so ganz unglaublich. Denn solche Menschen wurden doch ab und zu genannt. — Aber ein Isländer! Was konnte das wohl sein? Das war das Geheimnisvolle und Unbekannte.

Und dieses kleine noch lebende Exemplar, das von einem fast unbekannten Volke stammte, welches — wie die meisten meinten — ganz oben am Nordpol wohnte, in ewiger Nacht, von der übrigen Welt abgeschlossen, mitten im Eismeer, umgeben von schwimmenden Eisbergen.... Du großer Gott! Wie mochte wohl dieser kleine Isländer aussehen, der bis zu uns hier im sonnigen Süden verschlagen worden ist!

Ich glaube, dies waren so ziemlich — mir gegenüber — die Gedanken meiner vornehmen, liebenswürdigen und heißblütigen Umgebung während der ersten Zeiten meines Aufenthaltes in der glänzenden École libre de la Providence.

Überall, wo ich hinkam, wurde ich angestaunt, umringt und mit tausend Fragen bestürmt, von welchen ich auch nicht eine einzige verstehen konnte. — Aber das alles geschah nicht plump und schwerfällig, sondern frisch-fröhlich und liebenswürdig, nach der leichten, feinen Art der höflich gewandten Südländer.

Wenn ich, wie es so oft geschah, auf dem Spielplatze von fröhlich lachenden kleinen französischen Jungen umringt und wieder mit allerlei für mich

unverständlichen Fragen bestürmt wurde, da begnügte ich mich gewöhnlich, ihnen allen freundlich-heiter zuzunicken und zuzulächeln und, da ich doch nichts sagen konnte, gelegentlich zur Abwechslung dem einen oder dem andern dieser meiner neuartigen jungen Freunde einen kleinen freundschaftlichen Klaps zu geben, wenn er mir zu nahe kam, oder auch plötzlich einem andern beide Hände zu fassen und ihn, fröhlich spielend, im Kreise herumzuschwingen. — Das waren meine Antworten.

Das gefiel den muntern kleinen Südländern nicht schlecht. — So kam ich sehr gut mit ihnen aus.

In den ersten Tagen mußte ich auch, unter Führung des Herrn Direktors selber, manche Besuche machen draußen in der Stadt bei vornehmen Familien. Ich ahnte damals nicht, warum. Erst später verstand ich es. Diese Familien sollten auch den Genuß haben, die seltene exotische Pflanze, die plötzlich in die Anstalt hereingeweht war, mit eigenen Augen zu schauen.

Natürlich wurde ich auch da mit einer Freundlichkeit sondergleichen empfangen und behandelt. Und immer kam ich zurück mit den Taschen voll von Zuckersachen und allerlei derartigen guten Dingen, was mir dann die Freude verschaffte, das meiste davon unter meine kleinen Kameraden in der Providence zu verteilen. Das hatte nun freilich zur Folge, daß auch sie dann, mit einer erstaunlichen Freigebigkeit, mir von ihren Schätzen Geschenke machten.

Kurz, l'École libre de la Providence, mein vorläufiges Heim in Frankreich, wurde immer mehr und mehr für mich ein kleines irdisches Paradies.

Alles gefiel mir dort, nicht nur wegen der Liebenswürdigkeiten und Freundlichkeiten der ersten Tage, sondern auch noch aus ernsteren und besseren Gründen: z. B. wegen der Güte und Frömmigkeit all dieser Menschen, der jungen wie der alten. Dann wegen der erstklassigen Einrichtungen überall herum in der gewaltig großen Anstalt. Auch wegen der peinlichen Ordnung, die dort herrschte. Wegen der Frische und Fröhlichkeit unter den vielen Knaben und des feinen, vornehmen Tones, der überall wahrzunehmen war.

Die Anstalt besaß ein schönes Theater, ein Gebäude für sich, mitten unter den übrigen Häusern, aus welchen sie bestand. — Es war so groß, daß oben auf den Galerien, die rund um den ganzen innern Raum liefen, Platz genug war für die fünf- bis sechshundert Zöglinge. Unten, im Parterre, waren alle Plätze für die eingeladenen Gäste bestimmt.

Auch war ich nicht wenig erstaunt, als ich eines Tages aufs Land geführt wurde und plötzlich in ein schönes idyllisches Schloß hineintrat, das von einem riesigen Park umgeben war. — Mitten durch den Park nahm der bekannte Fluß La Somme seinen Weg.

Dieses Schloß war das Landhaus des Gymnasiums de la Providence. Dahin gingen jede Woche alle Zöglinge, um dort zu spielen und ihr Mittagessen einzunehmen.

Auch gab es dort, an den Ufern der Somme, erstklassige Badeeinrichtungen für die Zöglinge.

Genug, ich beeilte mich, an meine liebe Mutter droben in Island einen Brief zu schreiben, in welchem ich ihr auf meine Weise von den Wundern und Herrlichkeiten erzählte, die mich in dieser neuen Zauberwelt umgaben. — Ich fügte noch hinzu, es fehle mir nur noch eins, und das sei mein liebes

Brüderchen, der kleine Manni. Ihn sollte sie zu mir schicken, damit wir hier in Frankreich zusammenleben könnten wie früher in Island.

Inzwischen fuhr ich fort, in der königlichen Anstalt, mit meinen Bestrebungen, mich an meine neue Umgebung anzugewöhnen, sowie auch an das Klima und die neuen Gebräuche. Besonders gab ich mir große Mühe, die Sprache des Landes zu lernen. Meine heitern kleinen Kameraden halfen mir eifrig dabei, so daß ich mit jedem Tag beträchtliche Fortschritte machte.

Nach einiger Zeit fing ich aber an, etwas besorgt zu werden. Denn es vergingen nicht nur Tage, sondern die eine Woche nach der andern verstrich, ohne daß von meiner Weiterreise nach dem Süden auch nur ein Wort gesprochen wurde.

So glücklich ich mich auch in dieser herrlichen Umgebung fühlte, konnte ich doch nicht das Endziel meiner Reise vergessen, das prächtige Avignon im sonnigen Süden, und den vornehmen Grafen, der dort auf mich wartete.

Ich ging deshalb schließlich zu dem Direktor der Anstalt, um ihn zu fragen, wann ich meine Reise fortsetzen solle.

Wegen der Sprache war es mir natürlich nicht leicht, mich mit ihm zu verständigen. Es ging aber doch einigermaßen, denn in diesen ersten Wochen meines Aufenthaltes in Amiens hatte ich schon, wie gesagt, viele französische Ausdrücke gelernt. Dazu kam, daß ein elsässischer Junge, der dort studierte, und der gut Deutsch konnte, mir als Dolmetscher half. — Etwas Deutsch hatte ich ja selber in der Schule in Kopenhagen gelernt.

Als der Direktor meine Frage verstanden hatte, fragte er mich sehr freundlich, ob ich denn wirklich seine schöne Anstalt verlassen wolle, und ob mir hier vielleicht etwas nicht gefalle.

Ich erwiderte, ich sei hier sehr glücklich, alles gefalle mir ausgezeichnet, und ich würde auch ganz gern noch länger bleiben.... — Aber, ich solle ja doch nach Avignon, und der Graf warte doch auf mich.

„Richtig! Du willst ja nach Avignon. — Aber, hast du auch daran gedacht, wie warm es in Avignon ist? Ich fürchte, du wirst die Wärme dort nicht leicht aushalten können."

„Aber wie warm ist es in Avignon? Ist es viel wärmer als hier?" fragte ich.

„Ich sehe, du kennst die Wärme in Avignon nicht, Nonni. In Avignon ist es so warm, daß selbst wir Nordfranzosen die dortige Wärme kaum ertragen können. Wenn wir uns in Avignon ein wenig aufhalten müssen, da sind wir Tag und Nacht in Schweiß gebadet."

Ich wurde bedenklich und wußte zuerst nicht recht, was ich machen sollte.

Der Direktor aber fuhr fort: „Ich fürchte in der Tat, daß es dir schwer sein wird, diese Wärme zu ertragen. Ich will dir deshalb einen Vorschlag machen: Bleibe bei uns und mache deine Studien hier. Der Graf will dich ja studieren lassen. Er kennt unsere Anstalt gut und hat sie gern. Er wird nichts dagegen haben, daß du deine Studien bei uns machst. Ich werde übrigens, wenn du meinen Vorschlag annimmst, die ganze Sache mit ihm abmachen."

Ich wurde zwar durch diese Worte etwas überrascht, fand den Vorschlag aber vernünftig und nahm ihn an.

Sofort setzte sich der Direktor mit dem Grafen in Verbindung. Auch dieser — nachdem er einige Einwendungen gemacht hatte — ging schließlich auf die Sache ein. Und so kam es, daß ich, statt einige Tage nur in dem Kollegium de la Providence zu verweilen, volle acht Jahre dort verblieb und in dieser herrlichen Anstalt meine literarischen Studien begann und vollendete. Nie habe ich einen Anlaß gehabt, diesen Entschluß zu bereuen, denn immer war ich überaus glücklich dort.

Das Staunen über den fremden Ankömmling, die überschwenglichen Freundlichkeiten, kurz, die Honigtage und die Flitterwochen der ersten Zeit hörten naturgemäß bald auf. — Statt dessen kamen die ernsten Arbeiten des Schuljahres. Da mußte stramm studiert und eine strenge, aber gesunde Hausordnung beobachtet werden. Und ich kann es in aller Wahrheit sagen: das gefiel mir noch besser als die großen Annehmlichkeiten der ersten Tage.

Trotz aller Zucht und Strenge wurde aber auch aufs beste in jeder Beziehung für uns kleine Studentchen gesorgt. Auch edle künstlerische Genüsse wurden uns ab und zu gewährt.

So wurden uns zuweilen von berühmten Künstlern Konzerte gegeben. Auch ließ man ein seltenes Mal von Paris her bekannte Schauspieler aus den großen Theatern kommen, wie z. B. die beiden berühmten Brüder Coquelin aus dem Théâtre Français. Sie führten dann einen ganzen Nachmittag in unserem Theater klassische Stücke auf.

Da ich mich in der Providence so wohl fühlte, bekam ich bald, wie ich schon bemerkt habe, ein heftiges Verlangen nach meinem lieben kleinen Bruder Manni. Ich wollte, er solle zu mir kommen und desselben Glückes teilhaftig werden wie ich.

Wie sollte ich aber diesen Plan verwirklichen? Es war ja ein großes Unternehmen, welches mein Vermögen weit überstieg.

Ich dachte lange Zeit über die Sache nach, konnte aber zuerst keinen Ausweg finden. — Da aber auf einmal kam mir ein guter Gedanke. Ich sagte mir: „Es gibt nur ein Mittel, um das zu erlangen, und das ist das große Mittel, welches mir meine Mutter in Island gelehrt hat: nämlich Gott so lang darum zu bitten, bis er es mir gewährt."

Ich fing gleich an: jeden Abend vor dem Einschlafen wandte ich mich an Gott mit der Bitte: „Lieber Gott, laß doch den kleinen Manni zu mir kommen."

Mit diesem kurzen täglichen Gebet fuhr ich fort und habe es zwei Jahre lang Gott vorgetragen.

Da kam auch plötzlich die Erhörung — wie ein Blitz aus heiterem Himmel — genau so wie damals in Island.

Eines schönen Tages kam der kleine Manni den langen Weg von Island über England nach der schönen Anstalt in Amiens, um von nun an bei mir zu bleiben und mit mir zu studieren.

Ohne daß ich etwas davon wußte, und während ich jeden Abend mein kurzes Gebet zu Gott aufsteigen ließ, war diese wichtige Angelegenheit zwischen meiner Mutter und dem Grafen vereinbart worden.

Im Vertrauen auf Gott nahm meine Mutter das neue Anerbieten des vornehmen Herrn an.

Manni war zwar ihr liebstes Kind und noch im zarten Alter. Trotzdem ließ sie es zu, daß er sie auf immer verlasse — weil sie in dieser Sache auf seinen Vorteil, nicht aber auf ihre eigene Annehmlichkeit achtete.

Sie empfahl ihren kleinen Liebling dem Kapitän eines dänischen Kriegsschiffes. Dieser brachte ihn nach England. Dort empfahl er ihn dem Kapitän eines englischen Schiffes, das nach Frankreich fahren sollte. So kam er mit den Engländern nach Dünkirchen. Dort übergab der englische Kapitän das Kind in die Hände einer katholischen Ordensschwester, die mit der Eisenbahn nach Amiens reiste.

Auf diese Weise kam mein lieber kleiner Bruder Manni zu mir in die École libre de la Providence.

Seine plötzliche Ankunft freute mich über alle Maßen. Ich wunderte mich aber nicht darüber, denn ich hatte ja Gott zwei Jahre lang darum gebeten, und ich wußte, daß er solche beharrliche Gebete immer erhöre.

Was nun weiter mit uns beiden geschah, das werde ich später in einem eigenen Buch erzählen.

Es sei genug, hier im allgemeinen noch zu bemerken, daß wir uns beide in unserer neuen Umgebung immer glücklich fühlten.

Ich kann noch zum Schluß hinzufügen, daß die Voraussage, welche meine Mutter mir beim Abschied mehrere Male wiederholte, voll und ganz in Erfüllung gegangen ist.

„Wenn du nur die Versprechungen, die ich von dir gewünscht habe und die du mir gemacht hast, treulich hältst", hatte sie mir damals gesagt, „dann wird deine Mutter nicht die geringste Sorge um dich haben, weil Gott dir dann immer und in allen Dingen zur Seite stehen wird, und weil du folglich immer glücklich sein wirst."

Das war der Hauptinhalt und der Sinn ihrer damaligen Abschiedsworte und letzten Ermahnungen an mich.

Alles das ist in wundervoller Weise in Erfüllung gegangen — bis zum heutigen Tag.

Auch das Mittel, welches sie mir damals in die Hand gab, um alles von Gott zu erlangen, das anhaltende Gebet nämlich, auch das hat sich bis zum heutigen Tag immer als ein wirksames, ja als ein unfehlbares bewährt.

Jón Svensson S. J.

Arbeitslosigkeit

Die „industrielle Reservearmee" ist für Karl Marx ein wesentlicher Bestandteil der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft. Nicht im Einklang mit der Marxschen Mehrwert- und Ausbeutungstheorie hat Lassalle auf die Tatsache des Bestehens dieser „industriellen Reservearmee" sein „ehernes Lohngesetz" gegründet. Die keine Verwertung ihrer Arbeitskraft findenden, aber nach Verwertung ihrer Arbeitskraft um des notwendigen Lebensunterhalts willen drängenden Arbeiter drücken mit ihrem Angebot an Arbeitskraft den Arbeitslohn bis zur Grenze des Existenzminimums. Sinkt alsdann infolge erhöhter Sterblichkeit und abfallender Geburtenzahl das Angebot verfügbarer Arbeitskräfte, so kann dies vorübergehend eine Erhöhung des Lohnes zur Folge haben, aber auch nur vorübergehend, denn alsbald wird die Sterblichkeit nachlassen, die Geburtenhäufigkeit wieder ansteigen, so daß in kurzer Zeit das Überangebot an Arbeitskräften von neuem den Lohn drückt: die „industrielle Reservearmee" übt wieder ihre für den Profit des Kapitalisten so entscheidende Funktion aus, ihm unterbezahlte Arbeitskräfte zur Verfügung zu stellen. Folgerecht zu seiner Kapitalismustheorie und Kapitalkritik hat dagegen Karl Marx selbst die Rolle der „Reservearmee" geschildert. Der kapitalistischen, vielleicht sogar jeder unternehmungsweise geführten Wirtschaft sind die Krisen eigen, ein Auf und Ab des Beschäftigungsgrades, des Wirtschaftsganges mit heftigen Umschwüngen. In der Zeit des Hochschwunges saugt die Wirtschaft alle verfügbaren Arbeitskräfte an, um in den Zeiten schlechten Geschäftsganges sie auf die Straße zu werfen. Dieses Auf und Ab, das nach Marx der kapitalistischen Wirtschaft durchaus wesentlich ist, ist nur möglich, wenn ein Proletariat vorhanden ist, das wehrlos dieses Schicksal über sich ergehen läßt, wenn in Zeiten des wirtschaftlichen Tiefstandes eine überschüssige Arbeiterzahl in Reserve steht, um mit dem wirtschaftlichen Aufschwung in die Betriebe einzurücken und mit dem Abschwung wieder aus den Betrieben ausgestoßen zu werden. Die „industrielle Reservearmee" ist der eigentliche Risikoträger der kapitalistischen Wirtschaft, die ohne sie nach Karl Marx überhaupt nicht möglich ist.

Trotzdem so durch Marx und Lassalle, wenn auch unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten und teilweise sich untereinander widersprechend, die Tatsache der „industriellen Reservearmee" und damit die Arbeitslosigkeit nachdrücklichst vor die Seele gestellt und, wie man meinen sollte, in das Bewußtsein der Zeitgenossen eingehämmert war, so hat man doch erst Jahrzehnte später begonnen, sich ernsthaft mit ihr auseinanderzusetzen. Solange die Proletarisierung weiter Volkskreise noch nicht voll sich durchgesetzt hatte, trat ja auch die Arbeitslosigkeit in ihrer krassen Nacktheit nicht vors Auge. Der Industriearbeiter, der selbst noch auf dem Lande ansässig als Glied einer ländlichen Familie lebte, war ja in Zeiten, wo er nicht im Betriebe beschäftigt war und verdiente, noch keineswegs völlig beschäftigungs- und mittellos. Der Verdienstausfall mochte fühlbar sein, aber er hatte doch immer noch ein Dach über dem Kopf, hatte den Familientisch, an dem er sich satt essen konnte, und hatte Gelegenheit, durch mancherlei Arbeiten im Hause oder in der Land-

wirtschaft sich nützlich zu machen und sich zugleich zu beschäftigen. In der Landwirtschaft gibt es immer eine Menge von Nebenarbeiten, die sich zurückstellen lassen, zu denen man in der Zeit des Arbeitsgedränges überhaupt nicht und selbst in den Zeiten mittlerer Arbeitsbelastung nur schwer die Zeit findet; da war es gar nicht so unerwünscht, wenn ein Familienglied, das für gewöhnlich außerhalb der Familienwirtschaft arbeitete und dafür bares Geld nach Hause brachte, zeitweilig auch einmal daheim sein und dort mancherlei Dienste leisten konnte. Aber auch, wenn es an sich unerwünscht und lediglich als Verdienstausfall nachteilig war, so war es doch erträglich; von einer brennenden Arbeitslosenfrage konnte unter solchen Voraussetzungen nicht gesprochen werden.

Ähnlich liegen die Dinge für jeden Arbeitnehmer, der eben nicht „Nur-Lohn-Arbeiter" ist, der außer der Verwertung seiner Arbeitskraft in der Lohnarbeit auch noch über eine andere, wenn auch für sich allein nicht voll, d. h. für die Dauer ausreichende Daseinsgrundlage besitzt. Der Bergmann, der ein Häuschen mit etwas Garten und Kleintierzucht hat, wird die Feierschichten benützen, um zu gärtnern, zu zimmern usw., ja er wird, wenn nicht seine Familie einen großen Teil der Bewirtschaftung von Gärtchen und Stall besorgen kann, geradezu einiger Feierschichten oder eines Urlaubs bedürfen.

Wenn im Vorkriegsdeutschland die Arbeitslosenfrage nicht mehr im Vordergrund stand, so hat das natürlich noch einen andern Grund. Obwohl die deutsche Wirtschaft der Vorkriegszeit durchaus die Merkmale zyklischer Konjunkturen mit ihren Krisen aufweist, so befand sie sich doch alles in allem genommen in einem — nur verschieden raschen — Aufstieg, der geradezu beispiellos dasteht. Dieser Aufstieg war so stark und so nachhaltig, daß mehrere Jahrzehnte hindurch ein in der Geschichte ebenfalls beispiellos dastehender Bevölkerungszuwachs aufgenommen, d. h. beschäftigt und ernährt werden konnte. Unter solchen Umständen traten andere Übelstände, die mit der fortschreitenden Durchsetzung der kapitalistischen Wirtschaftsweise und insbesondere der Industrialisierung in Deutschland verbunden waren, viel mehr in die Erscheinung als die Frage der Arbeitslosigkeit, obgleich auch sie damals bestand. Sie wurde aber, wie gesagt, von andern, damals tatsächlich vordringlicheren Fragen überschattet.

Der Gang der deutschen Sozialpolitik ist ja kennzeichnend für die Fragen bzw. Übelstände, die als besonders dringlich empfunden wurden und an deren Überwindung man daher heranging. Die deutsche Sozialpolitik ist von Anfang an ausgesprochenermaßen, ja in ihren Anfängen sozusagen ausschließlich Sozialversicherung gewesen. Wir brauchen daher nur zuzusehen, welches die Risiken waren, gegen welche die deutsche Sozialversicherung zuerst Schutz zu gewähren unternahm, um darüber im klaren zu sein, welche Risiken als vor allem bedrohlich angesehen wurden.

Die verschiedenen, in den 1880er und 1890er Jahren aufgebauten Zweige der deutschen Sozialversicherung, die später in der Reichsversicherungsordnung zusammengefaßt wurden, versichern gegen Unfall, gegen Krankheit, gegen Alter und Invalidität. Das gleiche gilt von der außerhalb der Reichsversicherungsordnung stehenden knappschaftlichen Versicherung, wie auch von der viel später erst hinzugekommenen Angestelltenversicherung. — Unfall: ein

eigentümliches Risiko der Industrialisierung mit ihren gefahrbringenden Maschinen, wie es dem Bergbau wegen seiner natürlichen Bedingungen schon immer angehaftet hatte. Unfall, Krankheit, Invalidität: in einem Merkmal stimmen sie alle überein, nämlich in der Arbeitsunfähigkeit und daraus folgenden Erwerbslosigkeit. In besonders kennzeichnender Weise gilt dies von dem „Alter" als Invaliditätsursache. Der proletarische Lohnarbeiter erwirbt durch seine Lohnarbeit das Existenzminimum oder auch ein Kulturminimum im Einkommen, er vermag jedoch nicht, in der Regel auch nicht durch die Arbeit der ganzen arbeitsfähigen Lebenszeit, das Existenzminimum im Vermögen zu erwerben, das ihm im Alter ein sorgenfreies Dasein gewährleisten würde. Für den Fall der durch natürlichen Altersfortschritt wie auch durch unglückliche Zufälle durch Krankheit oder Unfall herbeigeführten Arbeitsunfähigkeit mußte daher Vorsorge geschaffen werden. Dagegen für das typisch kapitalistische Risiko der Arbeitslosigkeit trotz Arbeitsfähigkeit einen Versicherungsschutz zu schaffen, erschien in der Vorkriegszeit nicht so notwendig, erschien überdies wohl auch gar nicht möglich.

Die Nachkriegszeit veränderte die Sachlage vollkommen. Zwar führte der Fieberzustand der Inflation noch einmal zu vorübergehendem Vollbetrieb der deutschen Wirtschaft, aber abgesehen von diesem Zwischenspiel stellte sich die Arbeitslosigkeit als Dauerzustand ein. Nicht als ob eine Schrumpfung des Umfangs der deutschen Wirtschaft (abgesehen von der hier außer Betracht bleibenden Gebietsabtretung) eingetreten wäre. Die deutsche Wirtschaft beschäftigt vielmehr heute eine größere Zahl von Erwerbstätigen als jemals. Auch die Ergiebigkeit der wirtschaftlichen Tätigkeit sowohl im ganzen als auf die einzelne erwerbstätige Arbeitskraft gerechnet, dürfte sich nicht vermindert, sondern im Gegenteil nicht unerheblich vermehrt haben — trotz unserer Verarmung, trotz aller Wunden, die der Krieg der Wirtschaft schlug, trotz aller Wirtschaftshemmnisse durch die Zerreißung lebenswichtiger Zusammenhänge in den Friedensdiktaten! Diese den meisten Deutschen nicht geläufige Tatsache bedarf etwas eingehenderer Erörterung.

Daß durch die Auflösung des früheren Heeres 500 000—600 000 arbeitsfähige junge Menschen der Wirtschaft zugeführt wurden, ist keineswegs die zahlenmäßig am stärksten sich auswirkende Veränderung. Daher sind auch Vergleiche, die zwischen der bei Hochschwung des Wirtschaftsganges (1927) immer noch verbleibenden Mindestzahl an Arbeitslosen (600 000—700 000) und der Heeresverminderung eine Beziehung herstellen wollen, gegenstandslos bzw. willkürlich. Viel stärker als die Auflösung des alten Heeres fallen ins Gewicht die Umschichtung im Altersaufbau unserer Bevölkerung sowie der Zudrang zum Arbeitsmarkt aus Kreisen, die einst wohlhabend waren und heute verarmt sind. Hier handelt es sich namentlich um weibliche Arbeitskräfte, um Personen, die unter den früheren Verhältnissen zu Hause ihre Beschäftigung gefunden hätten, vielleicht als „mithelfende Familienangehörige" mit einem Teil ihrer Kraft und Zeit, jedenfalls aber nicht voll erwerbstätig gewesen sein würden. Die ländliche und städtische Dienstbotennot bringt auch zum Ausdruck (sei es als Ursache, sei es als Wirkung), daß zahlreiche bäuerliche Familien die landwirtschaftliche Arbeit, zahlreiche städtische Familien die Haushaltsführung

mit ihren eigenen Kräften schaffen, die früher nicht so stark angespannt, vielmehr durch Hinzunahme von Dienstboten entlastet wurden.

Entscheidend ist der aus bekannten Ursachen tiefgreifend veränderte Altersaufbau der deutschen Bevölkerung, im Schaubild die unglücklich verbeulte Zwiebel statt der natürlichen sog. Alterspyramide. Die auf verschiedenen, voneinander unabhängigen und daher sich gegenseitig kontrollierenden Wegen aufgenommene Arbeitsmarktstatistik stellt außer jeden Zweifel, daß bis zum gegenwärtigen Augenblick die Zahl der jedes Jahr ins Erwerbsleben eingetretenen Jugendlichen die Zahl der Abgänge durch Alter bzw. Tod übertroffen hat und dies in einem solchen Maße, daß trotz des gewaltigen Anwachsens der Arbeitslosigkeit von Herbst 1927 bis Frühjahr 1930 die Zahl der beschäftigten Arbeitskräfte immer noch eine Vermehrung erfahren hat. Die deutsche Wirtschaft hat — trotz des jetzt einem Tiefstande sich nähernden Abschwungs — eine ununterbrochen wachsende Zahl von Arbeitskräften zu beschäftigen vermocht (abgesehen selbstverständlich von den reinen Saisonschwankungen, die in natürlichen Verhältnissen ihre Ursache haben und für eine Reihe wichtiger Wirtschaftszweige, namentlich die Landwirtschaft, gar nicht beseitigt werden können).

Hier ist nicht der Ort, ein Loblied auf die Leistung deutschen Unternehmergeistes im allgemeinen oder auf die vielerörterte „Rationalisierung" im besondern anzustimmen. Nichtsdestoweniger kann an der Frage der Rationalisierung und ihrer arbeitsmarktpolitischen Bedeutung nicht vorbeigegangen werden. Der Rationalisierungsprozeß der deutschen Wirtschaft nach dem Kriege ist — etwas an sich durchaus Widersinniges — in der Richtung gesteigert *kapitalintensiver* Wirtschaft anstatt in der Richtung gesteigert *arbeitsintensiver* Wirtschaft gegangen, in einem Lande, das unter drückender Kapitalnot (in den hohen Zinssätzen sich ausdrückend) und zugleich unter Übervölkerung (in Auswanderung und Massenarbeitslosigkeit sich ausdrückend) leidet! Trotzdem hat, wie es auch der gewerkschaftliche Optimismus stets voraussagte, die zeitweilige Freisetzung von Arbeitskräften, die infolge der technischen Betriebsverbesserungen eingespart wurden, im Ergebnis immer wieder zu einer Ausweitung des Produktionsvolumens und damit zu vermehrter Einstellung von Arbeitskräften geführt. Der tatsächlich eingeschlagene Weg der Rationalisierung war — abgesehen von den allerdings nicht zu unterschätzenden Fehlinvestitionen — im ganzen genommen *privatwirtschaftlich richtig*, ja *privatwirtschaftlich* der vielleicht *einzig mögliche*. Man wird das a priori keineswegs zu erwartende günstige Ergebnis erleichterten Herzens feststellen, aber man wird sich vor dem Fehlschluß zu hüten haben, daß das, was einige Jahre unter ganz eigenartigen Umständen so gehen konnte und mußte, in beliebige Zukunft hinein fortgesetzt werden könne. Vorübergehend kann die Befolgung privatwirtschaftlicher Notwendigkeiten selbst entgegen volkswirtschaftlichen Geboten am Platze sein und auch zu volkswirtschaftlich günstigen Ergebnissen führen. Auf die Dauer aber muß die Entwicklung den volkswirtschaftlichen Gegebenheiten Rechnung tragen; auf die Dauer können die privatwirtschaftlichen Erfordernisse nicht mit den Wachstumsbedingungen der Volkswirtschaft im Widerspruch stehen und ihnen entgegen sich durchsetzen, ohne Volks- *und* Privatwirtschaft zu Grunde zu richten.

Für die Zwecke der vorliegenden Betrachtung sei daher lediglich festgestellt, daß auch die vorübergehende Freisetzung von Arbeitskräften durch die sog. Rationalisierung im Ergebnis nichts daran ändert, vermutlich sogar selbst der Weg dazu gewesen ist, daß die deutsche Wirtschaft die Zahl der erwerbstätig Beschäftigten von Jahr zu Jahr hat mehren können.

Die Jahre 1930 und 1931 führen noch zwei starke Geburtsjahrgänge dem Erwerbsleben zu, so daß in diesen beiden Jahren die deutsche Wirtschaft noch einmal — zum letzten Mal! — sich vor die Aufgabe gestellt sieht, die Zahl der Arbeitsstellen (Beschäftigungsgelegenheiten) zu vermehren. Von 1932 an beginnt infolge des Geburtenausfalls der Kriegszeit und fortsetzend des Geburtenabsturzes der Nachkriegszeit der Arbeitsmarkt ein ganz anderes Gesicht anzunehmen: die Überalterung unseres Volkes setzt ein, die immer dringlicher die Frage stellt, wie eine fallende Zahl von Menschen im erwerbstätigen (erwerbsfähigen) Alter für eine steigende Zahl von nicht mehr erwerbstätigen (erwerbsfähigen) Menschen den Lebensunterhalt schaffen soll, um so mehr, wenn diesem Volke, in dem das Verhältnis von Berufstätigerwerbsfähigen einerseits, von Ausgedienten, nicht mehr Erwerbsfähigen anderseits, sich ständig ungünstiger gestaltet, noch nicht unbeträchtliche Lasten (Reparationen!) auferlegt sind. Eine besondere Verschärfung erfährt diese Frage noch durch die auch in anderer Hinsicht erschreckende, geradezu furchtbare Tatsache, daß gerade infolge der technischen Rationalisierung und des in ihrem Zuge gesteigerten Arbeitstempos die Zeit der Volleistungsfähigkeit des Arbeiters verkürzt, die Höhe der Leistungs- und damit der Lebenskurve schon bald nach dem 40. Jahr überschritten wird, um alsdann rasch und tief zu fallen.

Um den Rahmen der Betrachtung richtig zu spannen, mußten diese Erörterungen über die Vermehrung der Zahl der Beschäftigten in der deutschen Volkswirtschaft vorausgeschickt werden. Wenn nämlich trotz dieser Tatsache ständig eine sehr erhebliche Arbeitslosigkeit bestanden hat, die in der allergünstigsten Zeit immer noch bei 600 000—700 000 lag, nicht selten aber die zweite Million überschritt und selbst die dritte streifte (von den ganz abnormen Verhältnissen gewaltsamer Störung des Wirtschaftsablaufs im Ruhrkampf ist natürlich ebenso abzusehen wie von der Fieberkonjunktur der vorhergegangenen Inflationsjahre), dann ist dies ein unwiderlegliches Zeichen dafür, daß die heutige Arbeitslosigkeit viel tiefer begründet liegt, als daß sie durch einen kleinen Auftrieb, den man der Wirtschaft auf irgend eine Weise geben könnte, behoben zu werden vermöchte. Sie beruht nicht auf Schrumpfung der Wirtschaft, denn sie besteht trotz beharrlichen und kräftigen Wachstums der Wirtschaft; sie beruht ebensowenig auf konjunkturellem Tiefstand der Wirtschaft, denn sie verschwindet auch nicht bei ausgesprochenem Hochschwung; noch weniger beruht sie auf Einflüssen der Jahreszeiten, da sie zwar entsprechend den jahreszeitlichen Einflüssen schwankt, aber immer bestehen bleibt. Das Arbeitslosenheer von heute ist also weder der Puffer, der die Saisonschwankungen auffängt, noch die „industrielle Reservearmee", die — im Sinne Karl Marx' — von der Saugpumpe der kapitalistischen Wirtschaft im Zyklus der Krisen angesaugt und wieder abgestoßen wird; sie ist endlich

auch nicht — im Sinne Lassalles — der Lohndrücker, der dem Kapitalisten die billigen, unterentlohnten Arbeitskräfte zur Ausbeutung zur Verfügung stellt, denn die heutige Arbeitslosigkeit ist, was außerordentlich bemerkenswert ist, nicht von fallenden Löhnen, sondern von fortgesetztem Lohnaufbau, also steigenden Löhnen, begleitet. Die Arbeitslosenfrage von heute ist daher offenbar eine ganz andere als diejenige, der etwa die Kapitalismuskritik eines Karl Marx sich gegenübergestellt sah. Es wird damit in hohem Maße zweifelhaft, ob das heutige Arbeitslosenschicksal noch vorbehaltlos gleichgesetzt werden darf mit jenem für die kapitalistische Wirtschaftsweise typischen Risiko der Arbeitslosigkeit, von dem eingangs die Rede war.

Bemerkenswerterweise hat nun die deutsche Sozialpolitik, die in der Vorkriegszeit den Schutz gegen das Risiko der Arbeitslosigkeit nicht als dringlich empfand, in der Nachkriegszeit sich gedrängt gefühlt, dieser Aufgabe sich zu bemächtigen und den Versuch zu machen, sie mit den Mitteln der Sozialversicherung zu meistern. Ein ungeheures Unterfangen, im Sinne der Marxschen Kapitalismuskritik schlechthin das Königsproblem einer jeden den Boden der kapitalistischen Wirtschaftsordnung grundsätzlich nicht verlassenden Sozialpolitik. Die Arbeitslosigkeit das typisch kapitalistische Risiko — die Arbeitslosenversicherung der Schlußstein einer innerkapitalistischen Sozialpolitik, die die Mechanik dieses kapitalistischen Systems unangetastet läßt und doch das System für den Proletarier erträglich macht! Man muß sich eigentlich wundern, daß man nicht viel früher zu dieser grundsätzlichen Bedeutsamkeit der Frage der Arbeitslosenversicherung vorstieß und um dieser ihrer grundsätzlichen Bedeutung willen sich, wenn schon nicht an ihr versuchte, so doch mit ihr auseinandersetzte.

Es muß hier wenigstens der Versuch gemacht werden, die Frage vom Standpunkt der kapitalistischen Zyklik der Krisen und der von ihr bedingten Mechanik des (konkurrenz-)kapitalistischen Arbeitsmarktes zu sehen. So ist sie ja wohl auch, wenn auch nicht sehr klar bewußt, von den Schöpfern der Arbeitslosenfürsorge und nachmals der Arbeitslosenversicherung gesehen worden. Krankheit und Unfall wie Altersinvalidität und Tod sind Risiken, die sich versicherungstechnisch beherrschen lassen. Unter gegebenen Voraussetzungen hinsichtlich der allgemeinen hygienischen Zustände, des Standes der Technik, bei bekanntem Altersaufbau der Bevölkerung und gewissen Erfahrungen über die Sterblichkeit (Absterbeordnungen) läßt sich das versicherungstechnische Risiko mit den Hilfsmitteln der politischen Arithmetik (Versicherungsmathematik) rechnerisch ermitteln; es ist möglich, es größenmäßig (in Ziffern) zu bestimmen. Folglich ist es auch möglich, das Erfordernis an Deckungsmitteln zu errechnen und damit die Unterlage zu gewinnen für die Bemessung der Beitragslast, ihre Verteilung und Abstufung. Wie verhält es sich in dieser Beziehung mit dem Risiko der Arbeitslosigkeit? Gelingt es, die Zyklik der Krisen in der kapitalistischen Wirtschaft mathematisch so zu beherrschen, wie wir gelernt haben, die Zyklik astronomischer Vorgänge rechnerisch zu meistern, dann mag es möglich sein, auch das typisch kapitalistische Arbeitslosigkeitsrisiko zu beziffern und so die Rechnungsgrundlage eines Versicherungswerkes zu gewinnen. Dazu würde allerdings gehören, daß sowohl das Zeitmaß (der zeitliche Abstand) der Krisen als auch der Umfang, d. h. die Dauer der Krisen

und die Zahl der von ihnen betroffenen Arbeiter (genau die Zahl der verlorenen Arbeitstage), der Vorherberechnung unterläge. Damit wäre immer noch nicht das individuelle Risiko des einzelnen Versicherten, aber doch das Gesamtrisiko bekannt. Man könnte einen Geschäftsplan danach aufstellen, wenn auch die vollkommen gerechte Verteilung der Beitragslast auf die einzelnen Versicherten noch offen bliebe.

Es ist bekannt, daß in allen Versicherungszweigen das sog. Krisen(Katastrophen-)risiko von der Deckung ausgeschlossen bleibt, weil es sich versicherungstechnisch gar nicht meistern läßt. Wo das Krisen(Katastrophen-)risiko in den Versicherungsschutz einbegriffen ist, wie z. B. bei der Exportkreditversicherung, handelt es sich um die Beimischung eines versicherungsfremden Elements, um versteckte Subvention in Form einer Garantie, die seitens der öffentlichen Hand übernommen und nötigenfalls aus allgemeinen Steuermitteln getragen wird. So liegt der Fall ja auch bei der als Beispiel angeführten Exportkreditversicherung (Ifago). „Krise" oder „Katastrophe" bezeichnet ja im Sprachgebrauch des Versicherungswesens gerade jene Schadensfälle, die wegen ihrer Unvorherberechenbarkeit und ihres Ausmaßes mit den Mitteln der Versicherungstechnik nicht zu meistern sind.

So durfte es eigentlich im vorhinein erwartet werden, daß es sich als unmöglich herausstellen werde, dem Schadensfall der kapitalistischen *Krise* — das ist ja die Arbeitslosigkeit in dem Sinne, wie wir sie jetzt betrachten! — mit den Mitteln der Versicherung beizukommen. Die Sozialpolitik, wie wir sie in Deutschland verstanden und heute noch weitgehend verstehen, als *Sozialversicherung* verkannte ihre Grenzen, wenn sie sich an diese Aufgabe heranwagte. Sie war nicht schlecht beraten, vielmehr von einem richtigen Instinkt geleitet, als sie in der Vorkriegszeit sich dieser Aufgabe fernhielt.

Nun könnte man sagen: gewiß, die Sozialpolitik der Vorkriegszeit tat recht, daß sie darauf verzichtete, das Krisen(Katastrophen-)risiko der Arbeitslosigkeit in die Sozialversicherung einzubeziehen. Aber die Sozialpolitik der Nachkriegszeit tat ebenso recht, die Arbeitslosenfürsorge zu schaffen und in die Arbeitslosenversicherung zu überführen, denn, was sie versichert, ist ja eben nicht mehr das Krisenrisiko, sondern eine Arbeitslosigkeit wesentlich anderer Art, die einmal so massenhaft auftritt, daß gegen sie unbedingt etwas geschehen muß, und die, weil nicht verursacht durch die krisenhafte Kontraktion der konkurrenzkapitalistischen Wirtschaft, auch von all den Ausführungen über die versicherungstechnische Unmöglichkeit der Beherrschung des Krisenrisikos nicht betroffen wird[1].

Darin steckt sicher viel Wahres. Nichtsdestoweniger sind gewichtige Einwendungen zu machen. Es ist wahr, daß der Konkurrenzkapitalismus weitgehend abgelöst ist durch den Konzentrationskapitalismus; es ist insbesondere auch wahr, daß die konzentrationskapitalistische Entwicklung verbunden mit der Ausbildung des kollektiven Arbeitsrechts zur weitgehenden „Entmarktung des Arbeitsmarkts" geführt hat. Nichtsdestoweniger gibt es *auch heute noch konjunkturell bedingte Arbeitslosigkeit*, die der Dynamik

[1] Noch viel weniger hat die heute als „Krisenunterstützung" bezeichnete Ergänzung der Arbeitslosenversicherung etwas mit dem Krisenrisiko zu tun.

des kapitalistischen Wirtschaftsprozesses folgt mit ihrer Wellenbewegung auf und ab. Neu ist eigentlich nur, daß die Fluktuation der saisonbedingten Arbeitslosigkeit und die ihr übergelagerte Wellenbewegung der konjunkturell bedingten Arbeitslosigkeit sich sozusagen über einem statischen Grundwasserstand erheben, nämlich eines Dauerbestandes von Arbeitslosen, die auch bei Zusammentreffen der günstigen Jahreszeit mit dem Hochschwung der Konjunktur von der Wirtschaft nicht aufgenommen und in Beschäftigung gesetzt werden. Dadurch ist die Aufgabe der Arbeitslosenfürsorge unvergleichlich dringender, die Frage der Arbeitslosenversicherung aber nur ungleich verwickelter geworden.

Über Fragen der Form und des Namens soll man nicht zu viel streiten. Man kann mit guten Gründen der Meinung sein, daß das, was sich bei uns Arbeitslosenversicherung nennt, zwar vom versicherungswissenschaftlichen Standpunkt betrachtet nicht das Recht besitzt, sich als Versicherung zu bezeichnen, wenn auch einige Versicherungsgrundsätze schlecht und recht Anwendung gefunden haben, im übrigen aber eine ganz nützliche Sache sei, die zwar in vielem der Verbesserung bedürfe, der man jedoch die Anerkennung nicht versagen könne, bisher durch nichts Besseres überboten zu sein. Immerhin mag es für die bald wieder anstehenden Erörterungen betreffend Reform der Arbeitslosenversicherung nicht ganz ohne Belang sein, sich Rechenschaft darüber zu geben, wie wenig dieser Einrichtung Versicherungscharakter zukommt, wie wenig Beweiskraft daher auch versicherungstheoretische Gedankengänge in Anwendung auf die Arbeitslosenversicherung besitzen. Fürsorgeeinrichtung mit Rechtsanspruch unter gewisser Beteiligung der Nutznießerkreise dieser Einrichtung an den Lasten: das ist die wirkliche Natur der heutigen Arbeitslosenversicherung, und das wird sie vorerst auch bleiben müssen. Weil die Arbeitslosenversicherung in Wahrheit nicht Versicherung, sondern Fürsorge im Gewande der Versicherung ist, darum kann auch aus dem derzeitigen Fiasko der Arbeitslosenversicherung nicht das Versagen der Sozialversicherung gegenüber ihrem Königsproblem entnommen werden. Vielmehr ist lediglich zu sagen: weil diese Fürsorgeeinrichtung vorerst dringendes Bedürfnis ist und bleibt, darum muß sie lebens- und leistungsfähig erhalten werden, darum sind diejenigen Maßnahmen unbedingt zu ergreifen, die sie in den Stand setzen, das zu sein, was sie sein soll und sein kann.

Das vermeintliche Königsproblem der Sozialversicherung in der Bemeisterung des Risikos der Arbeitslosigkeit erwies sich als die Quadratur des Zirkels. Die Überwindung der Arbeitslosigkeit unter Einsatz aller zu diesem Ziele geeigneten Mittel ist und bleibt das wahre Königsproblem der Sozial- und Wirtschaftspolitik! Die Sozial- und Wirtschaftspolitik, die an dieser Aufgabe vorübergehen wollte, müßte sich wahrhaftig sagen lassen, sie verkenne die Zeichen der Zeit. Sie könnte auch nicht zu ihrer Entschuldigung sich darauf berufen, daß zugestandenermaßen die Frage der Arbeitslosigkeit und ihrer Überwindung zu den allerschwierigsten und verwickeltsten Fragen gehöre, an denen die Gegenwart so reich ist.

Daß vom Jahre 1932 ab die „natürliche" Bevölkerungsentwicklung (in Wahrheit ist es eine durch Sünde und Not sehr unnatürlich mißgestaltete Bevölkerungsentwicklung!) der Behebung der Arbeitslosigkeit stark entgegen-

kommen und damit die Aufgabe erleichtern wird, wurde schon eingangs angedeutet[1]. Freuen kann man sich solch trauriger Hilfe nicht! Dazu kommt, daß die sog. Entlastung des Arbeitsmarktes durch Nachlassen des Nachrückens jugendlicher Arbeitskräfte keineswegs ein reiner arbeitsmarktpolitischer Vorteil ist. Welche Schwierigkeiten sich durch den Mangel an jugendlichen Arbeitern und entsprechend einige Jahre später an gelernten Facharbeitern der jüngeren Jahrgänge auch arbeitsmarktpolitisch ergeben werden, darüber besitzen wir heute nicht mehr als unbestimmte Mutmaßungen. Diese Mutmaßungen sind wohl begründetermaßen ziemlich düster. Der Haushalt der Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung mag sich 1932 und die nächstfolgenden Jahre wohl zum Balancieren bringen lassen, wenn wir die Reichsanstalt nur erst einmal bis dahin durchgebracht haben. Aber sobald man die Frage unter weiteren als bloß haushaltsrechtlichen Gesichtspunkten betrachtet, haben wir wahrhaftig keinen Grund, die Hände in den Schoß zu legen und von einem gütigen Schicksal die Lösung der Frage zu erwarten. Im günstigsten Falle dürfen wir die vorübergehende Erleichterung ab 1932 als eine durch die Entwicklung der Dinge uns gegebene Atempause betrachten, als eine Zeit, während der infolge der finanziellen Entlastung leichter durchgreifende Maßnahmen getroffen werden können (obwohl auch das fraglich erscheint!), aber unter allen Umständen als eine Zeit, die *gewissenhaft genutzt* werden will. Damit ist keineswegs gesagt, daß bis dahin gewartet und inzwischen nichts unternommen werden solle; im Gegenteil: wer nicht „jetzt" anfängt, der wird auch den zukünftigen Augenblick nutzlos verstreichen lassen!

Die Einsicht, daß die Überwindung der gegenwärtigen Arbeitslosigkeit als Gesamterscheinung nicht durch bloße „Ankurbelung" der Wirtschaft, durch Einspritzung eines Stimulans, als welches unter unerschöpflich neuen Maskierungen immer wieder eine mehr oder minder kräftige Inflationsspritze angepriesen wird, erfolgen könne, pflegt heute in der Form ausgesprochen zu werden, daß man die heutige Arbeitslosigkeit im Gegensatz zur saisonbedingten und konjunkturellen als „strukturelle" bezeichnet. *Strukturelle* Arbeitslosigkeit ist keineswegs bloß ein neues Wort oder ein neuer theoretischer Begriff ohne praktischen Nutzwert, was wohl der erste Eindruck in Unternehmerkreisen gewesen sein mag, als Zwiedineck-Südenhorst sie zuerst mit diesem Wort und Begriff bekannt machte. Das Wort „strukturelle Arbeitslosigkeit" bringt vielmehr in knappster Form eine Erkenntnis zum Ausdruck, die gerade für die praktische Inangriffnahme der so brennenden Aufgabe der Überwindung der Arbeitslosigkeit wegweisend sein muß.

Wo die Wirtschaft selbst bei gutem Gange die arbeitswilligen und arbeitsfähigen Arbeitskräfte nicht in Beschäftigung zu setzen vermag, da muß im Gliederbau des Wirtschaftskörpers irgend etwas fehlerhaft sein. Der Organismus des staatlich geeinten Wirtschaftsvolks, den wir die Volkswirtschaft nennen, muß irgendwie fehlorganisiert sein oder an einer Zirkulationsstörung leiden. Die Tatsache der Zirkulationsstörung ist handgreiflich: aller Ecken

[1] Die Berechnungen des Statistischen Reichsamts lassen allerdings eine *absolute* Abnahme der im erwerbsfähigen Alter stehenden Bevölkerung vorerst noch nicht erwarten!

und Enden ist die Zirkulationsstörung oder sind Zirkulationsstörungen wahrzunehmen. Angebot und Nachfrage können nicht zusammenkommen. Was anders ist denn der Sinn von Worten wie Überproduktion und Unterkonsumtion? von Absatzstockung und stockendem Zahlungseingang? Nun gibt es gewiß auch im physiologischen Organismus Zirkulationsstörungen, die nicht auf organischen Veränderungen, sondern auf nervöser Grundlage oder auf abträglichen äußern Einflüssen beruhen. Auch bei dem moralischen Organismus der Wirtschaft (Wirtschaftsgesellschaft) sind natürlich derartige, nicht strukturell bedingte Zirkulationsstörungen denkbar. Nehmen jedoch diese Zirkulationsstörungen überhand, so ist doch mindestens die Vermutung organischer Mißbildungen nahegelegt. Bei unserer deutschen Wirtschaft (ähnliches ließe sich von der nicht minder unter Arbeitslosigkeit leidenden österreichischen Wirtschaft dartun) bestehen solche organische Mißbildungen in unverkennbarer Weise. Nur auf die allerwichtigsten ist einzugehen.

Das gesunde Verhältnis zwischen Landwirtschaft und Industrie ist in hohem Maße verschoben. Die Vorkriegsentwicklung hatte bereits die Industrialisierung Deutschlands so weit vorgetrieben, daß mit Grund die Frage aufgeworfen werden konnte, ob das zuletzt bestehende Verhältnis zwischen Industrie und Landwirtschaft auf die Dauer zuträglich sein könne, ob es nicht namentlich unter veränderten außenpolitischen Verhältnissen, bei veränderter Weltmarktlage einmal eine große Gefahr bedeute oder gar sich überhaupt nicht mehr aufrechterhalten lasse. Solange eine grundstürzende Änderung der außenpolitischen Verhältnisse, d. i. der Weltmachtgeltung Deutschlands vor dem Kriege kaum im Ernste in Betracht zu ziehen schien, solange die wirtschaftliche Verselbständigung der noch in den Anfängen der industriellen Entwicklung, ja vielfach erst der Erschließung stehenden überseeischen Länder in unabsehbarer Ferne gelegen schien, konnte man wohl Erörterungen über Bedenken einer allzuweit getriebenen Industrialisierung Deutschlands als theoretisch oder akademisch abtun. Was vor dem Kriege weltenfern erschien, ist durch den Krieg in einem Maße, das niemand sich hätte träumen lassen, Wirklichkeit geworden. Deutschlands Weltmachtgeltung wurde abgelöst durch vorübergehend allseitige und völlige Ohnmacht, nicht nur militärische Entwaffnung, sondern — was hier im Vordergrunde steht — wirtschaftliche Knebelung, die für das erste Jahrfünft des Versailler Vertrags geradezu schrankenlos war (man denke nur an die einseitige Meistbegünstigungsklausel des Versailler Vertrags!). Die überseeischen Länder dagegen hatten während der Kriegsjahre mit reißender Schnelligkeit Industrien aufgebaut, teils der Not gehorchend, teils um der Teilnahme an den Riesenverdiensten der Rüstungsindustrien willen, und waren seither mit Aufbietung aller Kräfte bestrebt, diese Industrien aufrecht zu erhalten und weiter zu entwickeln. Dazu kam der ungeheure Vorsprung, den die Industrie der Vereinigten Staaten von Amerika während der Kriegsjahre vor der deutschen Industrie sowohl in finanzieller als in technischer Hinsicht gewann, da die an Mittelknappheit jeder Art leidende deutsche Industrie im Kriege sozusagen ihre Substanz aufzehrte, während die vereinsstaatliche Industrie sowohl ihre finanzielle als ihre technische Rüstung mit unbegrenzten Mitteln ausbauen konnte. Das alles bedeutete eine außerordentliche Erschwerung der deutschen Fertigwarenausfuhr, Verengung ihres

Absatzmarktes und Verschärfung des Wettbewerbs mit einem mehr und mehr überlegenen Gegner.

Gleichzeitig damit erfolgte aber durch den Versailler Vertrag eine beträchtliche Verschärfung des ausgesprochen industriestaatlichen Charakters Deutschlands. So empfindlich die industriewirtschaftlichen Verluste durch Abtretung des lothringischen Minettegebiets, des größeren und wertvolleren Teils von Oberschlesien, sowie durch zeitweiliges Ausscheiden des Saargebiets aus der deutschen Verwaltung und dem deutschen Zollgebiet auch waren, so überwog doch der Verlust an agrarischen Gebieten, zumal die industriewirtschaftlichen Verluste zum Teil sich ausgleichen ließen, während der Verlust an landwirtschaftlich nutzbarer Fläche seiner Natur nach sich nicht ausgleichen ließ.

Das vor dem Kriege bereits fragwürdige Gleichgewicht zwischen Landwirtschaft und Industrie war also durch den unglücklichen Kriegsausgang, die mittelbaren und unmittelbaren Kriegsfolgen vollends gestört.

Im Innern des deutschen Wirtschaftsorganismus wirkende Kräfte trugen dazu bei, das Mißverhältnis noch wesentlich zu verschärfen. Die konzentrationskapitalistische Entwicklung der Nachkriegszeit führte in steigendem Maße zur monopolistischen Preisbildung in der Industriewirtschaft: die Preise der Industrieerzeugnisse erstiegen eine Höhe, die eben nur bei weitgehender Ausschaltung der Konkurrenz und mehr oder weniger monopolistischer Beherrschung des Marktes gehalten werden konnte. Das gleiche gilt von den Löhnen der gewerkschaftlich gut durchorganisierten (wenn auch keineswegs restlos von den Gewerkschaften erfaßten!) Industriearbeiterschaft. Die politische Preisbildung (Kohle, Kali; Schlichtung und Verbindlichkeitserklärung in Lohnstreitigkeiten) wirkte keineswegs, wie vielfach erwartet worden war, in der entgegengesetzten, sondern — sogar in überraschend hohem Grade (vor allem bei der so ungeheuer wichtigen Kohle!) — im gleichen Sinne. Die Landwirtschaft dagegen erwies sich als der kartellmäßigen Durchorganisierung unfähig. Für die landwirtschaftlichen Erzeugnisse galt daher der Konkurrenzpreis, während in der ganzen übrigen Wirtschaft und damit für alles, was der Landwirt anzuschaffen hatte, der Monopolpreis galt. Neben andern, auch nicht zu übersehenden Gründen liegt hierin wohl die Hauptursache des so verhängnisvollen Phänomens der sog. „Preis-Schere“ (Agrar-Industrie-Preisschere). Das jahrelang bestandene Mißverhältnis zwischen den Preisen für Agrar- und Industrieprodukte zu Ungunsten der Landwirtschaft mußte natürlich zu weiterer Verkümmerung der Landwirtschaft als Glied des volkswirtschaftlichen Gesamtorganismus und somit zu weiterer Verschärfung der organischen Mißbildung führen.

Damit ist in der Hauptsache auch schon der Weg gewiesen, den eine Arbeitsmarktpolitik auf weite Sicht bei uns einzuschlagen hat: Wiederherstellung eines gesunden, den heutigen weltwirtschaftlichen Voraussetzungen angepaßten Verhältnisses zwischen Landwirtschaft und Industrie durch eine teilweise Reagrarisierung Deutschlands. Vor zwei Jahren wurde an dieser Stelle gegen das Schlagwort „Macht die Landwirtschaft rentabel“ [1] Stellung genommen; die berufenen Wortführer der „Grünen Front“ haben es inzwischen

[1] Diese Zeitschrift 115 (1928) 276.

aus ihrem Wortschatz gestrichen und sprechen zutreffenderweise von „Wiederherstellung der Rentabilitätsbedingungen der landwirtschaftlichen Betriebe". Soll im Rahmen der Gesamtwirtschaft die Landwirtschaft wieder erstarken, soll sie im Verhältnis zur Industrie an Bedeutung wieder gewinnen, dann muß dem einzelnen landwirtschaftlichen Betrieb die Möglichkeit privatwirtschaftlich erfolgreicher Wirtschaftsführung gegeben sein. Schaffung, d. h. heute: Wiederherstellung der Rentabilitätsbedingungen der landwirtschaftlichen Betriebe, d. i. der Voraussetzungen privatwirtschaftlicher Rentabilität, ist daher heute volkswirtschaftliches Gebot, letzten Endes gerade auch aus arbeitsmarktpolitischen Gründen.

Die Mittel und Wege, um den landwirtschaftlichen Betrieben die Rentabilität wieder zu ermöglichen, sind im Rahmen einer Abhandlung über die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit nicht zu erörtern; sie gehören in die spezielle Agrarpolitik. Im Zuge der Untersuchung über Arbeitslosigkeit liegt es jedoch, auf die weiteren Maßnahmen einzugehen, die außer der eine bloße Vorbedingung bildenden Wiederermöglichung der Rentabilität zum Ziele der Reagrarisierung erfordert werden. Reagrarisierung heißt ja Wiederausweitung, Wiederverstärkung des agrarischen Teils der deutschen Volkswirtschaft.

Wiederausweitung oder Wiederverstärkung der deutschen Agrarwirtschaft kann intensiv und extensiv verstanden werden, wird intensiv und extensiv betrieben werden müssen. Intensiv: die vorhandenen menschlichen und sachlichen Produktionsfaktoren der deutschen Agrarwirtschaft werden kraftvoller und wirkungsvoller produktiv tätig zu sein haben. Extensiv: sämtliche Produktionsfaktoren der deutschen Agrarwirtschaft, namentlich der Produktionsfaktor „Mensch" in der deutschen Agrarwirtschaft, wird zu vermehren sein. Beides geht Hand in Hand. Da der sachliche Produktionsfaktor „Boden", nachdem doch nur ein geringer Teil des anbaufähigen Bodens ungenutzt liegt, höchstens einer geringen Vermehrung fähig ist, wird die Vermehrung der übrigen Produktionsfaktoren im wesentlichen nur im Wege intensiverer Bodennutzung vor sich gehen können.

Der Weg zur Vermehrung der landwirtschaftlich berufstätigen Bevölkerung unter intensiverer Ausnutzung des vaterländischen Bodens heißt: Siedlung, bäuerliche (voll- und kleinbäuerliche) und Landarbeiter-Siedlung, ergänzt durch die halb- und vorstädtische Siedlung, die auch einen Teil der in gewerblichen und Handels- (sog. städtischen) Berufen tätigen Bevölkerung mit dem Boden und der Landwirtschaft verbindet. Nur um ein häufig unterstelltes Mißverständnis auszuschließen, sei hier eigens hervorgehoben, daß selbstverständlich auch der landwirtschaftliche Großbetrieb intensiv sein kann und manche landwirtschaftliche Großbetriebe vorbildlich intensiv geführt werden, daß überhaupt der landwirtschaftliche Großbetrieb nicht zu entbehren ist (sogar arbeitsmarktpolitisch!). Die Vermehrung der landwirtschaftlich berufstätigen Bevölkerung in Deutschland und damit die Wiederherstellung eines gesunden Gleichgewichts zwischen Landwirtschaft und Industrie, landwirtschaftlicher und „städtischer" Bevölkerung ist aber nur möglich im Wege der Siedlung, im Wege der Vermehrung des Anteils der Mittel- und Kleinbetriebe sowie durch Verlagerung des Schwergewichts von der bloßen Massenerzeugung landwirtschaftlicher Erzeugnisse zu deren Verfeinerung und

Veredlung, worin wiederum der bäuerliche und gärtnerische Betrieb seine Stärke hat.

Trotz aller Übertreibungen und Einseitigkeiten, die auf ihr rechtes Maß zurückgeschraubt werden mußten, bleibt es wahr, daß der Druck auf den städtischen (industriellen) Arbeitsmarkt stets vom Lande ausgegangen ist, wie ja schließlich das ganze Industrieproletariat mehr oder weniger aus abgewanderter ländlicher Bevölkerung bzw. Übervölkerung sich rekrutiert hat und heute noch rekrutiert. In der Zeit des Umschwungs vom reinen Agrarstaat zum Agrar- und Industriestaat konnte sich das auswirken als unerwünschte Leutenot für den Großgrundbesitz, zugleich aber als sehr erwünschtes billiges Angebot an Arbeitskräften für die junge Industrie. In einer Zeit dagegen, die die Wende vollziehen muß von der Industrialisierung zur Reagrarisierung ist das Bild viel ernster. Abwanderung vom Land in die Städte heißt heute Fehlentwicklung immer weiter weg vom gesunden Gleichgewicht von Agrar- und Industriewirtschaft, heißt nie versiegender Nachschub für die mühsam von der Industrie aufgenommenen überzähligen Arbeitskräfte, mit andern Worten Verewigung der Massenarbeitslosigkeit. „Festhaltung der Leute auf dem Lande" lautete eine an Halbheit und Unaufrichtigkeit leidende und darum an ihrer eigenen Schwäche abgestorbene Parole agrarischer Kreise der Vorkriegszeit. Siedlung, d. h. Schaffung befriedigender Unterkunftsmöglichkeiten für den Gott sei Dank noch vorhandenen natürlichen Bevölkerungszuwachs aus der landwirtschaftlichen Bevölkerung in der Landwirtschaft, auf selbständigen Stellen für den Nachwuchs der bäuerlichen Bevölkerung, auf Landarbeiterstellen für den Nachwuchs der Landarbeiterbevölkerung, in jedem Falle mit sozialer Aufstiegsmöglichkeit, d. i. vom Landarbeiter zum Halb- oder Kleinbauern, desgleichen innerhalb des Bauerntums selbst, das muß heute die Losung aller Kreise des deutschen Volkes sein; nicht schwächlich, sondern kraftvoll, nicht halb, sondern ganz, nicht unaufrichtig, sondern in voller Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit!

Nicht minder als die ländliche ist auch die städtische Siedlung arbeitsmarktpolitisch von allergrößter Bedeutung[1]. Bereits oben wurde darauf hingewiesen, daß der Zusammenhang des Gesamtvolkes mit der Landwirtschaft, wie er für eine richtige Eingliederung der Landwirtschaft in den Gesamtorganismus der Volkswirtschaft erfordert wird, einen allmählichen, verbindenden Übergang zwischen Land und Stadt in Form der halb- und vorstädtischen Siedlung erfordert. Unmittelbar arbeitsmarktpolitisch wirkt sich die Gestaltung des städtischen (einschließlich halb- und vorstädtischen) Wohnsiedlungswesens dadurch aus, daß sie die Frau sowohl aus dem Hause hinaus und auf den Arbeitsmarkt drängen als auch ihr die Möglichkeit des wirtschaftlich ersprießlichen Wirkens und damit des Bleibens im Hause schaffen und so die Frau vom Arbeitsmarkt fernhalten, den Arbeitsmarkt vom Angebot der Frauenarbeit weitgehend entlasten kann. Der Freiburger Katholikentag hat auf diese Seite der Wohnsiedlungs- oder Wohnungsbaupolitik mit großem Ernst hin-

[1] Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen des Verfassers in „Wohnheimstätten ein Kampffeld der Weltanschauungen" in dieser Zeitschrift 118 (1929/30) 46 f.

gewiesen[1]. Da in Freiburg die Familie im Mittelpunkt der Beratungen stand, ist dort der arbeitsmarktpolitische Gesichtspunkt zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, aber immerhin deutlich genug aufgezeigt. Als in der Vergangenheit die Voraussetzungen viel ungünstiger lagen, hat man gerade von katholischer, sozialpolitisch interessierter Seite immer die Forderung in Vordergrund gestellt, die Frauenarbeit zu beschränken, wenigstens die verheiratete Frau, die Hausfrau und Mutter, aus der außerhäuslichen Erwerbsarbeit herauszuziehen, um sie ihrem Hauswesen, ihrer Familie wiederzugeben. In der Vergangenheit mußte diese Forderung gegen den übermächtigen Strom der Entwicklung ankämpfen. Sehr befremdlich, mehr noch beklagenswert wäre es, wenn heute, wo die Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse selbst der Verwirklichung einer solchen Forderung entgegenkommt, sie von unserer Seite nicht mit aller Kraft vertreten würde. Gerade heute gilt es, diese nie veraltende Forderung echt christlicher Sozialpolitik mit dem Hinweis auf ihre Übereinstimmung mit den arbeitsmarktpolitischen Geboten der Stunde neu zu stützen und nachdrücklichst zu verfechten.

In der Tat ist es das arbeitsmarktpolitische Gebot der Stunde, die Frau vom Arbeitsmarkt wegzunehmen, indem man die Nötigung von ihr nimmt, die sie heute auf den Arbeitsmarkt treibt: die Wohnungspolitik hat es in der Hand, dieses Gebot der Stunde zu erfüllen. Die Siedlung dagegen darf nur in Zeiträumen von Jahrzehnten gesehen werden; Siedlung als ländliche Siedlung im Unterschied von der städtischen Wohnsiedlung ist die säkulare arbeitsmarktpolitische Aufgabe der Epoche. Überdies jedoch bedarf es noch einer Augenblickshilfe, die ein Ventil öffnet, um den Überdruck abzulassen, der auf dem Arbeitsmarkte lastet.

Das Ventil heißt: *Export*. Die unerfreulichste Form des Exports ist der sogenannte Export von Menschenfleisch und Menschenhirn, die Auswanderung arbeitsfähiger und arbeitswilliger Menschen, sei es Handarbeiter, sei es Kopfarbeiter, durchweg beides Qualitätsarbeiter, denn es sind wahrhaftig nicht die minderwertigsten Menschen, die es auf sich nehmen und sich zutrauen, mit Nichts anfangend, draußen im fremden Land eine neue Existenz sich aufzubauen! Nach allen Kräften sollte man sich mühen, Arbeit, nicht Arbeitskräfte auszuführen, d. h. Waren, Fertigerzeugnisse, mit denen wir unsere notwendige Einfuhr an Rohstoffen und Lebensmitteln (sowie unsere Reparationstribute und unsere Schuldzinsen!) bezahlen, Waren, Fertigerzeugnisse, in denen möglichst viel deutsche Arbeit steckt. Die Träume eines deutschen Exportkapitalismus, der da Deutschland zur Werkstätte der Welt machen wollte, aus der alle Welt ihren Bedarf an Industrieerzeugnissen decken müßte und so der deutschen Industrie den Weltmarkt untertänig machte, sind ausgeträumt. Mag es für England, mag es für Japan, mag es für die Vereinigten Staaten möglich sein (ein gewagtes Spiel ist es auch für sie!), ihr wirtschaftliches Dasein auf die Grundlage der Exportindustrie zu stellen; für Deutschland ist es aus den weiter oben dargelegten Gründen *bestimmt nicht möglich*. Die „strukturelle" Abhilfe der „strukturellen" Arbeitslosigkeit

[1] Vgl. den amtlichen Bericht, herausgegeben vom Lokalkomitee, S. 108 oben. Druck der Verlagshandlung Herder & Co., Freiburg i. Br. 1930.

kann in der Forcierung des Exportindustrialismus nicht gefunden werden; das Gegenteil ist die Wahrheit. Aber die Forcierung des (hauptsächlich industriellen Fertigwaren-) Exports als Ventil für den augenblicklichen Überdruck des Arbeitsmarktes ist mit allen rechtschaffenen Mitteln zu betreiben.

Die Sorge um die arbeitslosen Volksgenossen darf nicht von unserer Seele weichen. Begreiflicher- und berechtigterweise richtet sie sich zuerst und zunächst auf die Frage, wie den unglücklichen arbeitslosen Menschen zu helfen sei: Arbeitslosenfürsorge von bloßer Unterstützung fortentwickelt zur wertschaffenden Erwerbslosenfürsorge einerseits, zur Arbeitslosenversicherung mit Rechtsanspruch anderseits. Wichtiger ist auch hier die Vorbeugung. Der saisonbedingten Arbeitslosigkeit läßt sich in gewissem Umfang durch zweckmäßige Dispositionen, namentlich bei den Auftragsvergebungen der öffentlichen Verwaltungen, beikommen. Auch die Konjunkturschwankungen sind planvoller Beeinflussung nicht völlig entrückt, wenn auch über Mittel und Wege im einzelnen die Auffassungen noch sehr auseinandergehen. Die Erfolgsaussichten arbeitsmarktpolitisch orientierter Konjunkturpolitik im Sinne etwa des bekannten Antrags Baltrusch werden verschieden beurteilt; vorsichtige Beurteiler versprechen sich einigen, allerdings nicht zu großen Nutzen im Sinne einer gewissen Milderung konjunktureller Arbeitslosigkeit. Das Königsproblem bleibt die Behebung des Dauerzustandes der Arbeitslosigkeit, der „strukturell" bedingten Arbeitslosigkeit. Sie erfordert die Wiederherstellung der rechten Struktur unseres Sozialorganismus. Einige Hauptlinien, nach denen „Strukturwandlungen der deutschen Volkswirtschaft" werden statthaben müssen, wurden angedeutet. Um sie wirklich durchzusetzen, wird es eines einheitlichen und kraftvollen gesellschafts- und wirtschaftlichen Gestaltungswillens im deutschen Volke bedürfen. Im Letzten und Tiefsten ist das deutsche Volk auch hinsichtlich der Auffassungen von dem, was rechte Ordnung in Gesellschaft und Wirtschaft ist, zerspalten. Möchte hier wenigstens die unüberhörbare Sprache der Tatsachen, möchte der harte Druck der Notwendigkeit zur kraftvollen Einigkeit im Wollen führen, und die Kräfte sammeln auf einem Wege, zu dem einen gemeinsamen Ziel: jedem Volksgenossen Gelegenheit zu bieten, rechtschaffen seine Kräfte zu nützen und sein Brot zu verdienen durch Arbeit!

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Umschau

Eugen Pacellis Vermächtnis an das katholische Deutschland.

Als Eugenio Pacelli, der erste Apostolische Nuntius beim neuen Deutschen Reich, von diesem seinem Wirkungskreis Abschied nahm, war es ein Abschied inniger Seelengemeinschaft und des gegenseitigen Dankes. Von unserer Seite auch des Dankes an den Heiligen Vater, der dem bedrängten Deutschland einen seiner fähigsten geistlichen Beamten als Übermittler der eigenen Hilfsbereitschaft geschenkt hatte.

Am 29. Mai 1917 hatte Pacelli dem König Ludwig von Bayern sein Beglaubigungsschreiben überreicht und am 30. Juni 1920 dem Reichspräsidenten Ebert. Am 9. Dezember 1929 empfing Hindenburg aus seiner Hand das Schreiben der Abberufung. „Hinter mir und Ihnen", so sprach Pacelli zu den Katholiken Berlins, „liegen lange Jahre gemeinsamer Arbeit. Jahre gemeinsamen Bangens, gemeinsamen Sorgens, gemeinsamen Ringens, und ich hoffe, die Kirchengeschichte einer späteren Zeit wird von diesen gemeinsamen Kämpfen einmal sagen können, daß sie nicht ganz erfolglos geblieben sind. In Leiden und Tränen haben wir gesät. Möge der Herr uns dereinst die Gnade geben, in Freude unsere Garben zu binden."[1]

Die ersten Bemühungen des Nuntius scheiterten; das Vermittlungsangebot Benedikts XV. wurde von deutscher Seite nicht ergriffen. Nach der Ansicht von Prälat Kaas bleiben Zweifel, ob es im gegebenen Fall von den feindlichen Mächten übernommen worden wäre. Ebenfalls gescheitert sind die späteren Bemühungen Pacellis, durch Verhandlungen mit Krestinskij in Berlin für die Kirche in Rußland eine Rechtslage zu schaffen. Doch blieben dem Nuntius Bescheidung und Ausdauer als Gewinn und wertvolle Zurüstung. Weite Bahn hingegen fanden seine Schritte für die Kriegsgefangenen, zugleich starke Unterstützung durch die Kirchliche Kriegshilfe in Paderborn. Doch die eigentliche Aufgabe des Nuntius war es, die katholische Kirche und die Katholiken Deutschlands in das neue Deutsche Reich einzubauen. Schon seine Annahme in Berlin war ein unerwarteter Erfolg der Achtung. Der Nuntius strebte ein allgemeines Reichskonkordat an, begann aber, als die Widerstände dem Plan jede Aussicht benahmen, zunächst die Verhandlungen mit Bayern allein und später mit Preußen. Es ist Pacelli gelungen, in den beiden größten deutschen Staaten „den schöpferischen Werten und Kräften, die in unserem katholischen Glauben und unserer katholischen Lebensgestaltung, für den Aufbau der Staaten, für die Gesundung und das wahre Glück der Völker beschlossen sind, in den veränderten Rechtsverhältnissen der Gegenwart Wege zu ebnen und Bahnen freizumachen ... Alle diejenigen, welchen die Geschichte Wegweiserin zur Weisheit ist, werden zugeben, daß einträchtiges Zusammenarbeiten von Kirche und Staat für beide lebensbefördernd ist und Glück und Segen der Völker bedeutet. ... Die Frucht solcher Vereinbarungen, ein gesicherter, in seinen Grundlagen klar umgrenzter Friedens- und Vertrauenszustand und die daraus sich ergebende bewußt freudige Bejahung des Staates durch die Katholiken, ist wirklich die Mühen und Anstrengungen wert, die vor Erreichung des Zieles zu überwinden sind" (Ges. Reden, S. 177).

Eine weitere Festigung des Einflusses der katholischen Kirche im öffentlichen Leben und besonders in der Schule war im Wege der gesetzlichen Vereinbarung vorläufig Pacelli nicht möglich gewesen. Um so eindringlicher arbeitete er unter den Katholiken selbst darauf hin, ihr persönliches Schaffen, ihr Familienleben, ihren Dienst an der Kultur des Volkes mit dem übernatür-

---

[1] Wiedergegeben S. 188 in Eugenio Pacelli, Erster Apostolischer Nuntius beim Deutschen Reich. Gesammelte Reden, ausgewählt und eingeleitet von Ludwig Kaas. Berlin 1930, Buchverlag Germania. Geb. in Ganzleinen *M* 6.50. Dort auch eine kirchenpolitische Würdigung des Wirkens Pacellis.

lichen Geist des Glaubens zu durchdringen. Pacelli war der getreue Dolmetsch der Gedanken des Heiligen Vaters, jener Bemühungen, dem Königtum Christi, das seinen Bestand über allen Umsturz gerettet hatte, neue äußere Geltung und größere innere Herrlichkeit zu verschaffen. Der Ruf nach der vollen Lebenseinheit, die, vom katholischen Glaubensleben grundgelegt, den einen Pulsschlag durch Haupt und Glieder führt, die die naturbedingten Lebensstände zur höheren Gemeinschaft erhebt und die Glieder im Brudersinn verknüpft, der Ruf nach katholischer Tat, nach dem in sich so einfachen Willen, ehrlich und ernsthaft katholisch zu sein, war der letzte große Ruf des Apostolischen Nuntius auf dem Katholikentag in Freiburg.

Fast alle großen öffentlichen Reden Pacellis übermitteln den Tatwillen des „Papstes der katholischen [innern und äußern] Sammlung". In Fulda weist der Nuntius hin auf die entscheidende Verbundenheit Deutschlands mit dem Heiligen Stuhl im 8. Jahrhundert durch Bonifatius, im 11. Jahrhundert gegen die zwangsläufige kirchenpolitische Entwicklung, die zu völliger Unselbständigkeit, Erstarrung und Unfruchtbarkeit der Kirche zu führen drohte, im 16. Jahrhundert durch Canisius (60). 1927, bei der jährlichen Feier der Papstkrönung in Berlin, spricht Pacelli von der zeitlosen Idee des Papsttums, deren Träger der jeweilige Papst darstellt: „Wir stehen zum Papst, weil er die naturgemäße und sichtbare Verkörperung der Einheit und Übernatürlichkeit ist, die der Kirche, dem mystischen Leibe Christi, durch Christus, ihr unsichtbares Haupt und ihre Seele, ihre geheimnisvolle Wahrheits- und Gnadenquelle, notwendig und wesenhaft eignet. Unsere Papsttreue ist ein Quaderstein, tief ins Fundament unserer Weltanschauung eingesenkt. Im Papsttum sehen wir das gottgewollte, sinnenfällige Unterpfand für die auf übernatürlicher Grundlage ruhende, unerschütterliche Festigkeit unserer Kirche" (80). Vor dem Apostelgrab des hl. Matthias zu Trier bildet Pacelli das Leben des Apostels in die Erfüllung eines Lebens- und Berufszieles um: „Treu sein, wo andere untreu geworden sind", und senkt es so fruchtbar weiterwirkend ins Leben seiner Zuhörer (107). Auf dem Katholikentag in Dortmund beschwört Pacelli den Geist des großen Ketteler zur Lösung der Gegenwartsaufgaben aus der Kirche und mit der Kirche: „So wie ihm die von Christus festgelegte Verfassung der Kirche, ihre Wahrheiten, ihre Dogmen etwas unbedingt Gegebenes und Unverrückbares und darum Ausgangspunkt und Fundament jeder Besserung und Heilung der Menschheits- und Gesellschaftsverhältnisse waren, so muß die Kirche auch Ihnen ein Unbedingtes sein. Sie darf Ihnen nie und nimmer zum Problem werden" (116). Darin, daß Ketteler bewußt und ganz auf der religiösen und sittlichen Ebene stand, sieht Pacelli in dessen Schaffen die „imponierende Einheit und Geradlinigkeit, die immer Weggenossen wahrer Größe sind", die weittragende Wirkung dieses Lebens (151). Galt das nicht auch vom Sprecher selbst? Durfte aus seinem Mund der Ruf zur katholischen Tat erschallen? Ja, er durfte in Speyer das dort gefallene Wort des hl. Bernhard aufnehmen: „Gott will es", aufrufen, nicht zum Massenaufgebot, nicht zu einer einzig äußerlich glänzend dastehenden Organisation, vielmehr zum Heroismus der christlichen Tat, „zum Heroismus derer, die wissen, daß der Weg zur Umgestaltung der Welt über die Umgestaltung unserer selbst nach dem Vorbild Christi führt" (146). Die stillen Beterinnen und Büßerinnen im siebenhundertjährigen Dominikanerinnenkloster der Stadt hatten es ihm selbst gepredigt.

„Gehen Sie bis zu ihrer Seele!", so forderte Pacelli bei einer Kriegsgefangenen-Kundgebung in Würzburg die Zuhörer auf, zu der Sorge nämlich, daß den aus der Gefangenschaft der Lüge, der Ungerechtigkeit und des Hasses Befreiten das Brot der Wahrheit, das Kleid der Gerechtigkeit und die Kraft der Liebe nicht mangle (31). Bei einem Gang durch das erweiterte Hedwigskrankenhaus in Berlin bewundert der Nuntius wohl die technische Vollendung, preist aber vor allem die Seele des Hauses, die

ihm begegnet war in der Armut und Nächstenliebe der Schwestern (100). Dieses „bis zur Seele gehen" zeichnet das Wirken Pacellis aus. Schon in der Sprache, gewählt in Aufbau und Ausdruck verrät es sich.

Ganz besonders suchte der Nuntius die Seele des katholischen Deutschlands aus seiner Vergangenheit zu erfassen. Die verschiedenen Gedenktage, die in die Zeit seines Wirkens fielen, waren ihm Führer. Er sah sowohl in Freiburg wie in Rottenburg bei der Jahrhundertfeier der Diözesen, wie aus Trümmern zerschlagener Größen Bistümer voll Leben erwachsen waren, erstarkt waren in Sturmesjahren; er sah in Mainz und Trier Jahrhunderte glänzender Kirchengeschichte aufgerollt, die nicht abgebrochen sein wollen. Er schaute auf zu den ragenden Bischofsgestalten Hermann v. Vicari, Emanuel v. Ketteler und Michael Felix Korum, er neigte sich vor den Führern in den Jahren des Streites, wußte um das Wirken der Volksschriftsteller Alban Stolz und Konrad Kümmel, war selbst noch umweht von dem abgeklärten Geiste des Bischofs Wilhelm v. Keppler. Überall ruft er solche Größe zu neuem Leben auf. Hatte nicht in den alten Domen jede Zeit selbst im Stein „ihr Glauben und Hoffen in der ihr eigenen Kunstform zum Ausdruck gebracht und diesen Ausdruck ihrer religiösen Haltung dem Ganzen dienend eingefügt?" (150.)

Aber noch tiefer ergriff den Nuntius das katholische Leben der Gegenwart mit seiner Not und seinem Ringen. Mit den großen Katholikentagen war er bleibend verbunden, von ihren Problemen getragen, aber auch in ihnen wegweisend. Ebenso wollten ihn die märkischen Katholiken nicht vermissen bei ihren Tagungen — Bekennertage nennt sie Kaas — und bei der jährlichen Feier der Papstkrönung. Gerade in den Diasporagemeinden wollte Pacelli nicht einzig überbrandete Reste Landes sehen, vielmehr bejahend neue Lebenszellen; ihrer Glaubensbegeisterung hatte er diese Hoffnung entnommen. Scheute er sich doch nicht, zu den Berliner Katholiken zu sagen, was Paulus an die Christen Roms schreibt: „Euer Glaube wird in der ganzen Welt gerühmt" (135). Sie sollen die Grundsätze ihrer Religion vertreten „unverdrossen und voll Gottvertrauen; denn uns gehört die Zukunft, weil wir Gott auf unserer Seite haben" (93). — Doch nicht minder als in der Brandung zwischen Glauben und Unglauben hat den Nuntius die katholische Seele angesprochen in dem Frieden der Klöster. Es ergreift ihn in Beuron die benediktinische „Stäte", die gegenüber der Zerfahrenheit und Rastlosigkeit der Zeit in der Versenkung ins Ewige die Haltung zum Zeitlichen sucht und findet (173). Es ergreift ihn in Steyl gewaltig die Aussendung von mehr als hundert Patres, Brüdern und Schwestern in die Heidenmission, und er sänftigt die Tränen der zurückbleibenden Eltern mit dem Hinweis auf das persönliche Vertrauen Gottes, das in der Annahme ihres Opfers liegt (102). Gern weilt er bei den Ursulinen oder den Menzinger Lehrschwestern, die die Jugend vor Maria führen und von da ins Leben entlassen, daß die jungfräuliche Mutter reichstes und echtes Frauen- und Familienglück bringe (91).

Nicht bloß die katholische Seele hat der Apostolische Nuntius angesprochen, auch bis zur Volksseele ist er vorgedrungen. Von München Abschied nehmend grüßt er das bayrische Volk, „das jeder liebgewinnen muß, der ihm nicht bloß ins Auge, sondern auch in die Seele blicken durfte, dieses Volk mit einem Sinn so stark wie die Felsen seiner Berge, mit einem Gemüt so tief wie die blauen Wasser seiner Seen" (50). Das ist eine andere Sprache als die Revolversprache der Spartakisten, die rechtsbrechend in die Nuntiatur eingedrungen waren. — In Paderborn begrüßt der Nuntius das Volk der Sachsengaue, „dem Friedr. Wilh. Weber in seiner Dichtung Dreizehnlinden ein unvergeßliches Denkmal gesetzt hat, und dessen ruhige und ernste, treue und gerade Art mir am sprechendsten durch den Domturm Ihrer Stadt versinnbildet scheint" (69). — In Breslau, auf dem Boden Schlesiens, „auf dem zwei große Kulturen sich berühren und in ihrer Berührung wechsel- und

schicksalsvolle Geschichte geformt haben", grüßt Pacelli „eine der zartesten Blüten des deutschen Heimatbodens", die hl. Hedwig, aber auch das schlesische Volk von heute, „das Glaubenstreue, Güte und Freigebigkeit als besondere Merkmale seines Volkstums bewahrt hat" (77). — Vielgestaltig wie die gottgesegnete Natur des badischen Landes erscheint dem Nuntius der Charakter seiner Bewohner, „die gottfrohe Art der Menschen vom Seekreis, wie die Gemütstiefe der Schwarzwälder, der auf Werk und Tat gerichtete Sinn des badischen Industriegebietes, wie die gläubige Kirchentreue derer von Hohenzollern, vom Odenwald und Taubergrund" (96), „ein frohes und lebensstarkes Volk" (176). — Vom Apostelheiligtum in Trier aus sendet Pacelli seinen Gruß dem ganzen Bistum, wie er es geschaut hat. „Ich grüße die Fluren des Landmannes und die Rebhügel des Winzers, die ragenden Berge und die wogenden Wälder, ich grüße und segne das treue, gläubige, in aller Not und Heimsuchung unverdrossene Volk, dessen schöne Heimat kennen zu lernen mir eine Freude, dessen Glaube und Treue zu schauen mir Trost und heilige Erbauung war" (108). — Die Schwaben ermahnt Pacelli: „Geben auch Sie Ihr Bestes zur Lösung dieser Aufgaben: Ihren sonnigen und doch tiefen, anpassungsfähigen und doch zähen, allem Guten so weltoffenen und doch in wertvoller, alter Tradition wurzelnden schwäbischen Charakter, verbunden mit der Glaubenstreue und selbstlosen Opferbereitschaft, die man gerade an Ihrer religiösen Art rühmt" (132).

Doch auch der Nuntius dankt. Einmal den Händen, die ihn im Werk des Friedens und des geistigen Wiederaufbaues unterstützten. Doch darüber hinaus hält er sich für reich beschenkt. Er hat ja die Seele eines Volkes gefunden mit deren Reichtümern, ist von der katholischen Seele bewegt worden, in wahrer Schicksals- und Gottverbundenheit. Ja in den Tränen, in denen er säte, ist seine eigene Seele erstarkt und gereift. Geht er doch nur gerufen der Verleihung des Purpurs entgegen, nicht gelockt von der Ehre, sondern weil die neue Würde und Bürde ihm an der Seite des Heiligen Vaters größeren Anteil verspricht an dem Purpur des Kreuzes (190). Auch Pacelli nimmt ein Vermächtnis mit, das sorgende Andenken an das deutsche katholische Volk, dessen „herzliche Treue mir fern von meiner Vaterstadt Rom das Gefühl einer Heimat gab.... Nicht Trauer soll die Signatur dieses Abschiedstages sein, sondern Dank und Freude im Herrn. Es gibt keinen Abschied für die, die in Gott geeint sind. Christus ist hier wie dort. In seinem Herzen, in seiner alles verbindenden Liebe sind wir uns nahe, mag auch der Felsenriegel der Alpen sich zwischen uns legen. Was sind Grenzpfähle, was ist räumliche Trennung, was ist Unterschied der Sprache und Nation und Rasse für die übernatürliche Wesensschau derjenigen, in deren Herzen das Feuer des Pauluswortes brennt: Die Liebe Christi drängt uns" (189). Das ist des Vermächtnisses letzter Grund und letzte Gabe.

Sigmund Nachbaur S. J.

Literaturpolitik

Als im Frühling 1929 zum ersten Mal der „Tag des Buches" bevorstand, schrieb die „Frankfurter Zeitung" in einem nicht unterzeichneten Artikel, den man auch sonst der Form nach als Äußerung der Redaktion ansehen mußte, am 12. März (Nr. 189): „Es wird nicht gelesen in Deutschland? Aber das ist ja gar nicht wahr, der ist ja beinahe ein Lügner, wer das behauptet. In keinem Lande wird soviel an Büchern produziert wie bei uns. Die Auflagen der jungen Literatur übersteigen jedes Maß, das man früher an Bucherfolge legte, und die Leiter der Volksbibliotheken können sich des Andrangs gar nicht erwehren. Neue Schichten, die früher niemals zum Buch gegriffen haben, vereinigen sich in den Buchgemeinschaften, und die Lesegier war niemals größer." Allerdings gab der Verfasser des Artikels dann zu, daß der neue Lesehunger mehr naturhaft auf den Stoff als kulturhaft auf tieferen Gehalt oder gar auf künstlerischen Ausdruck gehe, und daß „der Verleger und der Sortimenter

eine große wirtschaftliche Last zu tragen haben". Unterdessen sind der Anzeichen, sogar der Beweise immer mehr zu Tage getreten, daß es mit der Literatur, besonders mit dichterisch wertvoller Literatur und mit dem dramatisch ernst zu nehmenden Theater, nicht aufwärts, sondern weiter abwärts geht, auch außerhalb Deutschlands.

In Nordamerika ist der Bücherverkauf schon längere Zeit so gering, daß die Jahreseinnahme eines Buchhändlers im Durchschnitt kaum den vierten Teil der Jahreseinnahme eines tüchtigen Fabrikarbeiters beträgt. Über die Zustände in England schrieb B. Ifor Evans am 4. Januar 1930 im „Spectator" (S. 10 f.), man lese zwar viel, wie aus den Statistiken der öffentlichen Bibliotheken und aus dem Massenverkehr in den privaten Leihbibliotheken zu sehen sei, aber daß gebildete Männer und Frauen es für passend hielten, sich Bücher zu kaufen, sei ungewöhnlich. Ohne den Absatz an die allgemeinen Bibliotheken könnten die Verleger sich nicht halten. Von den rund 12000 jährlich in England erscheinenden Büchern seien 8000 ein geschäftlicher Fehlschlag, und von den 3500 belletristischen Büchern brächten bloß 350 einen geschäftlichen Gewinn. Der Generaldirektor eines der größten deutschen Verlagshäuser erklärte in einer Versammlung von Fachleuten, der von ihm geleitete Betrieb verdiene buchhändlerisch so gut wie nichts, der Reingewinn stamme bloß aus der Druckerei und aus der Buchbinderei und auch da vorwiegend nicht aus literarischen, sondern aus industriellen Aufträgen. Vertreter des Reiches, der Länder, der Städte, des Buchhandels haben bekanntlich einen Aufruf zur Bildung einer „Notgemeinschaft des deutschen Schrifttums" erlassen, die vom 1. Januar 1930 ab alle Hilfe zentralisieren soll. Sogar in einem Lande wie Frankreich, wo die literarisch interessierte Schicht so stark ist, und die Buchausfuhr unter besonders günstigen Bedingungen arbeitet, müssen die Bücherpreise künstlich an der allerunterste Grenze der Rentabilität gehalten werden, weil sonst eine Stockung zu befürchten wäre, der auch ganz bedeutende Verleger sich nicht gewachsen fühlen.

Mit Recht läßt sich ja behaupten, daß es Zeiten gegeben hat, wenn auch nur seltene Zeiten, wo ein großer Teil des gebildeten deutschen Publikums den Wert der Dichtung und des Theaters für die Gesamtkultur überschätzt hat. Mit mehr Recht läßt sich aber ohne Zweifel sagen, daß heute ein viel größerer Teil des deutschen Volkes, auch der deutschen Frauen und der deutschen Jugend, die Bedeutung des Dichters für unsere seelische Kultur erheblich unterschätzt. Beschäftigung mit echter Dichtung ist Beschäftigung mit echter Kunst, also beglückendes Erleben dessen, was in uns und in der Welt wesentlich ist, was uns durch seine Einheit und Ewigkeit immer wieder mit aller Zerrissenheit und Hinfälligkeit unseres Daseins zu versöhnen sucht, so daß wir von der Kunst abgeklärter, ausgeglichener und innerlich freier zu den Rätseln und Rauheiten unseres Schicksals zurückkehren. Nun hat aber unter allen Künsten die Dichtung den doppelten Vorzug der reichsten künstlerischen Ausdrucksmöglichkeit und der leichtesten Vermittlung an den Genießer. Weder in Tönen noch in Farben und Gestalten noch in Räumen und Bewegungen läßt sich so vieles so genau über Welt und Seele sagen wie im dichterischen Worte. In der Gesamtheit dessen, was künstlerisch ausdrückbar ist, gibt es gewiß manches, was andere Künstler besser zu sagen vermögen, aber alles in allem genommen, ist ihr Reich gegenüber dem des Dichters verhältnismäßig klein. Und bei nur einiger Bildung können fast alle Menschen überall und zu jeder Zeit aus einem dichterischen Text, und wäre es der billigste und armseligste Druck, in ihrer Phantasie die strahlende Welt der Schönheit aufbauen, während künstlerisch wertvolle Bilder oder Bauten zu sehen oder gute Musik in guter Darbietung zu hören, bei weitem nicht so vielen gegönnt ist, erst recht nicht zu allen Stunden. Das Theater aber macht die wirksamste Form der Dichtung zum stärksten Erlebnis. Denn es gestaltet unser Allerpersönlichstes, das Ringen unseres Willens, im edelsten und mächtigsten Ausdrucksmittel, im lebendigen Menschen, und unter idealen Verhältnissen steigert es die ästhetische Er-

griffenheit nach den Gesetzen der Massenpsychologie aufs höchste durch den geheimnisvollen Einfluß der festlich gestimmten Zuschauermenge. Wenn also in einem Volke Dichtung und Theater vernachlässigt werden, droht eine der reichsten Quellen seiner seelischen Kultur zu versiegen, und das ist heute doppelt verhängnisvoll, weil ja für die vielen, die den lebendigen Zusammenhang mit der Religion, der stärksten aller aufwärtstragenden Kräfte, verloren haben, der Genuß echter und großer Kunst fast die einzige Erhebung über die Qual und Gemeinheit des Alltags ist.

Es genügt nicht, das Gefühl der Lebensmüdigkeit, der Herzensleere, des Ekels vor dem Dasein durch Genüsse beliebiger Art zeitweilig zu betäuben. Dadurch wird das Geistige in uns ja eher zerrüttet als gerettet. Auch die im Kern gewiß erfreuliche Pflege des Natursinns durch Wochenende und Wanderung oder die riesenhaft gewachsene Beteiligung an allen Formen des Sports kann in der Entwicklung und Bewahrung höheren Menschentums die Kunst nicht ersetzen. Nicht nur haben die Führer des deutschen Sportwesens in letzter Zeit warnend festgestellt, daß unsere Jugend durch die leidenschaftliche Einseitigkeit des Sportbetriebs mehr und mehr entgeistigt worden ist, sogar die nordamerikanische Sportvergötterung hat einen argen Stoß erlitten. Im Oktober 1929 veröffentlichte die Carnegiestiftung einen auf langen und kostspieligen Untersuchungen beruhenden Überblick über die Sportpflege der amerikanischen Studenten. Mit niederschmetternder Wucht ergab sich aus diesem Bericht die Überzeugung, daß durch die herkömmlichen Betriebsformen des Sports die Erziehung zu vollwertigen Menschen schwer geschädigt wird. In der Presse wie in Versammlungen leitender Schulmänner erhob sich ein stürmischer Ruf nach schleuniger Umkehr von den bisherigen Irrwegen, und wären in den Sporteinrichtungen der amerikanischen Kollegien und Universitäten nicht so hohe Kapitalien investiert, so würde man noch schneller, als es jetzt schon in Harvard, Jowa und manchen andern Schulen geschieht, alles abbauen, was den Sport aus einer vernünftigen Liebhaberei fast zum Mittelpunkt der jugendlichen Interessen gemacht hat.

Übertriebene Sportpflege ist aber weder in Deutschland noch anderswo die einzige Ursache des Rückgangs der literarischen Kultur und damit der geistigen Kultur überhaupt. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Gewerbefreiheit wie überall so auch im Buchdruck und im Theaterbetrieb zu einer Überproduktion geführt hat. Selbst wenn man Schriften unter 50 Seiten und ausgesprochene Fachwerke nicht berücksichtigt, wird ungefähr jede Stunde ein neues deutsches Buch auf den Markt geworfen. Das ist offenbar für die Kaufkraft und erst recht für die Bildungsmöglichkeit des Publikums zuviel, wie sich ja auch die Einrichtung des täglichen Theaterspiels in mittleren Städten und allmählich sogar in ziemlich großen Städten als Ruin der Wirtschaft und der echten Bildung erwiesen hat. Fabriken stellt man um und legt man zusammen. Theater hat man ebenfalls zusammengelegt. Sollte man nicht auch die im Buchwesen tätigen Kräfte durch Umstellung und Zusammenlegung stärken können? Angesehene wissenschaftliche Verleger Deutschlands haben das ja längst getan, aber Rudolf Borchardt verlangt in seiner temperamentvollen Schrift „Die Aufgaben der Zeit gegenüber der Literatur“ (Bremen 1929, G. A. v. Halem), daß weit mehr als bisher auch die Sortimenter und die Leser diesen Weg gehen sollen. Weil so viele Leser nicht Geld genug zum Bücherankauf haben, müssen mehr Bibliotheken eingerichtet werden, die rasch genug neue Bücher in der erforderlichen Anzahl von Exemplaren verleihen können. Weil kleinere selbständige Leihbibliotheken sich nicht zu behaupten vermögen, muß es einige ganz große Leihbibliotheken mit sehr vielen Zweigstellen geben. Die Leihbibliotheken werden unmittelbar von den Verlegern beliefert, bieten also diesen einen sichern Absatzmarkt für einen bedeutenden Teil der Auflage. Weil das Publikum trotzdem, wenn auch in geringerem Maße fortfahren wird, Bücher zu kaufen, bleiben Sortimente notwendig, aber das Publikum wird nicht mehr imstande sein, vielen kleinen Sorti-

mentern die Existenz zu ermöglichen. Also müssen Großsortimente mit vielen Zweigstellen eröffnet werden, und soweit das nicht zweckmäßig sein sollte, muß der Kleinsortimenter wenigstens darauf verzichten, vom Buchhandel allein leben zu wollen: er muß die Aufgaben einer Schreibwarenhandlung oder irgend eines andern geeigneten Geschäftes mitübernehmen. Ebenso sind unhaltbar gewordene Kleinbetriebe für Druckerei und Binderei zusammenzulegen oder umzustellen. Borchardt meint, dann werde es bald nicht mehr nötig sein, daß der Verleger dem Sortimenter wegen des geringen Absatzes einen Rabatt bis zu 40 und mehr Prozent gewähre, sondern der Sortimenter werde wieder wie früher mit $33^1/_3$ % auskommen, der Ladenpreis des Buches werde also sinken und der Absatz infolgedessen steigen.

Für und gegen diese Vorschläge Borchardts ist natürlich all das zu sagen, was namentlich vom sozialen Standpunkt aus für und gegen Zusammenlegungen und Umstellungen überhaupt gesagt werden kann. Unleugbar ist jedenfalls, daß in den angelsächsischen und skandinavischen Ländern die allgemeinen Bibliotheken weit höher entwickelt sind als bei uns. Unleugbar ist ferner, daß dem englischen Verlag die Übernahme von 75 % der Auflage jedes allgemein interessanten Buches durch die Leihbibliotheken eine zwar nicht glänzende, aber doch vom deutschen Verleger schmerzlich vermißte Sicherheit gibt. Unleugbar ist dagegen auch, daß in jedem Falle der Erfolg davon abhängt, ob es gelingt, das literarische Interesse des Publikums zu steigern.

Dem stellen sich ja heute, wo die wirtschaftliche Lage überall so drückend ist, wo politische und weltanschauliche Kämpfe die Gemüter so stark beunruhigen, wo Sport, Kino und Radio immer noch eine Anziehung ausüben, die ihren wirklichen Kulturwert weit übersteigt, sehr starke Hindernisse entgegen. Zu ihrer Überwindung müssen um der Wichtigkeit der Sache willen selbstverständlich alle unmittelbaren und mittelbaren Hilfen aufgeboten werden. Schule und Presse, Volksbüchereien und Buchhandlungen, Theatergemeinden und Bildungsvereine jeder Art müssen unermüdlich zu literarischem Verständnis erziehen. Besonders aber wird ein großer Teil der literarischen Kritiker und der Theaterkritiker ernster als bisher arbeiten müssen. Für nicht wenige aus beiden Gruppen gilt leider, was Hans Knudsen in seiner nützlichen „Theaterkritik" (Charlottenburg 1928, Verlag Hochschule und Ausland) sagt: „Der Nachwuchs lernt bei dem einen Theaterkritiker von Rang das Witzereißen, beim andern die Antithesen und pfeift auf Bildung und Wissen" (S. 15). Ein Kritiker, der die Entwicklungsgeschichte und die heutigen Bedingungen der Kunstart, die er zu beurteilen hat, nicht gründlich kennt, der das zu kritisierende Werk, in dem die lange Arbeit, in dem vielleicht das Herzblut des Dichters, des Regisseurs, der Schauspieler pulst, nur oberflächlich in sich aufnimmt, ist zu öffentlicher Äußerung seiner Ansichten wahrhaftig nicht berufen. Der Verband der Pariser Theaterkritiker steht an Fähigkeiten gewiß keinem andern Kritikerverbande nach; dennoch erklärt er es als einen Unfug, daß die Zeitung schon am Tage nach der Aufführung eine Kritik verlangt. Seit Jahren kämpft er vergebens gegen diese geistlose, bloß aus geschäftlicher Konkurrenz entstandene Gewohnheit.

Schließlich ist es freilich so, wie Professor Witkop vor zwei Jahren auf einem Schulungskurs des Borromäusvereins ausführte: Literatur ist keine Sache, die man für sich betrachten und fördern könnte. Wenn die Erkenntnis der seelischen Werte des Theaters und der Dichtung wachsen soll, muß die Erkenntnis der seelischen Werte überhaupt wachsen. Erfolgreiche Literaturpolitik ist nur in lebendiger Verbindung mit der Gesamtheit echter Kulturpolitik möglich.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen

Zeitfragen

Gott in Frankreich? Ein Versuch. Von Friedrich Sieburg. Mit 16 Bildtafeln. 8° (332 S.) Frankfurt a. M. 1929, Frankfurter Sozietätsdruckerei. *M* 7.—, geb. 10.—

Bei aller Überspitzung im einzelnen, bei aller Einseitigkeit mancher Darstellung ist Sieburgs „Versuch" doch eine köstliche Gabe. Gewiß sehen wir manches anders, sehen wir besonders auch an der hl. Johanna vieles, was der Verfasser nicht oder nicht so sieht. Gewiß werden auch unsere französischen Freunde, denen wir dieses Buch nicht minder empfehlen als unsern Landsleuten, manches daran auszusetzen, zu ergänzen, ins richtige Licht zu stellen haben. Aber durch das Ganze geht nicht nur eine so herzliche, unverwüstliche Liebe zu dem französischen Volk und seinen eigensten Werten, aus allem spricht nicht nur ein ungekünsteltes Wohlwollen, es wird vielmehr in kosendem Geplauder — man vergleiche Provinz Paris, Die kleine Stadt, Alte Möbel, Ein Volk in Waffen (d. i. Sonntagsjäger) — das ernste, für Europa mitentscheidende Problem aufgeworfen: Wie sich Frankreich reif mache für Europa. Wie sich dieserhalb Frankreich selbst überwinden könne, ohne sich dabei zu verlieren; ohne das, was eben Frankreich ausmacht, „La France", dabei zu verlieren. Wird es möglich sein? Es muß — wenigstens für Frankreich. Denn von diesem Siege über sich selbst wird es abhängen, ob Frankreich auf die Dauer zu den Siegern des Weltkrieges gehört. Auch für Frankreich kann der Sieg nur Europa heißen. Daß hierzu gerade die französischen Katholiken mancherlei beizutragen haben, man denke an ihren erfolgreichen Kampf gegen die Action française, sei nur angedeutet.

Constantin Noppel S. J.

Geschichtsphilosophie

Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. Von Alois Dempf. 8° (XV u. 574 S.) München u. Berlin 1929, R. Oldenbourg.

Das Werk von Alois Dempf fordert zu seiner vollen Würdigung neben dem Historiker und Geschichtsphilosophen nicht minder den Dogmen- und Philosophiehistoriker und stellt schließlich dem Soziologen reizvollste Aufgaben. Schon aus dieser Feststellung geht hervor, daß wir es mit einem Werk von mehr als Tagesbedeutung zu tun haben, allerdings auch einem Werk, das zu seiner geistigen Bewältigung eindringliche Arbeit verlangt. Wir würden es aber bedauern, wenn Dempf mit seinem Buche nicht auch außerhalb der engeren Gelehrtenzunft Freunde finden sollte. Wer um das Verständnis unserer eigenen Zeit ringt, wer zu seinem Teil an den Zeitgeschehnissen mitwirkt, findet hier Gelegenheit, wieder einmal Abstand vom Heute zu gewinnen, sein Urteil an neuen Maßen zu messen.

Der erste Teil, „Vier Kapitel einer positiven Sozialphilosophie", wendet sich an den Soziologen. So begrüßenswert die These ist, „daß nicht der dunkle Massendrang und der dunkle Wille der Führenden die Geschichtsbewegung bestimmen, sondern das soziale Bewußtsein der geschichtlichen Persönlichkeit", so finden wir doch keine restlos befriedigende Lösung. Aber wir müssen schon für diesen energischen Vorstoß dankbar sein.

„Die mittelalterlichen Geschichts- und Gemeinschaftslehren" des zweiten Teils erschließen nach einem Rückblick auf das Frühchristentum, an dessen Wende Augustin steht, reiche Schätze, zumal deutscher Geistes- und Reichsgeschichte, um in der Schilderung des seraphischen Heiligen, Franz von Assisi, und des unheimlich großen Schwaben Friedrich II. ihren Höhepunkt zu erreichen. Schon setzt eine neue Zeit ein. Thomas von Aquin als geschichtsgestaltende Persönlichkeit tritt in Erscheinung.

Für das Verständnis mancher politisch-sozialer Vorgänge noch bis in unsere Zeit ist der letzte Teil, „Die politische Renaissance", von überraschender Bedeutung. Die Kapitel „Die Altliberalen", „Die Konservativen" tragen mit Recht diese Bezeichnung aus dem politischen Wortschatz von heute. Freilich zeigt sich in der Behandlung schon dieses Zeitalters, wie schwer die These von der Persönlichkeitsgeltung restlos durchzuführen ist. Diese Schwierigkeit erhöht sich mit der Hebung und Verbreitung der Allgemeinbildung. Vielleicht liegt darin ein Hinweis, daß die Lösung selbst stark differenziert sein muß.

Wie dem auch sei, dem Verfasser gebührt aufrichtiger Dank für die erstaunliche Arbeit, die er hier sowohl in der Sammlung und Auswahl des gewaltigen Stoffes wie in dessen geistiger Durchdringung geleistet hat. Auf Einzelheiten näher einzugehen, hat an dieser Stelle keinen Sinn. Möge das Werk weitere

Arbeit in gleicher Richtung anregen und befruchten. Constantin Noppel S. J.

Lebensbilder

Reinhard Johannes Sorge. Ein Gralsucher unserer Tage. Versuch einer Darstellung seiner psychologischen Entwicklung. Von M. S. Humfeld. (334 S.) Paderborn 1929, Ferd. Schöningh. *M* 10.—

Dieses Buch einer Ordensfrau ist ein sprechender Beleg für die Einfühlungsweite reifer christlicher Liebe. Man gewinnt eine stille Hochachtung für eine Verfasserin, die durch ihre ruhige Unbefangenheit das Schwierigste in eine Atmosphäre klarer Reinheit zu tauchen weiß. Wir wollen nicht verhehlen, daß uns der Zitate aus allen möglichen Werken allzuviele sind, daß auch die Verfasserin nicht immer eine glückliche Hand in ihrer Abwertung hat, daß auch endlich die Gralsymbolik und manches andere Poetische zum inneren Stil Sorges wenig paßt. Aber das sind in gewissem Sinne Unvermeidlichkeiten erster Unsicherheit, die noch einen allzu großen Respekt vor moderner Wissenschaft hat. M. S. Humfeld hätte alle Fragen Sorges ruhig allein mit der klassischen Tradition katholischer Aszese und Mystik lösen dürfen. Alle Modernen, wenn sie sich auch noch so „psychologisch" dabei gebärden, sind hier Stümper. Aber das Wertvolle bleibt bei all dem die unbeirrte Weite des Verstehens. Das wird durchdauern, wenn einmal die Verfasserin das ganze Geraschel moderner Gelehrsamkeit lachend dem Papierkorb anvertrauen wird. Erich Przywara S. J.

Elisabeth Gnauck-Kühne. Von Helene Simon. Zwei Bände. 8° I. Bd. (248 S.) 1928. Geb. 5.—; II. Bd. (340 S.) 1929. Geb. 7.50 M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag.

Noch lebt das Andenken von Frau Gnauck-Kühne in den Herzen von Tausenden, die sie gekannt, die von ihr gelernt, mit ihr gearbeitet und zu ihr als Führerin aufgeblickt haben. Ihr Geist lebt fort in ihren Werken, nicht so sehr ihren Schöpfungen als Dichterin von Märchen und andern Erzählungen, als vielmehr in ihren Schriften als Bahnbrecherin der christlichen Frauenbewegung, insbesondere ihrem Leitfaden der Volkswirtschaftslehre und Bürgerkunde, „Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reich", der 1928 in 51. Auflage der deutschen Jugend an den höheren Schulen übergeben wurde. Ihr Geist lebt fort im Katholischen Frauenbund, an dessen Gründung (1904) ihre Hand wesentlich beteiligt war. Auch die evangelische Frauenbewegung kann ihre erste Vorkämpferin nicht vergessen, wenn sie auch ihre Bannerträgerin gerade in dem Augenblick verlieren mußte, als deren Ansehen und Erfolge am wenigsten deren Übertritt zur katholischen Kirche erwarten ließen. Darum konnte das kurz nach ihrem Hinscheiden (1917) ihr vom Volksverein durch Dr. K. Hoeber gewidmete Schriftchen als Huldigung der Dankbarkeit für ihre Mitarbeit an dieser Schöpfung von M.-Gladbach der Nachwelt nicht genügen. Es war nur ein vorläufiges Denkmal. Nun hat derselbe Verlag des Katholischen Volksvereins eine Lebensgeschichte dieser merkwürdigen Frau herausgegeben, die zwar noch nicht vollkommen sein konnte, aber doch bereits über genügende Grundlagen und Quellen verfügte, um ein getreues und vollständiges Lebensbild großen Formats zu zeichnen. Die Verstorbene hatte zwar selber an einer eigenen Lebensbeschreibung gearbeitet. Deren Aufzeichnungen waren jedoch nur Bruchstücke, als der Tod die schaffensfrohe Frau mitten aus den Arbeiten der Kriegsfürsorge riß, denen sie sich mit leidenschaftlicher Liebe hingegeben hatte. Sie hinterließ ihrer Freundin Helene Simon ihre schriftlichen Erinnerungen und die Aufgabe, ihr Leben zu schreiben, als freundschaftliches Vermächtnis: „Die Bilder zur Biographie soll Helene Simon haben", verfügte sie. Merkwürdigerweise hat sie dadurch eine jüdische Dame auserwählt, um das Buch ihrer Unsterblichkeit zu schreiben. Warum wohl? Vielleicht hielt sie gerade diese vertraute Freundin ihrer katholischen Jahre für die geeignetste, um der entscheidendsten Wendung ihres Lebens, ihrer Konversion zur katholischen Kirche, die wahrste Deutung zu geben, nachdem sie so viele Stunden miteinander verbracht hatten, in denen sie „ehrfürchtig die Sphinx fragten".

In der Tat ist der Abschnitt „Glaubenswechsel" im ersten Band, der eine Pilgerfahrt zu beschreiben vorgibt, der schönste und tiefste des ganzen Werkes. Er ist der Brennpunkt, wo sich die Strahlen der Vergangenheit sammeln wie zum Ziel der Pilgerfahrt, um sich von da aus in sicherer Ausstrahlung der Zukunft (Heimat) zu widmen. Mit Bewunderung muß es anerkannt werden, mit welch feinem Verständnis Helene Simon den Übertritt der Wortführerin der evangelischen Frauenbewegung zum Katholizismus begreiflich, ja fast selbstverständlich erscheinen läßt. Sie erklärt jenen Schritt als den Höhepunkt einer unbewußten, doch stetigen, stellenweise

stürmischen Entwicklung ihres edlen, dichterischen Frauengemüts, ihres in der furchtbaren Tragik einer unglücklichen Ehe geborenen Ringens um die Fragen von Wesen und Würde, Zielen und Rechten der Frau. Die Verfasserin wiederholt das Urteil von Hedwig Dransfeld: „Gerade aus ihrer Veranlagung zu geschichtlichen Studien heraus hatte sie den Katholizismus schätzen gelernt. Aber seine höchste Bedeutung gewann er in ihren Augen doch, weil er das Problem der Frauenfrage zu einer Lösung bringt, die ihren objektiv forschenden, aber zugleich ideal gerichteten Geist nicht nur befriedigte, sondern mit Bewunderung erfüllte. Der Dualismus des Frauenlebens, der so manche Konflikte mit sich bringt, war von ihr immer wieder beleuchtet worden, um die sozial-wirtschaftlichen Schäden aufzudecken, die seine naturnotwendigen Folgen sind. Im Katholizismus zeigte sich ihr der Weg, um Gegensätze zu überbrücken und Zwiespältigkeiten zu einer höheren Einheit zu führen" (I 214).

Naturgemäß enthält der erste Band, der als „Eine Pilgerfahrt" überschrieben ist, den Hauptteil der reizvollen Einzelheiten dieses stürmisch bewegten Lebens. Nach den heitern, lebendigen Kinderjahren zu Blankenburg im Harz und der freudlosen Seminarzeit des Mädchens zu Callnberg in Sachsen folgen die ersten kühnen Schritte der jungen Lehrerin hinaus ins Leben, ihre Erlebnisse als Erzieherin in Frankreich und England bis zum frohen Erfolg der Fünfundzwanzigjährigen als Gründerin eines Mädcheninstituts, das sie dreizehn Jahre mit Geschick leitet. Da bringt nach kurzen Freuden eine unglückliche Ehe die schicksalsschwere Entscheidung. Die geschiedene Frau wirft sich seit 1890 mit allem Eifer, um ihr Leid zu vergessen, auf das Studium und praktische Erleben der sozialen Frage, insbesondere der Frauennot und des Frauenrechts, wobei ihr Prof. Schmoller in Berlin helfend und führend beisteht. Sie wird Mitarbeiterin im Evangelisch-sozialen Kongreß, und ihr Auftreten auf der Tagung zu Erfurt 1895 macht sie zur gefeierten Bannerträgerin des Frauenrechts. Aber da, wo die Vereinsamte sich zu vergessen suchte, im kampfbereiten und leidvollen Dienst der Nächstenliebe, reift die Weltbürgerin heran zum Gotteskind: Im Jahre 1900 wird sie katholisch. Ein zweites Vereinsamen, der Verzicht auf den bisherigen Wirkungskreis, wird bald überwunden. Sie hat ihr Schicksal, den echten Frauenberuf erkannt. Die nun folgenden vier Jahre sind nicht mehr Pilgerfahrt auf stürmischem Meere, sondern häusliches Frauenwirken in der Heimat. In ihrem ganzen Wirken als Führerpersönlichkeit zeigt sich die in ihrer Weltanschauung fest gegründete Sicherheit glücklichen Besitzes. Die Gründung des Katholischen Frauenbundes und der Krieg sind die beiden äußersten Pole ihres Schaffens. Sie wird schnell in die katholischen Kreise eingeführt, um überall tätig, zum Teil führend mit zu beraten, zu beleben und zu organisieren, besonders in Berlin, Köln, M.-Gladbach, München und Trier. Neue Freundschaften, die das Grab überdauern, schlingen ihre Bande um ihr reiches Leben, dessen letzte Sorge am meisten der Jugend gilt. Eine Lungenentzündung raffte sie am 12. April 1917 dahin. Sie selber wählte sich die Grabschrift: „Sterben ist mein Gewinn!"

Außer diesen Einzelheiten ihres letzten Schaffens enthält der zweite Band eine große Zahl Briefe, teils von der Hand der Sozialpolitikerin, teils aus den Kreisen, die mit ihr verkehrten, von Männern und Frauen des öffentlichen Lebens und des stillen Wirkens. Den Schluß bilden einige Auszüge aus ihren Schriften und Dichtungen. Der zweite Band verrät noch fühlbarer als der erste die Lückenhaftigkeit des Stoffes und die hemmende Rücksichtnahme auf Persönlichkeiten und Verhältnisse, die noch nicht weit genug entrückt sind, um die im Vordergrund stehende Figur in allen Farben und Schattierungen der Wirklichkeit erscheinen zu lassen. Doch zusammen mit den Urkunden und Schilderungen des ersten geben die Schilderungen des zweiten Bandes ein lebenswarmes und anschauliches Bild eines guten Teiles deutscher Sozialgeschichte. Ungewollt und mit steigender Anteilnahme verfolgt der Leser in der Pilgerfahrt, den Bekenntnissen und Kämpfen dieser begnadeten Frau das Kämpfen und Sehnen eines ganzen Geschlechtes. Männer lernen die Frauenbewegung in ihrem innersten Sinn anschaulicher verstehen; Frauen und Mädchen aber lesen dort, was sie selber bewegt, und lernen es tiefer erfassen, klarer schauen und edelmütiger, freier von Täuschungen erstreben.

Ludwig Koch S.J.

Erstrebtes und Erlebtes. Ein Stück Zeitgeschichte. Von Verena Conzett. (435 S.) Leipzig-Zürich 1929, Grethlein & Co. *M* 10.—

Verena Conzett ist die Witwe Conrad Conzetts, eines der bedeutendsten Köpfe der Sozialdemokratie in den Zeiten des Sozialistengesetzes. Sie erzählt in einer wundervollen

Einfachheit ihr Leben. Es ist unter keinem Bezug eine verzerrte Parteischrift. Licht und Dunkel verteilen sich ruhig. Aber um so mehr muß das hier Erzählte ans Herz greifen: der mühselige Aufstieg, die harten Rückschläge, und bei allem die stille, schweigende Zähigkeit, und doch Zähigkeit, die das Kind in der Erzählerin wahrt. Zwei Äußerungen deuten in das Tiefere. Nach einer Rede von Friedrich Engels schreibt Verena Conzett: „Ich gedachte der Worte meines Mannes: Der wahre Sozialismus ist auch Religion" (244). Von einem Besuch in Einsiedeln in der Klosterkirche schreibt sie: „Nie mehr wurde ich von dem Geheimnisvollen so ergriffen wie damals in Einsiedeln" (217). Dabei bleibt es freilich. Aber das Leben, das aus dem Buche spricht, läßt spüren, daß diese tapfere Frau zuletzt aus diesem „Geheimnisvollen" lebte und lebt. Wir dürfen aus ihm wohl abnehmen, wie das Wort „Sozialismus als Religion" sehr ernst genommen werden kann und muß: als Frage an unser heutig gelebtes Christentum, ob heutige Christen gegenüber dieser Glut bestehen können. „Sozialismus als Religion" ruft das Christentum der Paulusbriefe wach: „wie Sterbende, und siehe, wir leben.... Wie Bettler, und alles besitzend...."

Erich Przywara S. J.

Naturwissenschaft

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften. Natur—Technik—Mensch. 35. Jahrgang. Herausgegeben von Dr. August Schlatterer. Mit 273 Abbildungen. Lex.-8° (VIII u. 358 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* 10.—, geb. 12.—

Wie der Herausgeber im Vorwort mit Recht sagt, hat dieses Herdersche Jahrbuch überall eine wohlwollende Aufnahme gefunden. Die ist reichlich verdient. Man mag das Buch aufschlagen, wo man will, immer findet man etwas Interessantes und das Neueste, einfach dargestellt und gut durch Bilder und Zeichnungen erläutert. Es kommt jeder auf seine Rechnung, der Biologe, der Physiker, Chemiker, der Praktiker, der Bastler usw. Wir erfahren, was man über die geheimnisvollen Hormone oder Reiz- und Regulierstoffe und ihre Bedeutung für das Leben weiß, was Lebensraum und Lebensgemeinschaft ist, was alles eine Kakteenzucht uns Lehrreiches bieten kann, wie man heutzutage einen Zoologischen Garten anlegt usw.

Wer wissen will, was man von dem Atombau heute denkt, was das Allerneueste ist auf dem Gebiet der Funktechnik, Fernsehen, Bildübertragung im Rundfunk, findet es in dem Buch. Wie die Beleuchtung sein soll im Haus, wie ein moderner Bureaubetrieb sich ausnimmt, wie man Gymnastik treibt und welche Bücher darüber handeln, wie eine zeitgemäße Brille beschaffen ist usw., alles das erfährt der Leser.

Der Preis von 10 *M* für das ungebundene Stück, und 12 *M* für das gebundene ist billig zu nennen. Mögen recht viele Leser durch Anschaffung des Buches den Herderschen Verlag in diesem Unternehmen unterstützen; sie haben dafür ein Buch, das sie das ganze Jahr hindurch immer wieder zu Rate ziehen werden.

K. Frank S. J.

Das Wetter. Von Dr. Carl Hanns Pollog. 8° (XII u. 178 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* 4.20, geb. 4.80

In diesem Band hat die Herdersche Sammlung „Der Weg zur Natur" eine gute Fortsetzung erhalten. Der Verfasser geht den einzig möglichen Weg, den so zusammengesetzten Begriff „Wetter" verständlich zu machen, indem er ihn in seine Bestandteile zerlegt. Als Ausgangspunkt nimmt er das Gewitter, eine jedem Laien bekannte Wettererscheinung, an der er die Bewegungen der Luft, die gegenseitige Beeinflussung kalter und warmer Luft, Wellenbildung, klar macht. Eine ausführlichere, sehr klar und verständlich geschriebene Darstellung, folgt in den nächsten Kapiteln über Luftwärme und Strahlung, über den Luftaustausch und seine Folgeerscheinungen wie Luftdruck, Land- und Seewind, Berg- und Talwind, Schnee und tiefe Temperaturen, Windrose und Windstärke, Luftfeuchtigkeit und Kondensation, Wolken und Niederschläge. Sind die Einzelbegriffe klar gestellt, so folgt jeweils eine Darstellung ihres Zusammenwirkens und schließlich in den letzten Kapiteln eine Gesamtzusammenfassung, in Wetterkarten, Wetterdienst und Wettervorhersage. Überall werden an der richtigen Stelle die entsprechenden wissenschaftlichen Instrumente ihrem Prinzip nach beschrieben. Solche Beschreibungen sind in einem für weitere Kreise berechneten Buch ohne Zweifel viel nützlicher als ausführliche Darstellungen mit photographischer Wiedergabe der komplizierten Gebilde.

Es wird jedem Leser klar werden, wie viele Ausdrücke er aus dem täglichen Lesen der Wetterberichte sich aneignete, ohne sich etwas Bestimmtes dabei zu denken. Hier sind sie alle klar beschrieben und gegeneinander abgegrenzt.

Wir wünschen dem Buch recht weite Verbreitung, wie überhaupt der trefflichen Sammlung, der es angehört. K. Frank S. J.

Rassenforschung und Volk der Zukunft. Von Dr. Hermann Muckermann. 4° (49 S.) Berlin u. Bonn 1928, F. Dümmler. *M* 2.50

Die Schrift gibt drei Doppelvorlesungen wieder, die der Verfasser den Hörern der „Deutschen Welle" gehalten hat, über die Rassen der Gegenwart, das vorgeschichtlich nachweisbare Auftreten von Rassenunterschieden, ihre Entstehungsursachen, das wissenschaftliche Problem der Rassenbeeinflussung und endlich die praktische Verwertung der wissenschaftlichen Forschungsergebnisse für die Eugenik. Der Verfasser nimmt in vorsichtiger und gut abgewogener Weise Stellung zu einigen recht schwierigen Punkten und zu abweichenden Ansichten mancher Fachgenossen. Die Sterilisation der Lebensunwerten lehnt Muckermann grundsätzlich nicht ab, glaubt aber die Zeit dafür noch nicht gekommen. Über die Entstehung des Menschen aus tierischen Ahnen spricht der Verfasser sich sehr zurückhaltend aus, verwirft aber, wenn auch in äußerst schonender Weise, die allzu bestimmten Darlegungen von Hans Günther und auch von Professor E. Fischer. Hier handelt es sich nach Muckermann um ein Problem, das man der Forschung der Zukunft weitergeben muß. Man kann aber noch ruhig behaupten, daß es jedenfalls nicht so zugegangen ist, wie Professor Fischer an jener Stelle ausführt, auf die der Verfasser offenbar anspielt; danach wäre der Mensch ein richtiges Zufalls- und Verlegenheitsprodukt. In der neuen Zeitschrift „Human Biology", herausgegeben von einem engeren Fachgenossen Muckermanns, R. Pearl, nennt Fairfield-Osborn den materialistisch konstruierten Affenmenschen eine Mythe und die konkreten Abstammungsvorstellungen aus der Zeit Darwins und Huxleys direkt lächerlich; das ist sein Endurteil nach einem fünfzigjährigen sehr erfolgreichen Forscherleben. Daß einem in der Tat beim ersten Lesen von konkreten Vorstellungen über die Entstehung des aufrechten Ganges und des großen Gehirns durch den Kampf ums Dasein in der Ebene ein Lächeln kommen kann, sagt der Verfasser ausdrücklich.

Den praktischen Bestrebungen für die Erhaltung und Ausgestaltung guter Erblinien kann man seine volle Zustimmung geben.

K. Frank S. J.

Die Wunder des Weltalls. Von Clarence Augustus Chant. Ins Deutsche übertragen von Dr. W. Kruse. 8° (184 S.) Berlin 1929, J. Springer. Geb. *M* 5.80

Das Büchlein führt den Untertitel: eine leichte Einführung in das Studium der Himmelserscheinungen. Es dürfte in der Tat selbst für einen weniger gebildeten Leser leicht sein, an der Hand dieses Buches die grundlegenden und wichtigsten Kenntnisse der Sternkunde sich zu erwerben. Zunächst behandelt der Verfasser die Bewegungen am Himmelsgewölbe, um dann die Sonne und die Planeten zu besprechen. Schließlich wird der Leser in die Tiefen der Stern- und Nebelwelt eingeführt. Der Text ist durch zahlreiche Bilder (138) erläutert. Man darf dem klar geschriebenen Büchlein weite Verbreitung wünschen.

A. Vetter S. J.

Berichtigung. In der Umschau „Bolschewismus und Kultur" (Febr.-Heft) muß es S. 389, 2. Sp., Zeile 11 v. u. heißen: „Ein Hundertstel der Bevölkerung beherrscht die übrigen neunundneunzig" (statt: ein Zehntel die übrigen neun). Denn Rußland zählt über 146 Millionen Einwohner, die Partei dagegen hat (1930) nur 1550000 Mitglieder und Kandidaten.

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.

Pius XI. über die Jugenderziehung

Am Ende des Jahres 1929, in dem die Christenheit das goldene Priesterjubiläum des Papstes Pius XI. feierlich beging, überraschte der Heilige Vater die Welt mit drei Rundschreiben an die Bischöfe und Gläubigen des Erdkreises. Das erste, das mit den Worten beginnt „Mens nostra", erschien am 20. Dezember und behandelt die hohe Bedeutung der Exerzitien für das christliche Leben [1]. Im zweiten, „Quinquagesimo ante anno", vom 23. Dezember, gedenkt der Papst der großen Ereignisse des Jubeljahres [2]. Die dritte Enzyklika ist die umfangreichste und bedeutsamste. Sie beginnt mit den Worten „Rappresentanti in terra" und ist vom 31. Dezember datiert [3].

In der Einleitung sagt der Heilige Vater, daß die Behandlung der Schul- und Erziehungsfragen „das Andenken an Unser Priesterjubiläum sein soll, das Wir in besonderer Absicht und mit besonderer Zuneigung der teuren Jugend widmen und allen jenen ans Herz legen, welche die Aufgabe und Pflicht haben, sich mit ihrer Erziehung zu beschäftigen" [4].

Einen sinnigeren Dank an die Katholiken der ganzen Welt als diese Enzyklika konnte der Heilige Vater in der Tat nicht finden. So zeitgemäß, reichhaltig, klar und ermutigend ist das Schreiben des Papstes.

Oft haben die Päpste besonders im letzten Jahrhundert sich zu Schul- und Erziehungsfragen geäußert, aber es geschah immer im Rahmen anderer Fragen und Probleme. Auch der jetzt regierende Heilige Vater hat wieder und wieder auf die große Bedeutung der Schule hingewiesen. In der Auseinandersetzung mit dem faschistischen Staat sah er sich veranlaßt, häufig und sehr bestimmt den katholischen Standpunkt zu vertreten. Nun hat er alles gesammelt und zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche der christlichen Erziehung der Jugend ein eigenes großes Rundschreiben gewidmet. Die Grundfragen katholischer pädagogischer Arbeit werden in einem großen systematischen Überblick dargestellt. Es liegt, wie der Papst sagt, nicht in seiner Absicht, diesen Gegenstand „in seiner gesamten, fast unerschöpflichen Fülle von Theorie und Praxis zu behandeln, sondern nur die obersten Grundsätze zusammenzufassen, die Hauptschlußfolgerungen ins rechte Licht zu setzen und die praktischen Anwendungen aufzuzeigen" [5].

Bei der großen Bedeutung dieser päpstlichen Kundgebung halten wir es für unsere Pflicht, den gewaltigen Reichtum wenigstens einigermaßen unsern Lesern zu erschließen.

Zuvor aber muß darauf hingewiesen werden, daß die Enzyklika, obwohl sie zunächst in italienischer Sprache erschien, sich keineswegs ausschließlich oder vornehmlich an die italienischen Katholiken wendet. Das ergibt sich bereits aus der Aufschrift, das folgt ferner aus dem ganzen Inhalt, das mag man ersehen aus der Sorge des Heiligen Stuhles, möglichst bald Übersetzungen

---

[1] A. A. S. 21 (1929) 689—706. [2] A. A. S. 21 (1929) 707—721.
[3] A. A. S. 21 (1929) 722—762.
[4] S. 4 der offiziösen vatikanischen deutschen Übersetzung, die im Folgenden immer zitiert ist.
[5] S. 4 f.

in den großen Kultursprachen zu verbreiten, worauf in einem Einführungsartikel der „Osservatore Romano“ und die offiziöse „Civiltà Cattolica“ [1] ausdrücklich hinweisen. Das wird noch klarer dadurch, daß nunmehr neben dem bisher einzig authentischen italienischen Text auch eine lateinische Übersetzung, die ebenfalls authentisch ist, vorliegt [2].

Die in Rom gefertigten Übersetzungen in die verschiedenen Kultursprachen sind zwar autorisiert, aber nicht authentisch. Bei Unklarheiten und in Zweifelsfällen wird man daher immer auf den italienischen oder lateinischen Text zurückgehen müssen. Es war gewiß keine leichte Aufgabe, das umfassende Schriftstück, das in gedrängtester Form und einem nicht leichten Italienisch eine so große Fülle von Gedanken bringt, in gutes Deutsch zu übertragen. Man wird daher bei dieser Übersetzung über manche stilistische Mängel hinweggehen. Man wird sich auch nicht wundern, wenn an der einen oder andern Stelle der italienische Ausdruck nicht ganz in der deutschen Übersetzung wiedergegeben erscheint. In der Zeitschrift „Schule und Erziehung“ [3] wird die deutsche Übersetzung mit einem textkritischen Apparat veröffentlicht, der allenthalben auch die kleinen Abweichungen nachweist.

1.

Die Darlegungen des Papstes gehen von einer klaren Umschreibung des katholischen Bildungs- und Erziehungsideals aus. Er sagt schon gleich in der Einleitung [4]: „Da die Erziehung ihrem Wesen nach in der Bildung des Menschen besteht, wie er sein und im Diesseits seine Lebensführung gestalten soll, um das erhabene Ziel zu erreichen, für das er geschaffen ist, so ist es klar, daß es keine wahre Erziehung geben kann, die nicht ganz auf das letzte Ziel hingerichtet ist, und daß es darum in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung, nachdem Gott sich uns in seinem eingeborenen Sohn geoffenbart hat, der allein ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist, keine angemessene und vollkommene Erziehung außer der christlichen geben kann.“

Noch ausführlicher wird das Ziel umschrieben mit folgenden Worten [5]: „Eigentliches und unmittelbares Ziel der christlichen Erziehung ist die Mitwirkung mit der Gnade Gottes bei der Bildung des wahren und vollkommenen Christen: das heißt Christi selbst in den durch die Taufe Wiedergeborenen, entsprechend dem anschaulichen Ausdruck des Apostels: ‚meine Kindlein, für die ich abermals Geburtswehen leide, bis Christus in euch gestaltet ist‘. Der wahre Christ muß ja das übernatürliche Leben in Christus leben: ‚Christus, euer Leben‘, und es in seinem ganzen Tun offenbaren: ‚damit auch das Leben Jesu in unserem sterblichen Fleische offenbar werde‘.“

„Deshalb umfaßt gerade die christliche Erziehung den ganzen Bereich des menschlichen Lebens, des sinnlichen und übersinnlichen, des geistigen und sittlichen, des Lebens des einzelnen, der Familie und der Gemeinschaft, nicht um es irgendwie einzuengen, sondern um es zu erheben, zu ordnen und zu vervollkommnen nach dem Beispiel und der Lehre Christi.“ [6]

Mit dieser grundsätzlichen Festlegung ist der Geist der Enzyklika gekennzeichnet. Katholische Erziehung berücksichtigt die Gesamtheit des Seins, in das

[1] 81 (1930) 231. [2] A. A. S. 22 (1930) 49—86. Eine lateinisch-deutsche und eine nur deutsche Ausgabe des Rundschreibens ist bei Herder erschienen. [3] 2. Heft 1930.
[4] S. 5. [5] S. 34. [6] Ebd.

der Mensch hineingespannt ist. Nichts, aber auch gar nichts soll dabei übersehen sein. Fern von jedem Monismus wird die Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit der menschlichen Wesenheit und ihrer Beziehungen klar gesehen. Aber diese gewaltige Fülle bildet eine organische Einheit, in der jeder Faktor die seinem Sein entsprechende Stelle bekommt. Bejahung werthierarchisch geordneter Totalität ist der Inbegriff katholischer Haltung wie in allen Lebensfragen, so auch auf dem wichtigen Gebiet der Erziehung und der Bildung.

Darum muß die katholische Erziehung zuerst und vor allem auf die Pflege und Heranbildung des übernatürlichen Wertreichs abzielen. „Der wahre Christ", sagt der Papst[1], „die Frucht der christlichen Erziehung, ist also der übernatürliche Mensch, der ständig und folgerichtig nach der vom übernatürlichen Lichte des Beispiels und der Lehre Christi erleuchteten und gesunden Vernunft denkt, urteilt und handelt, oder, um es mit dem heute gebräuchlichen Ausdruck zu sagen: der wahre und vollendete Charaktermensch."

Es leuchtet ein, wie scharf sich dieses Bildungsziel von allen im Laufe der Geschichte und in unserer Zeit vertretenen Bildungsidealen abhebt, die diese Offenbarungsgrundlage ablehnen. Wer nicht auf dem katholischen Standpunkt steht, für den erscheint es „als wirklichkeitsfremde Idee"[2], als „nicht erreichbar ohne Unterdrückung oder Verdrängung der natürlichen Fähigkeiten und ohne Verzicht auf Diesseitsarbeit, also als etwas dem Gemeinschaftsleben und dem irdischen Glück Fremdes, das zu jeglichem Fortschritt auf dem Gebiet der Literatur, der Wissenschaft, der Kunst und allen andern Kulturwirkens im Gegensatz steht". Wer so die katholische Bildung auffaßt, befände sich in einem argen Irrtum. Schon Tertullian hat in einem bekannten tiefen Wort gesagt[3]: „Wir sind nicht weltfremd. Wohl sind wir dessen eingedenk, daß wir Gott, unserem Schöpfer und Herrn, Dank schulden. Wir verschmähen aber keine Frucht seiner Werke. Nur halten wir Maß, um uns ihrer nicht übertrieben oder in verkehrter Weise zu bedienen. So leben wir mit euch zusammen in dieser Welt nicht ohne Forum, nicht ohne Markt, nicht ohne Bäder, Kaufläden, Werkstätten, Gasthäuser, eure Jahrmärkte und den übrigen Geschäftsverkehr. Zusammen mit euch treiben wir Schiffahrt, leisten Militärdienst, treiben wir Landwirtschaft und Handel. Wir haben also dieselben Berufe wie ihr und bieten unsere Arbeitskraft zu eurem Dienste an. Wie wir für euer Wirtschaftsleben unnütz erscheinen können, wo wir doch mit euch und von euch Brot und Arbeit haben, kann ich wirklich nicht einsehen."[4] Daher ist der wahre Christ weit davon entfernt, auf das Diesseitswirken zu verzichten oder seine natürlichen Fähigkeiten herabzumindern. „Im Gegenteil, indem er sie mit dem übernatürlichen Leben zu geordneter Einheit verbindet, entwickelt und vervollkommnet er sie, veredelt damit das natürliche Leben selbst und führt ihm wirksamere Werte nicht bloß der geistlichen und ewigen, sondern auch der materiellen und irdischen Welt zu."[5] Das beweise die ganze Geschichte des Christentums und seiner Schöpfungen, die bis auf unsere Tage mit der Geschichte der echten Kultur und des wahren Fortschritts zusammenfalle. Das beweisen vor allem die Heiligen, die in vollkommenstem Grad das Ziel der christlichen Erziehung erreichten und dabei

[1] S. 34 f. [2] S. 35. [3] Apol. 42. [4] S. 35. [5] S. 35 f.

die menschliche Gemeinschaft mit allen Arten von Gütern veredelt und beglückt haben[1].

Das Erziehungsideal in Person ist Jesus Christus, der Gottmensch, der göttliche Lehrer selber. Er „ist auch Quelle und Spender dieses Lebens und dieser Tugend und durch sein Beispiel gleichzeitig allgemeines und allen Menschheitsschichten zugängliches Vorbild".

Es ist nicht notwendig, die nichtkatholischen Bildungsideale unserer Zeit mit dieser vom Papst in den Grundlinien scharf herausgearbeiteten katholischen Erziehungsidee im einzelnen zu vergleichen. Auch wer sie ablehnt, muß anerkennen, daß sie umfassend, klar und in sich fest geschlossen ist und daß ihr daher ein bedeutender Erziehungswert innewohnen muß. Dieses Bildungsideal ist etwas dem Katholizismus Eigentümliches, in dem zwar viele Elemente, die auch sonst anerkannt werden, ihre Stelle haben, das sich aber nirgends in dieser werthierarchischen Totalität findet.

Ein so umfassendes, klares und eindeutiges Bildungs- und Erziehungsideal muß selbstverständlich die gesamte Erziehungsarbeit durchformen. Sie bekommt von ihm in all ihren Faktoren eine einheitliche Struktur.

2.

Das zeigt sich sofort bei der Frage, wem denn das Recht der Erziehung zustehe. Auch hier finden wir in der Enzyklika wieder deutlich die katholische werthierarchische Totalitätsauffassung. Alle für den werdenden Menschen bedeutsamen Erziehungsfaktoren sollen gemeinsam zu diesem großen Werk sich die Hand reichen. Auch sie sollen eine werthierarchische Ordnung haben, die ganz auf den ontischen Beziehungen, in denen sie zum Kinde stehen, beruht.

Daher muß wegen der überragenden Bedeutung des Übernatürlichen jene Erziehungsgemeinschaft die erste Stelle einnehmen, der nach dem göttlichen Willen die übernatürliche Lehre und die Zeugung übernatürlichen Lebens von Gott anvertraut ist. Das ist aber die von Christus gestiftete Kirche.

Aus einem doppelten Titel hat sie das erste Recht auf die Erziehung, das erste, wenn auch nicht in der Ordnung der Zeit, so doch in der Ordnung des Wertes und der Bedeutung. Sie hat von Christus dem Herrn den bündigen Auftrag erhalten: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie alles halten, was ich euch gesagt habe" (Matth. 28, 18 20). Damit ist sie kraft göttlichen Gebotes zur unfehlbaren Lehrerin der gesamten Menschheit bestellt[2].

Aber sie ist auch die übernatürliche Mutter, die mit „ihren Sakramenten und ihrer Lehre die Seelen zum göttlichen Gnadenleben gebiert, ernährt und erzieht"[3].

Lehramt und geistliche Mutterschaft verbinden die Kirche unmittelbar gemäß dem göttlichen Auftrag mit den erziehungsbedürftigen Menschen. Aber damit wird nicht behauptet, daß der Kirche Erziehung und Bildung schlechthin und allein unterstehen. Ganz aus katholischer Sicht ergeben sich Umfang und Grenzen der kirchlichen Erziehungsgewalt.

---

[1] S. 36. [2] S. 7. [3] Ebd.

Der eigentliche unmittelbare Gegenstand der Erziehungsaufgabe der Kirche ist die geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre[1].

Mittelbar gehört aber zu diesem Erziehungsauftrag auch alles andere, Profane, Weltliche, soweit es mit dem übernatürlichen Gegenstand der Mission der Kirche in enger Beziehung steht, sei es, daß es aus dem unmittelbaren Objekt folgt, sei es, daß es als Voraussetzung für die übernatürlichen Heilstatsachen notwendig ist[2].

Pius X. hat diesen Zusammenhang von Natur und Übernatur in seiner Enzyklika „Singulari quadam“[3] sehr klar ausgesprochen: „Was immer der Christ in der Diesseitsordnung tun mag, es ist ihm nicht erlaubt, die übernatürlichen Güter außer acht zu lassen. Er muß vielmehr nach der Vorschrift der christlichen Weisheit alles auf das höchste Gut als letztes Ziel hinrichten. Alle seine Handlungen, sofern sie sittlich gut oder schlecht sind, das heißt, insofern sie mit dem natürlichen und göttlichen Rechte übereinstimmen oder davon abweichen, unterstehen dem Urteil und der Gerichtsbarkeit der Kirche.“[4]

Ganz trefflich hat Manzoni diesem Gedanken Ausdruck verliehen in seinen Osservazioni sulla Morale Cattolica[5]: „Die Kirche sagt nicht, daß die Moral rein nur ihr (im Sinn von ausschließlich), sondern daß sie ihr gänzlich angehöre. Niemals hat sie behauptet, daß außerhalb ihres Schoßes und ohne ihre Belehrung der Mensch keinerlei moralische Wahrheit zu erkennen vermöge. Im Gegenteil hat sie mehr als einmal diese Ansicht verworfen, weil sie in mehr als einer Form aufgetreten ist. Wohl aber sagt sie, wie sie immer gesagt hat und immer sagen wird, daß sie zufolge ihrer Einsetzung durch Jesus Christus und kraft des Heiligen Geistes, der ihr in seinem Namen vom Vater gesandt wurde, ursprünglich und unverlierbar die vollständige moralische Wahrheit (omnem veritatem) besitzt, in der alle Teilwahrheiten der Moral einbegriffen sind, sowohl jene, zu deren Kenntnis der Mensch vermittelst der bloßen Vernunft gelangen kann, als auch jene, die einen Teil der Offenbarung bilden oder sich aus ihr ableiten lassen.“[6]

Also auch hier wieder die umfassende Totalität des gesamten Menschen und doch keinerlei Imperialismus, kein falscher und einseitiger Supranaturalismus, keine unberechtigte Einmischung in die rein natürlichen Belange. Die relative Eigenständigkeit der profanen Kultur wird durchaus anerkannt. Es ist die Lehre, die das Konzil vom Vatikan[7] so formuliert hat, und auf die der Papst sich ausdrücklich bezieht: „Glaube und Vernunft können einander nicht nur nicht widersprechen, sondern leisten sich sogar gegenseitig Hilfe, indem die gesunde Vernunft die Grundlagen des Glaubens beweist und, von seinem Lichte erleuchtet, die Wissenschaft der göttlichen Dinge pflegt, während der Glaube seinerseits die Vernunft von Irrtümern befreit und davor schützt und sie mit vielfacher Erkenntnis bereichert. Deshalb ist die Kirche weit davon entfernt, sich der Pflege der weltlichen Künste und Wissenschaften zu widersetzen, vielmehr unterstützt und fördert sie dieselben auf vielfache Weise. Denn sie verkennt und verachtet nicht die Vorteile, die aus ihnen für das Leben der Menschheit entspringen; sie bekennt vielmehr, daß sie, weil von Gott, dem Herrn aller

---

[1] S. 7. [2] S. 8. [3] vom 24. September 1912. [4] S. 8.
[5] Kap. 3. [6] S. 8. [7] Sess. 3, cap. 4.

Wissenschaften stammend, bei rechter Handhabung auch zu Gott mit seiner Gnade hinführen. Sie verbietet durchaus nicht, daß jene Wissenszweige, ein jeder in seinem Bereich, sich der ihnen eigentümlichen Erkenntnisprinzipien und Methoden bedienen. Aber unter voller Anerkennung dieser berechtigten Freiheit wacht sie sorgfältig darüber, daß sie nicht etwa zur göttlichen Lehre in Widerspruch geraten und in Irrtum fallen oder mit Überschreitung der eigenen Grenzen in das Gebiet des Glaubens eindringen und dort Verwirrung anrichten." [1]

Darum hat die Kirche also mit vollem Recht außer ihrem Wirken für das Heil der Seele die Literatur, die Wissenschaft und die Künste, sofern sie für die christliche Erziehung notwendig oder dienlich sind, gefördert. Sogar die körperliche Erziehung untersteht ihrem mütterlichen Lehramt, da sie „der christlichen Erziehung entweder nützen oder schaden kann" [2].

Weil die Kirche die relative Eigenständigkeit der Kultur-Sachgebiete anerkennt, darum hat sie sich nie dagegen gesträubt, daß ihre Schulen und Erziehungsinstitute für die Laien sich in jedem Land den gesetzlichen Bestimmungen der Staatsgewalt anpassen. Sie ist in jeder Weise bereit, sich mit dieser zu verständigen und in gegenseitigem Einvernehmen Abhilfe zu schaffen, wo sich Schwierigkeiten ergeben [3].

Aus der Aufgabe der Kirche folgen aber auch klar ihre Einzelbefugnisse. Da ihr der gesamte Bereich des übernatürlichen Lebens von Gott unterstellt ist, hat sie die Pflicht, über die Gesamterziehung ihrer Kinder zu wachen, und zwar in allen Einrichtungen, in denen erzogen wird, und in allen Fächern und Anordnungen, soweit diese zu Religion und Moral in Beziehung stehen [4].

Die erzieherische Sendung der Kirche erstreckt sich bei der Universalität des Werkes Christi über die ganze Welt. Wie die Geschichte zeigt, hat die Kirche es zu allen Zeiten mit dieser göttlichen Mission ernst genommen. Lange bevor der Staat auch nur im entferntesten daran dachte, Schulen zu errichten, hat die Kirche einen fruchtbaren Kranz der verschiedensten Schularten geschaffen. Die Geschichte der abendländischen Kultur ist zum ganz großen Teil Geschichte der Erziehungstätigkeit der katholischen Kirche. Sie spendet ihre Gaben nicht nur ihren eigenen Kindern, sondern auch mit bereiten Händen den Nichtgläubigen aus, da sie zu allen gesandt ist. Auch in unsern Tagen sind ihre Missionare die Pioniere der Kultur bis an die Grenzen der Erde [5].

* * *

Mit diesem Primat der Erziehungsrechte der Kirche auf die ihr durch die Taufe angehörigen Gläubigen steht in schönster Harmonie die zweite natürliche Erziehungsgewalt auf Erden, die Familie.

Wie in der Kirche durch eine unmittelbare übernatürliche Lebenszeugung das Recht auf die Erziehung begründet wird, so in der Familie durch die unmittelbare Tätigkeit der Eltern in der Hervorbringung des neuen menschlichen Lebens. Der Heilige Vater beruft sich auf die Lehre des hl. Thomas. Dieser schreibt [6]: „Der leibliche Vater nimmt in besonderer Weise teil am Begriff des Ursprunges, der in allumfassender Weise sich in Gott findet. . . .

---

[1] S. 21. [2] S. 9. [3] Ebd. [4] Vgl. C. I. C. can. 1381/82, ebd.
[5] S. 10. [6] S. Th. 2, 2, q. 102, a. 1.

Der Vater ist der Ursprung der Zeugung und Erziehung und Zucht und alles dessen, was zur Vervollkommnung des menschlichen Lebens gehört." Weiter sagt er[1]: „Das Kind ist nämlich von Natur etwas vom Vater. ... Daher entspricht es dem natürlichen Recht, daß das Kind vor dem Gebrauch der Vernunft der Sorge des Vaters untersteht. Gegen das Naturrecht wäre es daher, wenn das Kind vor dem Vernunftgebrauch der Pflege der Eltern entzogen oder gegen deren Willen irgendwie über das Kind bestimmt würde." Und wiederum[2]: „Denn die Natur hat nicht nur die Erzeugung der Nachkommenschaft zum Ziel, sondern auch ihre Entwicklung und ihren Fortschritt bis zum Vollendungszustand des Menschen, sofern er Mensch ist, d. h. bis zur sittlichen Vollreife."[3]

Diese selbe Lehre ist in Kanon 1113 kurz zusammengefaßt: „Die Eltern haben die strenge Verpflichtung, sowohl für die religiöse und moralische wie für die körperliche und staatsbürgerliche Erziehung der Nachkommenschaft und auch für deren zeitliches Wohlergehen nach Kräften Sorge zu tragen."[4]

Dieses Naturrecht ist auch in großen Kulturnationen anerkannt. Der Papst weist auf den Oregon-Fall in den Vereinigten Staaten hin, auf jene große Auseinandersetzung der amerikanischen Katholiken mit ihren Gegnern, die damit endete, daß der höchste Gerichtshof das Naturrecht der Eltern auf die Erziehung des Kindes anerkannt hat. Das oberste Gericht sagt: „Die fundamentale Theorie der Freiheit, auf der alle Meinungen in dieser Union beruhen, schließt jede allgemeine Gewalt des Staates aus, eine einheitliche Erziehungsform für die Jugend festzusetzen, indem er diese zwingt, ausschließlich in den Staatsschulen Unterricht zu empfangen. Das Kind ist kein bloßes Geschöpf des Staates. Die, welche es ernähren und leiten, haben das Recht und zugleich die hehre Pflicht, es zu erziehen und die Erfüllung seiner Obliegenheiten vorzubereiten."[5]

Auch die deutsche Reichsverfassung hat in Art. 120 dieses Naturrecht der Familie mit aller Deutlichkeit festgelegt, indem sie sagt: „Die Erziehung des Nachwuchses zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit ist oberste Pflicht und natürliches Recht der Eltern, über deren Betätigung die staatliche Gemeinschaft wacht."[6]

Jedenfalls entspricht es der allgemeinen Auffassung der Menschheit, daß den Eltern zuerst ein Recht auf die Erziehung ihrer Kinder zukommt, daß sie auch grundsätzlich das wesentlichste Element jeder erziehlichen Einwirkung mitbringen, die selbstlose Hingabe und Liebe. Um so erstaunlicher ist es, daß ein Mann, der sonst soviel Gewicht auf wissenschaftliche Geltung legt wie Professor Willi Hellpach, auf der Salzburger Philologenversammlung 1929 in einem Vortrag „Naturgewalt und Amtsgewalt im öffentlichen Erziehungswesen"[7] in einer geradezu oberflächlichen Weise über dieses Naturrecht spricht.

---

[1] S. Th. 2, 2, q. 10, a. 12. [2] Suppl. S. Th. 3, q. 41, a. 1. [3] S. 12. [4] S. 12 f. [5] S. 41.

[6] Über die Bedeutung dieses Artikels ist unter den Juristen eine interessante Kontroverse entbrannt, die sich hauptsächlich darauf bezieht, wieweit in der Reichsverfassung von einem wirklichen Naturrecht im Sinne der Scholastik die Rede ist. Es kann hier nicht darauf eingegangen werden.

[7] Jetzt vollständig gedruckt in „Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung" 6 (1930) 18—32.

Es muß um die These, die hier bekämpft wird, nicht schlecht bestellt sein, wenn man zu solchen Argumenten gegen sie seine Zuflucht nehmen muß. Hellpach nimmt zum Ausgangspunkt seiner Beweisführung die Ansicht, daß nur da, wo ein unwiderstehlicher Trieb vorhanden sei, von Naturgewalt die Rede sein könne. Er argumentiert dann aus den offenkundigen Entartungserscheinungen unserer Zeit und sucht daraus seine These, daß zwischen Eltern und Kindern eine naturhafte Liebe nicht bestehe, zu beweisen.

Allen modernen Bedenken gegenüber, die Begründung und Umfang des Elternrechtes bezweifeln, steht die päpstliche Enzyklika auf dem festen Boden der natürlichen Tatsachen. Sie weist mit Recht darauf hin, daß die Kirche das Elternrecht immer geschützt hat[1]. Obwohl sie die Eltern an die Pflicht katholischer Taufe und Kindererziehung erinnert, „wacht sie trotzdem eifersüchtig über die Unverletzbarkeit des natürlichen Erziehungsrechtes der Familie, so daß sie nur unter bestimmten Bedingungen und Vorsichtsmaßregeln gestattet, die Kinder von Ungläubigen zu taufen oder irgendwie über deren Erziehung gegen den Willen der Eltern zu verfügen, solange nicht die Kinder in freier Selbstbestimmung den Glauben umfassen können“[2].

Aber obwohl die elterliche Erziehungsgewalt als Naturrecht in sich unverletzbar ist, darf sie doch keineswegs als absolut angesprochen werden. Die Eltern sind in der Erfüllung ihrer Verpflichtung an das göttliche Gesetz gebunden[3]. Der Papst weist auf die Erklärung Leos XIII. in der Enzyklika „Sapientiae Christianae“[4] hin: „Von Natur aus haben die Eltern das Recht, ihre Kinder zu unterrichten, zugleich mit der Verpflichtung, daß die Erziehung und der Unterricht der Kinder mit dem Zweck in Einklang stehen, um dessentwegen sie die Kinder als Geschenk Gottes empfangen haben.... Deswegen müssen die Eltern alle Kraft und Energie einsetzen, um auf diesem Gebiet jeden gewalttätigen Eingriff zu verhindern, und unbedingt Sicherungen schaffen, daß ihnen die Gewalt verbleibe, ihre Kinder in christlicher Weise, wie es sich gebührt, zu erziehen, und sie besonders von jenen Schulen fernhalten, in denen sie Gefahr laufen, das verderbliche Gift der Gottlosigkeit in sich einzusaugen.“[5]

Bei der ungeheuer fortschreitenden Auflösung der Familie ist es von der größten Bedeutung, daß dieses Elternerziehungsrecht mit solcher Klarheit herausgestellt wird. Hier wird ein Damm aufgerichtet gegenüber all den Bestrebungen des Sozialismus, vor allem aber auch des wirtschaftlichen Lebens, die Kinder unter Ausschluß und oft genug gegen den Willen der Eltern zu erziehen.

* * *

Es wird aber auch eine deutliche Grenzlinie gezogen gegenüber der dritten Erziehungsgewalt, gegenüber dem Staat. Mit großer Klarheit weist der Papst darauf hin, daß Kirche und Familie ein unmittelbares, aus direktem göttlichem Auftrag bzw. aus der Natur erwachsenes Recht auf die Erziehung der Kinder haben, daß für den Staat dagegen nur ein mittelbares Erziehungsrecht besteht. Der Staat ist nämlich, wie die Enzyklika im Anschluß an die lichtvollen Ausführungen Leos XIII. darstellt, erst dadurch entstanden,

---

[1] S. 14. [2] S. 15. Vgl. C. I. C. can. 750 § 2; S. Thom. 2, 2, q. 10, a. 12.
[3] S. 12. [4] vom 10. Januar 1890. [5] S. 13.

daß die Familie aus sich allein nicht imstande war, die Gesamtheit der für die vollkommene Entwicklung der Menschennatur notwendigen und nützlichen Bedingungen zu schaffen. So wuchs sie über die Großfamilie und Gemeinde durch naturhafte Tendenzen in den Staat hinein.

Die Familie hat also vor dem Staat eine Priorität der Natur, nicht nur der Zeit. Aus ihr als der letzten Grundzelle entwickelt sich erst der Staat, aus ihr bekommt er immer wieder neues Leben und neue Kraft. Und wie ein Gebäude zusammenstürzt, wenn man seine Fundamente unterhöhlt, so kann der Staat nicht existieren, wenn die Familie Schaden leidet.

Von dieser Staatslehre aus weist der Papst die Auffassung zurück, als gehöre die Nachkommenschaft eher dem Staat als der Familie an und habe der Staat daher ein unbedingtes Anrecht auf die Erziehung. Auch der Einwand, der Mensch komme doch als Bürger zur Welt und gehöre daher in erster Linie dem Staat, ist deshalb nicht stichhaltig, weil das Seinsverhältnis zwischen Vater und Kind ein unmittelbar naturhaftes, das zwischen Staat und Kind aber erst ein mittelbar gegebenes ist.

Das Recht des Staates „ist vom Urheber der Natur selber der staatlichen Gesellschaft nicht wie der Kirche und Familie auf Grund einer Vaterschaft verliehen worden, sondern kraft der ihr zustehenden Gewalt zur Förderung des diesseitigen Gemeinwohles, das ja gerade ihr Eigenziel darstellt“ [1].

Aus der doppelten Aufgabe des Staates: *Schutz- und Kulturstaat* zu sein, ergibt sich der Umfang der staatlichen Rechte auf die Erziehung. Dabei ist immer festzuhalten, daß er die Familie und die Einzelmenschen keinesfalls auffangen oder sich an ihre Stelle setzen darf [2].

Zunächst hat aus seiner Wesensaufgabe heraus der Staat „das Recht oder besser die Pflicht, in seiner Gesetzgebung das dargetane *ältere Recht der Familie* auf die christliche Erziehung der Nachkommenschaft zu *schützen* und folgerichtig das übernatürliche Recht der Kirche auf eine solche Erziehung zu achten“ [3].

Er muß aber ebenso dem *Recht der Kinder* auf eine menschenwürdige Erziehung seinen Schutz angedeihen lassen, wenn die Eltern fehlen oder wenn sie es moralisch oder physisch an der Erziehung mangeln lassen. Aber auch in diesem Falle tritt der Staat nicht an die Stelle der Familie, sondern er ergänzt das Fehlende und trifft mit entsprechenden Mitteln Vorkehrungen, „immer in Übereinstimmung mit dem natürlichen Rechte der Nachkommenschaft und dem übernatürlichen der Kirche“ [4].

Man kann also sagen, daß der Staat ganz allgemein Recht und Pflicht hat, „nach den Normen der gesunden Vernunft und des Glaubens die sittliche und religiöse Erziehung der Jugend zu schützen“. Er wird darüber hinaus dafür sorgen, daß aus der Öffentlichkeit alle schädlichen Einflüsse nach Möglichkeit ferngehalten werden und so auch eine gute Volkserziehung nicht gefährdet wird. Seine Aufgabe ist es, für die Gesamtheit der Staatsbürger das öffentliche Leben so zu gestalten, daß in reichem Maß alles das vorhanden ist, was zur Förderung einer wahrhaft sittlichen Kultur dienen kann [5].

---

[1] S. 15. [2] S. 16. [3] Ebd. [4] Ebd.

[5] S. 18. Die deutsche Übersetzung spricht hier von „*staatsbürgerlicher Erziehung*“. Der italienische Text sagt „educazione civica“. Es handelt sich hier nicht um das, was wir

Aber weit über diesen Schutz und diese indirekte Einflußnahme hinaus steht dem Staat das Recht zu, „um das Gemeinwohls willen auf vielseitige Weise Erziehung und Unterricht der Jugend zu fördern“ [1]. Er soll als wahrer Kulturstaat den Aufgaben der Jugenderziehung seine volle Aufmerksamkeit widmen. Er muß den Unternehmungsgeist und die Arbeit der Kirche und Familie auf dem Erziehungsgebiet unterstützen. Er muß diese ihre Tätigkeit, wo sie nicht hinreicht oder nicht genügt, vervollständigen, soweit das notwendig ist, „auch durch eigene Schulen und Anstalten“. Die reichen Mittel, die dem Staat zur Verfügung stehen, sollen zum Besten der Allgemeinheit auch in der Förderung der Erziehung und des Unterrichts verwandt werden.

„Außerdem kann der Staat fordern und darum dafür sorgen, daß alle Staatsbürger die notwendige Kenntnis ihrer staatsbürgerlichen und nationalen Pflichten und einen gewissen Grad geistiger, sittlicher und körperlicher Kultur besitzen, wie sie unter den heutigen Verhältnissen vom Gemeinwohl tatsächlich gefordert wird.“ [2]

Damit spricht der Papst eine Ansicht aus, die wir in unserer Terminologie als das Recht des Staates auf einen „bedingten Bildungszwang“ bezeichnen [3].

Daß der Bildungs- oder Schulzwang aber in keiner Weise absolut ist, wird mit allem Nachdruck festgestellt. Es heißt, daß „der Staat bei aller Förderung des öffentlichen und privaten Schul- und Erziehungswesens die angestammten Rechte von Kirche und Familie auf die christliche Erziehung achten und überdies die ausgleichende Gerechtigkeit berücksichtigen muß. Deswegen ist jedes Erziehungs- und Schulmonopol ungerecht und unerlaubt, wenn es die Familie physisch oder moralisch zwingt, ihre Kinder entgegen den Pflichten des christlichen Gewissens und auch gegen ihren rechtmäßigen Wunsch in die Staatsschule zu schicken.“ [4]

Hier ist also das Prinzip der „relativen Unterrichtsfreiheit“ proklamiert. Solange die Familie imstande ist, die im Interesse des Allgemeinwohls geforderte Erziehung und Bildung selbst zu vermitteln, oder solange ihr dazu andere aus der freien Initiative gebildete Anstalten zur Verfügung stehen, hat der Staat keinerlei Recht, die Eltern zu zwingen, ihre Kinder in seine Schule zu schicken, und dies auch dann nicht, wenn etwa die Staatsschule in ihrem Geist ganz mit dem der Familie übereinstimmen sollte.

Die Betonung dieses Grundsatzes ist besonders für unsere deutschen Schulverhältnisse von entscheidender Bedeutung. Wer offenen Blickes die Zeit betrachtet, erkennt mit größter Besorgnis die immer stärker fortschreitenden Verstaatlichungs- und Sozialisierungsbestrebungen auf allen Gebieten des mensch-

---

„staatsbürgerliche Erziehung“ im engeren Sinne nennen, die ja darin besteht, die einzelnen zu befähigen, ihre Pflichten gegenüber dem Staat möglichst gut zu erfüllen.

[1] S. 16. [2] S. 17.

[3] Den „bedingten Schulzwang“ berührt er nicht ausdrücklich. Aber in der schon oben genannten Ansicht, daß der Staat dadurch, „daß er ihre (der Kirche und Familie) Arbeit vervollständigt, wo sie nicht hinreicht oder nicht genügt, auch durch eigene Schulen und Anstalten“ (S. 16), kommt hinlänglich zum Ausdruck, daß, falls die Unmöglichkeit, die für das Allgemeinwohl notwendige Bildung ohne einen Schulzwang zu erreichen, erwiesen sein sollte, auch dieser sicherlich nicht ungerecht wäre. [4] S. 17.

lichen Lebens. Hier tritt die Kirche für die persönliche Freiheit des einzelnen und der Familie ein. Sie weiß, daß gerade in der menschlichen Persönlichkeit die tiefsten Wurzeln des echten Fortschrittes liegen und daß aller Kollektivismus die Gefahr in sich schließt, die Leistungen zur Mittelmäßigkeit herabsinken zu lassen. Die Geschichte des Schulwesens aller Zeiten zeigt, daß aus der Privatinitiative immer die stärksten Antriebe zum Fortschritt entstanden sind.

Die Enzyklika leugnet nicht, daß es Unterrichtszweige gibt, in denen der Staat eine noch größere Selbständigkeit in der Einrichtung und Betreuung der Erziehungs- und Unterrichtsanstalten entfalten kann als auf den bisher besprochenen Gebieten. Er ist ja eine vollkommene Gesellschaft, die ein eigenes Ziel besitzt und über alle Mittel verfügt, die zur Erreichung dieses Zieles notwendig sind. Vor allem muß dem Staat daran liegen, eine tüchtige Beamtenschaft zu bekommen. Die Errichtung und Leitung von Anstalten zu ihrer Ausbildung ist daher in ganz besonderem Maße seine Aufgabe. Dasselbe gilt für das Heer. Aber auch hier muß er die Rechte von Kirche und Familie in ihrem Bereich respektieren.

In diesem Zusammenhang weist der Heilige Vater darauf hin, daß die vom Staate heute vielfach vorgeschriebene körperliche Ertüchtigung der Jungmänner in militärischer Form, die sich in einigen Ländern auch bereits auf die Jungmädchen erstreckt, sich innerhalb der rechten Grenzen halten muß, daß sie vor allem sich fernzuhalten hat von den Ideen eines falschen Nationalismus und vom Geist der Gewalttätigkeit, „der nicht mit dem Geist der Stärke, noch mit der edlen soldatischen Tapferkeit in Verteidigung des Vaterlandes und der öffentlichen Ordnung zu verwechseln ist", oder von der „Übertreibung des Sports, die auch für das heidnische klassische Altertum die Entartung und den Verfall echter körperlicher Erziehung bezeichnete" [1].

So sollen alle drei Erziehungsfaktoren, jeder an seiner Stelle, an dem schweren Werk der Jugenderziehung mitarbeiten. Aber sie sollen nicht nebeneinanderstehen, sondern eine organische Einheit bilden.

Die enge Verbindung zwischen der katholischen Familie und der Kirche ist ohne weiteres dann gewährleistet, wenn die Eltern als wahrhaft katholische Christen ihre Pflicht tun. Aber auch zwischen dem Staat und der Kirche soll diese Einheit bestehen. Die Jugenderziehung gehört zu den sog. „gemischten Gegenständen", die „der Kirche und dem Staat, wenn auch in verschiedener Weise unterstehen" [2]. Leo XIII. hat in seiner berühmten Enzyklika „Immortale Dei" [3] dieses innige Verhältnis so umschrieben: „Was immer daher im Leben der Menschen heilig ist, was immer seiner Natur oder seiner Zweckbestimmung nach auf das Seelenheil und den Dienst Gottes Bezug hat, all das unterliegt der Zuständigkeit und dem Entscheid der Kirche. Alles übrige dagegen, die bürgerlichen und politischen Belange, sind mit Recht der Staatsautorität unterstellt, da Jesus Christus geboten hat, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist." [4]

Die Kirche steht daher der vom Staat angestrebten Erziehung nicht entgegen. Sie unterstützt sie vielmehr in reichstem Maße. Schon der hl. Augustin [5] hat

---

[1] S. 17. [2] S. 19. [3] vom 1. November 1885. [4] S. 19. [5] Ep. 138.

daran in anschaulichster Weise erinnert: „Wohlan, wer behauptet, die Lehre Christi sei dem Staate feindlich, der gebe uns ein Heer mit solchen Soldaten, wie sie nach der Lehre Christi sein müssen; der gebe uns solche Untertanen, solche Ehemänner, solche Gatten, solche Eltern, solche Kinder, solche Herren, solche Diener, solche Könige, solche Richter, endlich solche Steuerzahler und Steuererheber, wie sie nach den Vorschriften der christlichen Lehre sein sollen, und dann wage er es noch zu behaupten, die Kirche sei dem Staate schädlich. Nein! Sie werden keinen Augenblick im Zweifel sein, daß die Kirche da, wo man ihr gehorsamt, die große Rettung des Staates ist.“ [1]

Ebensowenig wie der Staat hat auch die wissenschaftliche Methode und Forschung von dem Erziehungsauftrag der Kirche etwas zu befürchten. Der Papst weist auf die katholischen Institute in allen Graden des Unterrichts und der Wissenschaft hin, die keiner Apologie bedürften. Wenn Glaube und Wissen aus derselben Quelle der ewigen Wahrheit, nämlich von Gott stammen, so kann ja zwischen ihnen niemals ein echter Widerspruch bestehen [2].

Mit einem kurzen Wort geht der Papst noch auf die heute vielfach behauptete „Autonomie der Schule“ ein, ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen. Das rechte Verhältnis von Glauben und Wissen, sagt er, belaste den Jugendunterricht „noch ungleich schwerer, weil hier der Lehrer, ob öffentlicher oder Privatlehrer, kein unbeschränktes, sondern nur ein übertragenes Erziehungsrecht hat. Sodann, weil jedes christliche Kind oder jeder christliche Jugendliche ein strenges Recht auf einen Unterricht hat, welcher der Lehre der Kirche, der Säule und Grundfeste der Wahrheit, entspricht“ [3].

Wir Katholiken müssen dem Heiligen Vater für diese klaren Darlegungen der Befugnisse der einzelnen Erziehungsfaktoren ganz besonders dankbar sein. Bei der großen Verwirrung, die auf diesem Gebiet in unserer Zeit herrscht, und bei der Gefahr, daß auch wir durch die Nebel falscher und halbwahrer Anschauungen allmählich vom rechten Wege abweichen, bedeuten diese klar leuchtenden Grundsätze eine sichere Wegweisung. Sie ermutigen, mit aller Energie für die Rechte der Kirche und der Familie einzutreten. Die Katholiken werden immer freudigen Herzens dem Staat geben, was er verlangen kann, aber mit der größten Entschiedenheit werden sie das Bestreben, seine Kompetenzen zu überschreiten, zurückweisen, und sie haben die feste Überzeugung, daß sie damit auch dem Staate den größten Dienst erweisen.

3.

Werthierarchische Totalität des Zieles und werthierarchische Totalität der Erziehungsfaktoren müssen sich verbinden mit einer werthierarchischen Gesamtauffassung vom Zögling.

Auch hier bietet die Enzyklika in schlichten, aber eindringlichen Worten die großen Grundsätze, die für uns Katholiken immer maßgebend sein müssen. Die pädagogische Anthropologie unserer Zeit ist in einem so chaotischen Zustand, daß man sich nicht zu wundern braucht, wenn die Pädagogen unserer Tage geradezu in einen Taumel des Experimentierens geraten.

Demgegenüber sagt die Enzyklika in lapidaren Sätzen [4]: „Niemals dürfen wir aus dem Auge verlieren, daß Gegenstand der christlichen Erziehung der

[1] S. 20. [2] S. 21. [3] S. 22. [4] Ebd.

ganze Mensch ist, der Geist mit dem Körper verbunden zur Einheit der Natur, mit allen seinen natürlichen und übernatürlichen Fähigkeiten, wie wir ihn aus Vernunft und Offenbarung kennen: somit der aus seinem paradiesischen Urzustand gefallene Mensch, der von Christus erlöst und in seine übernatürliche Stellung als Adoptivsohn Gottes wiedereingesetzt wurde, jedoch nicht in die außernatürlichen Vorrechte der leiblichen Unsterblichkeit und der Unversehrtheit oder Harmonie seiner Strebungen. Es bleiben darum in der menschlichen Natur die Folgen der Erbsünde, besonders die Schwäche des Willens und die ungeordneten Triebe."

Darum wird scharf jeder pädagogische Naturalismus, der die übernatürliche christliche Bildung beim Jugendunterricht ausschließt oder irgendwie einschränkt, verworfen. Ebenso wird jede Erziehungsmethode, „die sich ganz oder zum Teil auf die Leugnung oder Außerachtlassung der Erbsünde und Gnade und somit einzig auf die Kräfte der menschlichen Natur stützt", abgelehnt[1].

Klar und gründlich setzt sich der Papst auseinander mit den modernen Systemen der „Autonomie" und „unbegrenzten Freiheit des Kindes", mit jener „Pädagogik vom Kinde aus", die keinerlei objektive Norm und keine Autorität anerkennen will, die schließlich zum pädagogischen Anarchismus und Utopismus und damit zur Ausschaltung jeglicher erzieherischer Einwirkung führen muß, die „dem Kinde bei dem Erziehungswerk den ausschließlichen Primat der Initiative und eine von jedem höheren natürlichen und göttlichen Gesetz unabhängige Tätigkeit zuweist"[2].

Das Rundschreiben erkennt an, daß die „Erziehung vom Kinde aus" einen vernünftigen Sinn haben kann, wenn sie nämlich „bloß auf die Notwendigkeit einer aktiven, stufenweise immer mehr bewußten Mitwirkung des Zöglings bei seiner Erziehung hinweisen wollte, wenn man damit aus der Erziehung den Despotismus und die Gewalttätigkeit (die übrigens nicht die richtige Zucht ist) zu entfernen beabsichtigte"[3]. Aber mit vollem Recht betont der Papst, daß damit nichts Neues, was die Kirche nicht schon längst in ihrer traditionellen Erziehung gelehrt und in der Praxis verwirklicht hätte, gesagt werde.

Aber heute verbinde man mit diesen Ausdrücken einen andern Sinn. Daher komme in unsern Tagen der in Wirklichkeit „sehr seltsame Fall vor, daß sich Erzieher und Philosophen auf der Suche nach einem allgemeinen Sittenkodex der Erziehung abmühen, als ob es weder Dekalog und Evangelium noch ein Naturgesetz gäbe, das doch von Gott in das Menschenherz eingemeißelt, von der gesunden Vernunft verkündet und mittels der positiven Offenbarung von Gott selber in den Zehn Geboten als Gesetz niedergelegt wurde"[4]. Mögen immerhin die Modernen die christliche Erziehung als „heteronom", „passiv" und „überwunden" bezeichnen, „sie täuschen sich gewaltig, wenn sie sich einbilden, das Kind befreien zu können. Im Gegenteil, sie machen es zum Sklaven seiner verblendeten Selbstüberhebung und seiner ungeordneten Leidenschaften, da diese mit logischer Folgerichtigkeit aus jenen falschen Systemen als berechtigte Forderungen der vorgeblich autonomen Natur anerkannt werden"[5].

---

[1] S. 23. [2] Ebd. [3] Ebd. [4] Ebd. [5] S. 24.

Zwei moderne Erziehungsbestrebungen sind es vor allem, die der Heilige Vater in diesem Zusammenhang vom katholischen Standpunkt aus beurteilt, die sexuelle Erziehung und die Koedukation. Er lehnt eine individuelle, den Umständen angepaßte „sexuelle Aufklärung", soweit diese notwendig ist, nicht ab. Sie ist die Aufgabe derer, „denen Gott mit der Erziehungsaufgabe auch die Standesgnade verliehen hat" [1]. Sie muß „mit aller jener Vorsicht zu Werke gehen, die der traditionellen christlichen Erziehung bekannt ist". Vor allem muß sie bedenken, „daß gerade bei den Jugendlichen die Verfehlungen gegen die Sittenreinheit nicht so sehr Folge von Nichtwissen, als vielmehr von Willensschwäche sind, wenn der junge Mensch den Gelegenheiten ausgesetzt und von den Gnadenmitteln nicht gestützt wird" [2].

Eine verfrühte oder brutale Aufklärung aber „für alle ohne Unterschied und sogar in der Öffentlichkeit" wird abgelehnt, noch stärker jene modernen Bestrebungen, die glauben, durch Gewöhnung den Geist gegen die Gefahr abhärten zu können dadurch, daß sie die Jugend zeitweilig Gelegenheiten aussetzen, denen sie nicht gewachsen ist.

Auch in der Koedukationsfrage spielt die naturalistische Leugnung der Erbsünde eine große Rolle. Aber bei vielen Vertretern dieses Systems herrscht noch eine andere beklagenswerte Begriffsverwirrung über die Grundfragen der pädagogischen Anthropologie. Sie verwechseln „das berechtigte menschliche Zusammenleben mit der nivellierenden Vermischung und Gleichheit der Geschlechter". Die Verschiedenheit im Organismus, in den Neigungen und Anlagen weisen darauf hin, daß nach den wundervollen Absichten des Schöpfers die Geschlechter in der Familien- und Volksgemeinschaft kraft ihrer Verschiedenheit sich gegenseitig ergänzen müssen. Darum sei diese Verschiedenheit bei der Erziehung und Ausbildung zur Grundlage zu nehmen [3]. Daraus folgt, daß eine eigene Mädchenbildung zu verlangen ist, die der weiblichen Eigenart und den Lebensaufgaben der Frau voll entspricht. Darum ist auch die Koedukation abzulehnen, namentlich in den am meisten gefährlichen und entscheidenden Entwicklungs- und Reifejahren, und bei den Turn- und Spielübungen. Für die weibliche Jugend wird jede öffentliche Schaustellung als höchst ungeziemend abgelehnt. Es braucht nicht ausdrücklich betont zu werden, daß die Durchführung des Grundsatzes der Geschlechtertrennung in der Schule nicht immer möglich ist. Man braucht bloß an die einklassigen Schulen zu denken oder an den Fall, daß bei Geschlechtertrennung die Erhaltung einer katholischen Schule unmöglich würde. Aber auch bei so gelagerten Verhältnissen muß der Eigenart der Mädchen, soweit das nur möglich ist, Rechnung getragen werden.

So erscheint auch das Kind ganz im Lichte der durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft. Es wird in seiner Gesamtheit, so wie es wirklich ist, gesehen. Die Totalität und der Realismus der katholischen pädagogischen Anthropologie lassen sich nicht überbieten. Diese Auffassung steht im Einklang mit der Erfahrung der Jahrtausende. Immer wieder haben die Erziehungssysteme deshalb Schiffbruch gelitten, weil sie im Kinde nicht das ganze Menschentum sahen, sondern nur die eine oder andere Seite, oder weil sie mit Rousseau

[1] S. 24 f. [2] S. 24. [3] S. 25.

und Tolstoj die absolute Gutheit der menschlichen Natur proklamierten, „wo doch der Mensch zum Bösen geneigt ist von Jugend auf".

Nicht nur die katholische, sondern die gesamte Pädagogik der Welt hat allen Grund, diese wichtigen und klaren Darlegungen zu beachten.

4.

Dieselbe werthierarchische Totalitätsauffassung zeigt sich endlich auch in dem, was die Enzyklika über die Erziehungsmethode sagt. Sie betrachtet diese hauptsächlich unter der Rücksicht der sogenannten „indirekten Erziehung", d. h. der richtigen Gestaltung der „Erziehungsumwelt". Aber dabei werden zahlreiche wertvolle Winke auch für die direkte Erziehungsarbeit gegeben. Das Rundschreiben betont ganz allgemein den Grundsatz, daß „die Gesamtheit all der Einflüsse, die man Umwelt zu nennen pflegt, dem erstrebten Ziel (der Erziehung) richtig entsprechen muß" [1].

Daher ist vor allem die Familie so zu gestalten, daß das Kind in ihr alles das findet, was zu seiner gedeihlichen Entwicklung notwendig und wünschenswert ist. Das sei besonders in der jetzigen Zeit bemerkenswert, da sich „fast überall das Bestreben geltend macht, die Kinder vom zartesten Alter an unter verschiedenen Vorwänden: wirtschaftlichen, gewerblichen, geschäftlichen oder politischen, der Familie immer mehr zu entfremden" [2]. Der Papst weist auf Rußland hin, wo „die Kinder dem Schoße der Familie entrissen werden, um sie den extrem sozialistischen Theorien entsprechend in Vereinen und Schulen zum Unglauben und zum Hasse heranzubilden" [3]. Er bezeichnet dieses Vorgehen als einen neuen, noch viel entsetzlicheren Kindermord als den von Bethlehem.

Damit aber die Familie ihre Aufgabe erfüllen kann, müssen die Eltern für ihre hohe Erziehungsmission gründlich vorbereitet werden. „Den Obliegenheiten und Berufen des irdischen und vergänglichen Lebens, die sicher von untergeordneter Bedeutung sind, werden lange Studien und eine genaue Vorbereitung vorausgeschickt, während für die Aufgabe und elementare Pflicht der Kindererziehung heutzutage viele Eltern nur eine geringe oder gar keine Vorbereitung mitbringen, weil sie zu sehr in die Sorgen für das Zeitliche versunken sind." [4] Diese systematische Elternschulung soll geleistet werden durch Unterweisung, Katechese, Verbreitung von Schriften, die „die christlichen Eltern nicht so sehr theoretisch und im allgemeinen, als vielmehr praktisch und im einzelnen an ihre schweren Pflichten erinnern" und sie mit den besten Methoden bekannt machen [5]. Die „Unkenntnis der tauglichsten Mittel zu fruchtbringender Besserung" wirkt sich in der Erziehung verhängnisvoll aus. Dazu kommen die heute nur zu allgemeine Lockerung der Familienzucht und das Schwinden der Achtung vor der echten Autorität. „Die Ehrfurcht vor Gott ist die einzig sichere Grundlage der Achtung vor der Autorität, ohne die weder Ordnung, noch Ruhe, noch Wohlstand in der Familie und der Volksgemeinschaft herrschen können." [6]

Nur ganz kurz streift die Enzyklika dann die zweite Erziehungsumwelt, die Kirche. Sie umfasse nicht nur die Sakramente und die Zeremonien, nicht nur

---

[1] S. 26. [2] Ebd. [3] S. 27. [4] S. 26. [5] S. 27. [6] Ebd.

den materiellen Raum des christlichen Gotteshauses, das in der Sprache seiner Liturgie und Kunst staunenswerte erzieherische Kräfte in sich berge. Sie umfasse daneben in großer Fülle und Mannigfaltigkeit Schulen, Verbände und Anstalten aller Art. Kirche und Familie bildeten zusammen den einen Gottestempel der christlichen Erziehung [1].

Zu Familie und Kirche müsse aber weiter eine Schule treten, die das, was die andern Erziehungsfaktoren begonnen, erweitert und fortsetzt.

Die Schule sei entstanden, weil die Familie der Aufgabe, die junge Generation in den Künsten und Lehrfächern zu Nutz und Frommen der Volksgemeinschaft zu unterrichten, allein nicht gewachsen war. Es war die Kirche, die diese Ergänzung der Familie zuerst schuf. „Daraus folgt mit moralischer Notwendigkeit, daß sie (die Schule) diesen beiden Einflußsphären sich nicht nur nicht entgegenstellen darf, sondern mit ihnen zur denkbar vollkommensten moralischen Einheit verwachsen muß, zu so inniger Gemeinschaft, daß sie mit der Familie und der Kirche ein einziges, der christlichen Erziehung geweihtes Heiligtum bilden kann, wenn anders sie nicht ihr Ziel verfehlen und sich gerade ins Gegenteil, in ein Werk der Zerstörung verwandeln will." [2]

Darum stehe die neutrale oder weltliche Schule, aus der die Religion ausgeschlossen sei, zu den fundamentalen Erziehungsgrundsätzen im Widerspruch. Sie werde übrigens, wie die Erfahrung zeige, niemals neutral bleiben. Schon Pius IX. und Leo XIII. hätten sie genügend verurteilt, und ganz klar sei die Lehre des kirchlichen Gesetzbuches in Kanon 1374.

In diesem Kanon ist auch die „gemischte Schule" verworfen. Man hat hie und da die Ansicht vertreten, daß diese Schule nur insofern verboten werde, als in ihr kein Religionsunterricht erteilt werde. Diese Auffassung wird nun klar und deutlich als unzutreffend bezeichnet: „Für die Katholiken kann aber auch jene Simultanschule nicht als normal anerkannt werden [3] (um so schlimmer, wenn sie ‚Einheits'- und Pflichtschule für alle ist), in der den Katholiken zwar getrennt Religionsunterricht erteilt wird, in der sie aber den übrigen Unterricht von nichtkatholischen Lehrern zusammen mit nichtkatholischen Schülern erhalten."

„Denn die bloße Tatsache, daß an einer Schule (oft noch mit allzu großer Einschränkung) Religionsunterricht erteilt wird, bringt sie noch nicht in Übereinstimmung mit den Rechten der Kirche und der christlichen Familie und gibt ihr noch nicht die nötige Eignung für den Besuch durch katholische Kinder." [4]

Damit ist erneut zu der Kontroverse über den „Ireland-Fall" [5] Stellung genommen. Es kann auch keinem Zweifel mehr unterliegen, daß unsere Simultanschule, wie wir sie etwa in Baden und Hessen-Nassau haben, unter die Bestimmung des can. 1374 fällt.

Diesen Schulen, die für die Katholiken abzulehnen sind, stellt der Papst dann klar und eindeutig die katholische Schule gegenüber: „Dafür (daß sie ge-

---

[1] S. 27 f. [2] S. 28.

[3] Der italienische Text sagt deutlicher: „E non può neanche ammettersi per i Cattolici quella scuola mista", und der lateinische Text: „Neque illa tolerari potest schola (praesertim si ea ‚unica' sit ad eamque omnes pueri accedere teneantur)". [4] S. 29.

[5] Vgl. J. Schröteler, Bekenntnisschule, Gemeinschaftsschule und weltliche Schule im Lichte kirchlicher Entscheidungen des 19. Jahrh., in „Schule und Erziehung" 16 (1928) 178 ff.

eignet ist für den Besuch durch katholische Kinder) ist notwendig, daß der ganze Unterricht und Aufbau der Schule: Lehrer, Schulordnung und Schulbücher in allen Fächern unter Leitung und mütterlicher Aufsicht der Kirche von christlichem Geiste beherrscht sind, so daß die Religion in Wahrheit die Grundlage und Krönung des ganzen Erziehungswerkes in allen seinen Abstufungen darstellt, nicht bloß in den Elementar-, sondern auch in den Mittel- und Hochschulen."[1]

Damit wird die Lehre des C. I. C.[2] und der Päpste des letzten Jahrhunderts, besonders Leos XIII. in der Enzyklika „Militantis Ecclesiae"[3], neu bekräftigt. Und das ist auch gegenüber gewissen Auffassungen im katholischen Deutschland von der größten Bedeutung. Die Enzyklika fordert eindeutig die katholische Schule, in der katholische Kinder von katholischen Lehrern im Geiste und nach den Grundsätzen der katholischen Religion unterrichtet und erzogen werden, und zwar das nicht bloß für die Volksschule, sondern grundsätzlich auch für unsere höheren Schulen und selbst für die Hochschulen. Auch hier ist die Durchführung des Grundsatzes nicht immer möglich. Aber mit Energie und Klugheit muß daran gearbeitet werden, daß er, wo die Verhältnisse es erlauben, verwirklicht wird. Jedenfalls muß alles getan werden, damit in den gemischten höheren Schulen nichts geschieht, wodurch katholische Schüler Schaden leiden könnten. Nicht nur von katholischer Seite wird aber deutlich darauf hingewiesen, daß etwa die preußische „simultane" höhere Schule das Bildungsideal des „liberalen Protestantismus" zur Grundlage der Arbeit macht[4].

Aber da erhebt sich die Frage, ob diese katholische Schule in Ländern mit konfessionell gemischter Bevölkerung überhaupt möglich ist. Die Enzyklika weist zunächst auf Holland hin, wo eine durchaus alle Beteiligten befriedigende Lösung dieses Problems dadurch erreicht wurde, daß die Eltern das Recht haben, Schulen ihrer Überzeugung zu gründen, und daß der Staat diese Schulen nach den Grundsätzen der ausgleichenden Gerechtigkeit ebenso unterstützt wie die von ihm selbst eingerichtete öffentliche Schule.

In andern Ländern — man kann etwa an die Vereinigten Staaten von Nordamerika denken — sei eine nicht ganz ideale, aber immerhin doch erträgliche Lösung dadurch gefunden worden, daß zwar die Freiheit der Eltern, Schulen ihrer Weltanschauung zu gründen, gewährleistet ist, daß aber der Staat diesen freien Schulen gegenüber keinerlei geldliche Unterstützung gewährt.

„Wo aber auch diese elementare Freiheit unterbunden oder in verschiedenen Formen durchkreuzt wird, können die Katholiken selbst um den Preis großer Opfer nie genug tun für die Erhaltung und Verteidigung ihrer Schulen und in der Arbeit für gerechte Schulgesetze."[5]

Für unsere deutschen Verhältnisse ergibt sich aus den Darlegungen des Papstes, daß die Staatsschule dann jedenfalls den katholischen Grundsätzen nicht entspricht, wenn sie eine solche Monopolstellung erhält, daß die Privat-

---

[1] S. 29. [2] can. 1372, can. 1379 („Universitates doctrina sensuque catholico imbutae").
[3] vom 1. August 1897.
[4] Vgl. diese Zeitschrift 117 (1929) 260 ff. [5] S. 30.

schule praktisch unmöglich ist. Vor allem aber können katholische Eltern nur so lange ihre Kinder der staatlichen Schule anvertrauen, als sie die Gewähr haben, daß Unterricht und Erziehung in katholischem Geiste geboten werden.

Darum seien in allen Ländern jene besondern Organisationen, die sich zum Ziel die Förderung und den Schutz der katholischen Schule gesetzt haben, als ausgesprochen religiöse Tätigkeit und deshalb allererste Aufgabe der „katholischen Aktion" besonders hohen Lobes würdig[1]. Ein solches Eintreten des katholischen Volkes für seine Schule habe mit Parteipolitik nichts zu tun. Es sei eine religiöse, vom Gewissen als unerläßlich geforderte Arbeit. Die Katholiken wollten „ihre Kinder damit nicht etwa vom Körper und Geist des Volkes lostrennen, sondern sie auf die vollkommenste und dem Wohl der Nation dienlichste Art dafür erziehen"[2].

Diese echt katholische Schule sei deshalb so wichtig, weil sie die Einheit der Erziehungsfaktoren sowohl als auch die Einheitlichkeit der Lehre in allen Unterrichtsfächern gewährleiste. Sie werde gewiß in Ehrfurcht vor dem heranwachsenden jungen Menschen behutsam in der Auswahl des Lehrgutes sein. Aber es stehe gar nichts im Wege, „daß der christliche Lehrer alles aufnehme und ausnütze, was unsere Zeit an wirklich Gutem in den einzelnen Wissenszweigen und Methoden bietet, eingedenk des Wortes des Apostels: ‚Prüfet alles. Behaltet, was gut ist'"[3].

Aber die katholische Schule werde nie einer kritiklosen Neuerungssucht verfallen. Der Papst beklagt, daß man heute immer mehr die Methoden, „die vom gesunden, besonders in den christlichen Schulen zu hoher Blüte gebrachten Humanismus mit großem Erfolg angewandt wurden", beiseite stelle. Wieder ist es selbstverständlich, daß die Enzyklika sich nicht gegen die modernen realistischen Anstalten schlechthin wendet. Aber die Einseitigkeit, mit der diese Schultypen auf Kosten der humanistischen gefördert werden, ist sicher im Interesse der Bildung selbst sehr zu bedauern.

Die vornehmen Traditionen der katholischen Erziehungsweisheit fordern, „daß die den katholischen Schulen anvertraute Jugend in Literatur und Wissenschaft vollauf den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechend unterrichtet werde, daß aber gleichzeitig der Unterricht, namentlich in der gesunden Philosophie, auf zuverlässiger Grundlage ruhe, in die Tiefe gehe und sich von jener alles wirr durcheinandermengenden Oberflächlichkeit fernhalte, die vielleicht das Notwendige gefunden hätte, wäre sie nicht auf die Suche nach dem Nebensächlichen gegangen"[4].

Wie berechtigt diese Mahnungen sind, wird jeder zugeben, der die augenblickliche Lage unseres höheren Schulwesens, aber auch vielfach des Volksschulwesens, nur einigermaßen kennt. Die Kirche sperrt sich nicht gegen das Neue, wenn es gut ist und der Erziehung Förderung verspricht, aber das Neue um des Neuen willen lehnt sie ab.

Mit klarem Blick sieht die Enzyklika, daß „gute Schulen nicht so sehr die Frucht guter Schulpläne als vielmehr vor allem guter Lehrer sind, die in dem Fach, das sie lehren sollen, vorzüglich vorbereitet und unterrichtet sowie

---

[1] S. 30. [2] S. 31. [3] Ebd. [4] S. 31 f.

gut ausgerüstet mit den geistigen und sittlichen, von ihrem hohen Beruf geforderten Eigenschaften von reiner und gottentstammter Liebe zu den ihnen anvertrauten Jugendlichen glühen, eben weil sie Christus und seine Kirche lieben, deren Lieblingskinder jene sind, und weil ihnen deshalb aufrichtig das wahre Wohl der Familie und ihres Vaterlandes am Herzen liegt"[1]. In diesen Worten ist ein herrliches Programm für die Ausgestaltung der Lehrerbildung gegeben.

Die Tätigkeit der vielen treuen katholischen Lehrer und Lehrerinnen im Ordens- und im Laienstande findet die volle Anerkennung des Papstes. Er lobt es, daß sie sich vielfach zu Standeskongregationen und Standesvereinen zusammengeschlossen haben.

Noch auf einen letzten Umweltfaktor weist die Enzyklika nachdrücklich hin: auf „die Welt und ihre Gefahren". Vornehmlich in „glaubenslosen und schlüpfrigen, vielfach in geradezu dämonischer Art zu Spottpreisen vertriebenen Schriften, in den Kinoschaustellungen und jetzt auch in den Rundfunkdarbietungen, die sozusagen alle Art von Lektüre vervielfältigen und leicht zugänglich machen, wie es der Film mit allen möglichen Schauspielen tut"[2], sieht die Enzyklika eine besonders charakteristische Gefährdung der Jugend unserer Zeit. Sie ist aber weit davon entfernt, diese modernen Errungenschaften einfachhin zu verwerfen. Sie sagt, sie könnten, wenn gut und nach vernünftigen Grundsätzen geleitet, dem Unterricht und der Erziehung zu großem Nutzen gereichen. Der Papst sieht also auch die hier liegende Erziehungsaufgabe durchaus positiv, wenn er auch ernst zur Führung und Überwachung mahnt. Alle jene Erziehungswerke lobt er, die sich die Aufgabe stellen, in eigens dafür bestimmten Büchern und Zeitschriften auf die sittlichen und religiösen Gefahren hinzuweisen, die sich „keine Arbeit und Mühe verdrießen lassen, gute Bücher zu verbreiten und wirklich erzieherisch wirkenden Schaustellungen den Weg zu bahnen, und die endlich auch unter großen Opfern Schauspiele und Filme schaffen, bei denen die Tugend nichts zu verlieren, aber viel zu gewinnen hat"[3].

Man könne die Jugend aus der Gemeinschaft, in der sie leben und ihre Seele retten müsse, nicht aussondern, aber sie müsse heute mehr denn je nach christlicher Art im voraus gewappnet und gefestigt werden gegen die Verführungen und die Täuschungen der Welt. Die Jugendlichen müßten, „wie Tertullian von den ersten Christen sagte, sein, was die echten Christen aller Zeiten sein sollen: ‚Mitbesitzer der Welt, nicht des Irrtums'"[4].

Überblickt man die ganze Enzyklika, so staunt man über die Fülle aktuellster Gesichtspunkte, die in ihr behandelt sind. Wer die pädagogischen Strömungen unserer Zeit kennt, ist überrascht, wie genau der Heilige Vater über diese Bestrebungen unterrichtet ist. Immer wieder bewundert man das fein abgewogene Urteil, das zu allem, was Gutes in unserer Zeit sich findet, ein beherztes und frohes Ja sagt, das aber ebenso entschieden und furchtlos verwirft, wo Einseitigkeit sich zeigt, und wo die werthierarchische Ordnung angetastet ist.

Im nichtkatholischen Lager bewundert man immer wieder die innere Geschlossenheit der katholischen Auffassung. Man wirft ihr dagegen häufig vor,

[1] S. 32. [2] S. 33. [3] S. 33. [4] S. 34.

ihr Blick sei für die modernen Fragen nicht genügend geöffnet. Diesen Vorwurf wird der Erziehungsenzyklika des Heiligen Vaters niemand machen können. Von hoher Warte werden in einer sehr klaren und verständlichen Sprache die großen Zeitströmungen beurteilt. Der katholische Maßstab der werthierarchischen Totalitätsauffassung erweist sich als das entscheidende kritische Prinzip.

Wir deutschen Katholiken müssen Pius XI. von Herzen danken für seine von heißer Liebe zur Jugend zeugende apostolische Tat. Er hat uns eine „magna charta educationis christianae" geboten. Es wird unsere Aufgabe sein, uns immer wieder liebend in sein Schreiben zu versenken und die wichtigen Mahnungen in die Tat umzusetzen, dann — des sind wir sicher — werden die deutschen Katholiken noch mehr als bisher zum Aufbau des Erziehungs- und Unterrichtswesens unseres Volkes wesentlich beitragen.

Josef Schröteler S. J.

Vergeistigung der Körperkultur

1. Zusammenbruch.

Am 6. Oktober 1929 stritten zwei der berühmtesten Fußballmannschaften Deutschlands, der „Erste Fußballklub Nürnberg“ und die „Spielvereinigung Fürth“, um die Entscheidung. Die neutrale „Nürnberger Zeitung“ berichtet dazu unter dem Titel „Jenseits aller Vernunft“:

„Hoffentlich hat sich alles erholt![1] Wenn es einen Fußballstaatskommissar für öffentliche Ordnung gäbe, müßte dieser segensreiche Mann Spiele zwischen Klub und Spielvereinigung auf mindestens zehn Jahre verbieten. Es ginge nicht mehr anders. Da wir aber in Deutschland einen laxen Amateurfußballbund haben, der zufrieden ist, wenn genügend Gelder für seine kostspieligen Reisen eingehen, bleibt alles beim alten Schlendrian, und dieser heißt Fußball! ...

Der deutsche Fußballsport ist in Gefahr! In einer sehr großen Gefahr sogar. Es wird bald so weit kommen, daß kein gebildeter Mensch mehr zu einem solchen Kulturskandal zu gehen wagt und daß der edle Volkssport bald auf dem Hund ist.

Mit einem Wort: Ein Skandal erster Klasse.“

Dann wird der Beweis im einzelnen erbracht. Das Spiel wird eine „Verhauerei“, eine „Holzauktion“ genannt. „Drei Opfer forderte die männermordende und Ideale zerstampfende Schlacht.“

Niemand wird zu behaupten wagen, solche Fälle seien bei den „Sportlern“ vereinzelt. Und das Publikum? Wenn sich im Berliner Sportpalast zwei Berufsboxer blutig hauen, grölt ihnen eine Menschenmenge von mehr als 40 Tausend Beifall; wenn annähernd 2000 Leichtathleten im Grunewaldstadion für die Ehre ihres Vereins kämpfen, finden sich kaum 40 Hundert ein. Im ersten Fall, wo es sich wahrhaftig nicht um Körperkultur handelt, treffen auf einen „Spieler“ 20000 Zuschauer, im zweiten mit knapper Not zwei. Was sucht wenigstens die große Masse also im Stadion? Sensation!

Man erhoffte von der Sportbewegung, die nach dem Zusammenbruch in den Zeiten unserer tiefsten Erniedrigung und Ohnmacht aus dem elementaren Willen zum Leben entsprang, eine körperlich-geistige Volkserneuerung. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Ein zweiter Zusammenbruch!

Der Grund liegt nicht im Sport als solchem. Der birgt überaus brauchbare Werte zur Volkserneuerung, aber beim weitaus größten Teil unseres Volkes, vor allem der Jugend, fehlten durchaus die geistigen Voraussetzungen, sie zu heben. Aufgabe der Erwachsenen wäre es gewesen, diese Voraussetzungen zu schaffen. Doch manche waren offenbar von der Wahnidee besessen: möglichst viel Körperkultur, möglichst nackt, dann wird die gesunde Menschennatur wieder zur Geltung kommen und uns von selbst gesund und stark machen, körperlich und sittlich. Man scheute sich nicht, das Christentum für unsere körperlich-sittliche Schwäche verantwortlich zu machen, da es den Menschen ein ungesundes Schamgefühl anerzogen und ihnen die Meinung

[1] Sperrung immer wie im Original.

beigebracht habe, der Leib des Menschen sei in sich schlecht und sündhaft, und es sei ein verdienstliches Werk, ja eine Forderung des Christentums, die Rechte des Leibes mit Füßen zu treten! Unsere Bischöfe haben auf der Fuldaer Bischofskonferenz 1925 die katholischen Grundsätze klar herausgestellt und vor Überschätzung und Übertreibung der Körperkultur eindringlich gewarnt. Diese „Bischöflichen Leitsätze" wurden als mittelalterlich verlacht und verhöhnt. Heute sind die Spötter verstummt, und in allen Lagern ertönt der Ruf nach „Verinnerlichung, Vergeistigung der Körperkultur".

2. Neue Ziele.

Bereits im Jahre 1927 gab Edmund Neuendorff, Direktor der preußischen Hochschule für Leibesübungen in Berlin, ein großes Handbuch, „Die deutschen Leibesübungen", heraus, in der Absicht, der Veräußerlichung und dem Verfall der deutschen Leibesübungen zu steuern und ihnen neue Ziele zu weisen. Er sagt im Vorwort: „Die recht betriebene Leibesübung ist Mittel, zu den letzten Zielen aller Erziehung überhaupt zu kommen. Beginnt sie auch beim Leib, so muß sie doch im Seelischen enden. Von jener Leibesübung, die nur um des Leibes willen da ist und ihn entweder zu akrobatenhaften oder rein ästhetischen Rekordleistungen führen will, ist in diesem Buche nirgends die Rede. Sie ist kein Mittel der Erziehung, sondern ist sich selbst Zweck. Sie entzündet in den Menschen jene ehrgeizige Selbstherrlichkeit, jene oberflächliche Eitelkeit, jenen Materialismus, die wir mit aller Macht bekämpfen, aber nie und nimmer fördern wollen. Darum sind sich alle Mitarbeiter dieses Buches einig in dem ernsthaften Streben, die Leibesübung in das Ganze der Kultur einzuordnen und sie so zu gestalten, daß sie mithilft, zur Innerlichkeit und zu den Höhen zu führen." Wer das großangelegte Werk, in dem die ersten Fachleute auf den verschiedenen Gebieten zu Worte kommen, aufmerksam durchgeht, wird zwar feststellen müssen, daß die Mitarbeiter über den Weg zu den „Höhen" gelegentlich entgegengesetzter Meinung sind, so in der wichtigen Frage der Kleidung, er wird aber nichts finden, was zu einem Zweifel an der Ehrlichkeit des im Vorwort ausgesprochenen Strebens berechtigt. Die Auswüchse im heutigen Betrieb der Leibesübungen werden vielfach offen zugegeben und entschieden verworfen. So schreibt Medizinalrat Dr. Johannes Müller, Dozent an der preußischen Hochschule für Leibesübungen in Berlin, unter dem Titel „Gesundheitliche Ratschläge für Turner und Sportler" S. 87 ff.: „Die Leibesübungen haben schon begonnen, wichtige Kulturwerte zu verdrängen, was naturnotwendig zu einem Rückschlag der ganzen wertvollen Bewegung der Leibesübung führen muß, wenn nicht Einhalt geboten wird. ... Der übersteigerte Ehrgeiz und die Sensationslust führen einen großen Teil unserer Jugend Sonntag für Sonntag, oft auch noch am Sonnabend nachmittags, als Teilnehmer oder als Zuschauer zu Wettkämpfen oder zu Wettspielen. Der Beruf wird nur noch nebenbei sechs Tage lang ohne innerliche Beteiligung abgeleiert, während der Sensationskitzel und der Rekordfimmel am Sonnabend und am Sonntag das eigentliche Leben ausmachen und auch die Woche über alle geistigen und seelischen Kräfte für sich beanspruchen.... Niemand wird gegen frische, körperliche Betätigung, gegen gelegentliche Wettkämpfe als Probe auf den Erfolg treuer turnerischer und sportlicher Arbeit und als

Probe auf die Leistungsfähigkeit, auch einmal am Sonntag, etwas einzuwenden haben. Aber es muß Zeit bleiben für die Gemütswerte der Familie, des eigenen beschaulichen Insichgehens, der Gebundenheit an die höhere Macht, das heißt an Gott. Turner und Sportler müssen gemeinsam für die Erhaltung dieser deutschen Eigenart wirken.... Die geistig-seelischen Schäden eines falsch geleiteten Ehrgeizes und einer übertriebenen Wettkampfsucht sind auch gesundheitlich bedenklich. Der heutige, im Kampf ums Dasein gehetzte und nervöse Mensch bedarf eines beruhigenden und nervenstärkenden Gegengewichtes durch Leibesübungen mit Erhöhung der Leistungsfähigkeit.... Aber die heutigen, gewaltigen Ansprüche, namentlich an die geistigen Arbeiter der freien Berufe, der Verwaltung, der Erziehung und der Wirtschaft bedeuten nach der Ansicht einsichtsvoller Beurteiler einen Raubbau an der Lebenskraft und an der nervösen Spannkraft, der zum Zusammenbruch der Volkskraft führen kann und keine weitere Übersteigerung durch Rekordsucht verträgt.... Die Zahl der Wettkämpfe ist so weit einzuschränken, daß Zeit und Kraft für allseitige Menschenbildung bleibt. Dazu kommt noch die Notwendigkeit ausreichender Ruhe und sachgemäßer Ernährung zur Wiederherstellung der nötigen Spannkraft, zum Ersatz von abgebauten Körperbestandteilen, zur Ausscheidung der Abfallstoffe und zur Aufnahme neuer Kraftstoffe und Ergänzungsstoffe."

Ähnlich schreibt Major Hans Breithaupt, Geschäftsführer der Deutschen Turnerschaft, über „Verwaltung eines Turn- und Sportvereins" (81): „Das Treiben von Turnen und Sport hätte gar keinen Sinn, wenn eine Veräußerlichung der turnerischen, sportlichen und gymnastischen Betätigung das Ergebnis wäre. Der Vorstand in einem Verein hat deshalb sein besonderes Augenmerk darauf zu richten, daß der Vereinsbetrieb auf eine Vertiefung und Verinnerlichung der Ziele, die der Verein sich gesetzt hat, hinausläuft. Diesem Ziele dienen also zunächst die körperlichen Übungen, die den Menschen stark und widerstandsfähig machen, diesem Ziele dienen aber auch eine Reihe anderer Mittel, deren Endziel das Gemeinschaftsgefühl in einem Verein ist.... Ganz besonderer Wert ist bei der Jugend auf die Ausbildung und Vertiefung ihres Seelenlebens zu legen."

Da nun auch nach Ansicht sachverständiger Nichtkatholiken Körper- und Geistesbildung nicht getrennt werden können und in gut geleiteten Turn- oder Sportvereinen auch tatsächlich nicht getrennt sind, ist die Folgerung unvermeidlich, daß unsere katholische Jugend katholischen Turn- und Sportverbänden angehören muß. Es sei denn, wir wollten ihr als höchstes Ziel der Geistesbildung das Bewußtsein beibringen, „daß es für sie nichts Besseres gibt, als ein Deutscher zu sein, Angehöriger eines großen tatengewaltigen Volkes" (83). Für die katholische Jugend gibt es aber etwas Besseres.

Gewiß gibt es keine katholischen, protestantischen oder freireligiösen Leibesübungen, und soweit es sich lediglich um Ausbildung des Körpers handelt, wäre eine weltanschauliche Gliederung unbegründet. Je mehr sich aber die Erkenntnis durchsetzt, daß die körperliche Ausbildung nicht losgelöst von der Geistesbildung vermittelt werden kann und soll, desto klarer muß auch die Berechtigung, ja die Notwendigkeit weltanschaulich aufgebauter Turn- und Sportvereine anerkannt werden. Diese Erkenntnis fehlt allerdings nicht selten

sogar bei „guten Katholiken". Niemand soll „fanatisch" werden. Da die Leibesübungen in sich betrachtet ein neutrales Gebiet sind, können natürlich auch Wettkämpfe zwischen weltanschaulich verschiedenen Verbänden stattfinden. Wenn sie so abgehalten werden, daß wir uns gegenseitig achten lernen, begrüßen wir sie als ein Mittel, gegenseitige Vorurteile zu überwinden und einen gewissen Wetteifer im Guten zu fördern. — Alle Personen und Organisationen, denen es ehrlich um die körperliche Ertüchtigung unseres Volkes zu tun ist, haben in vieler Hinsicht die gleichen Schwierigkeiten und Ziele. Unser katholischer Sinn wird uns nicht von einer wirksamen Zusammenarbeit abhalten. Wir wollen ja nicht eine engstirnige Parteipolitik, wir wollen das Gute, je allgemeiner, desto besser. Aber eine Verwischung, beziehungsweise eine Außerachtlassung der Weltanschauungsfragen erscheint uns, zumal heute, nicht als etwas Gutes, sondern als ein großes Übel. Darum gehört die katholische Jugend in katholische Vereine mit katholischen Bildungszielen, katholischem Schrifttum und einem Gemeinschaftsleben, das ganz von katholischem Geist beseelt ist. Die einzige Organisation für Pflege der Leibesübungen, die nach diesen Gesichtspunkten für Katholiken in Deutschland in Betracht kommt, ist die „Deutsche Jugendkraft". Gewiß, auch hier ist nicht alles ideal, schon aus dem einfachen Grunde, weil es ungeheuer schwierig ist, unsere katholischen Ideale auf dem Gebiete der Leibesübungen in der heutigen Zeit zu verwirklichen. Man helfe mit!

Ermöglichen die Leibesübungen als ein an sich neutrales Gebiet das Zusammentreffen und Zusammenwirken verschiedener Weltanschauungen, so sind sie erst recht die gegebene gemeinsame Plattform, auf der die verschiedenen Stände gleicher Weltanschauung sich treffen, kennen lernen und Freundschaft schließen können. Da die „Deutsche Jugendkraft" die von den Bischöfen gutgeheißene gemeinsame Sportorganisation aller Katholiken ist und wenigstens rechtlich von allen Ständen als solche anerkannt wird, so hat sie infolge der engen Verknüpfung von Leibesübung und Geistesleben geradezu den Beruf, durch sinn- und geistvolle, gemeinsame Pflege der Leibesübungen auch die Einheit der Katholiken zu schaffen, eine apostolische Aufgabe von einzigartiger Bedeutung. Wenn dagegen jeder Stand sich wiederum seinen eigenen Sportbetrieb einrichtet, so leidet die Einheit, und auch auf dem Gebiet der Leibesübungen wird infolge der Zersplitterung weniger geleistet, was dann zu einer Abwanderung der Jugend führt. — Das nebenbei.

Wegen der außerordentlichen Bedeutung der Sache, um die es hier geht, sollen aus dem vorhin genannten Handbuch von Neuendorff noch weitere Zeugnisse angeführt werden. Dr. Robert Werner Schulte, ebenfalls Dozent an der Hochschule für Leibesübungen in Berlin, schreibt (114): „Jeder, der mit seinem Wissen, seiner Persönlichkeit und seinem Herzen für sinn- und planvolle Leibesübungen eingetreten ist, weiß, daß wir uns gegenwärtig vor einer geistigen oder kulturellen Wende wenigstens der deutschen Leibesübungen befinden. Die Frage einer geistigen Durchdringung und Vertiefung der Leibesübungen, die ja nicht nur Körperübungen, sondern ebenso Förderungen des Seelischen sind, ist von einzelnen Führern der Leibesübungen wie Bier, Neuendorff, Ottendorff, Sommer u. a. immer wieder mit Nachdruck betont worden und etwa von Giese nach der kulturpsychologischen und von

uns selbst nach der erfahrungs- und persönlichkeitspsychologischen Seite hin unterstrichen worden.... Wir wollen weder Sportkanonen noch Gehirnakrobaten, sondern den wohlgebildeten, körperlich wie seelisch leistungsstarken, gesunden, tätigen, sozialwirkenden Menschen und Volksgenossen! Deshalb kann ein wirklicher Fortschritt und ein endgültiges Idealbild nur erreicht werden durch gemeinsame Arbeit der geistigen und hochkultivierten Führer unseres Volkes in Verbindung mit den erfahrensten Männern aus dem Lager der körperlichen Erziehung.... Im Lager der Leibesübungen ist man immer nur zu sehr geneigt, den Leibesübungen einen lediglich fördernden Wert zuzuschreiben, während die tägliche Erfahrung der Sensations- und Dekadenzerscheinungen lehrt, daß die Dinge doch wesentlich komplizierter liegen und daß es auch hier bei der körperlich-geistigen Erziehung ganz offenbar ein gewisses mittleres Optimum gibt, bei dem Leib und Seele am besten gedeihen und der tiefsten Werte des Lebens teilhaftig werden."

Dieser letzte Satz vom Optimum zwischen Leib und Seele verdient unsere besondere Beachtung, weil sich daraus einwandfrei die Zielsetzung unserer Körperkultur ergibt. Da unsere Körperkultur im Dienste der Seelenkultur stehen soll, kann sie nicht mehr und nicht weniger als eben dieses „Optimum" erstreben. Wir werden später darauf zurückkommen.

Vorher noch ein weiteres, sehr gewichtiges Zeugnis von nichtkatholischer Seite: Dr. Carl Diem, Generalsekretär des Deutschen Reichsausschusses für Leibesübungen und wohl der einflußreichste Mann auf dem Gebiet der Körperkultur in Deutschland, hat einen Weihnachtsartikel geschrieben: „Was schenken wir dem deutschen Sport?" und er antwortet: „Reinheit und Naturverbundenheit". Dann sagt er:

„Was ist nun die Reinheit im Sport? Daß wir ihn seiner höheren Werte halber treiben, daß kein fremder, dieser höheren Werte unwürdiger Nebenzweck sich mit ihm verbinde. Sport muß unser Menschentum adeln, wir müssen in ihm nicht nur unser Lebensgefühl, sondern auch unsern ganzen Menschen steigern wollen, also nicht nur körperlich, sondern auch sittlich besser werden wollen.... Es ist darin eine bestimmte menschliche Verhaltensweise eingeschlossen, ein Stück Lebenskraft, Lebensfrische, Schneid, Energie, Zielsicherheit, Naturburschentum, aber auch ein Stück Lebenstüchtigkeit, Menschenwert; denn wehe, wenn es von einem etwa heißen würde, er sei nichts anderes als ein Sportsmann, darin läge Kritik genug. Es bedeutet dies: es sei einer, der sein Leben verspielt ohne rechten Ernst und Inhalt.... Sport ohne Beruf und Arbeit ist schal und abgeschmackt, und er wird es auch wieder, wenn er den Beruf bedrängt oder sich mit ihm vermischt. Erst in einem entgegengesetzten Falle, wenn er nämlich selbst Beruf wird, wird die Tätigkeit rein, aber sie ist dann eben auch nicht mehr wirklich Sport, sondern nur ein am Sportinhalt, nicht im Sportwesen ausgeübter Broterwerb vom Range artistischer Schaustellung.... Der wirklich Gebildete wird zu seinem Glück das frische Bad des sportlichen Spiels aufsuchen, er wird aber in den sportlichen Genüssen maßhalten und immer ein Gleichgewicht zwischen sportlichem, geistigem und künstlerischem Tun erstreben, das seine berufliche Arbeit überkrönt. Dabei wird er durchaus wirklich Sport treiben, d. h. nach seiner Höchstleistung streben und

auch diese in ernsthaftem Training hochschrauben und in hartnäckigem Wettkampf beweisen. Man möge unter der von mir geforderten allgemeinen Harmonie nicht etwa einen lauwarmen Sport verstehen. Worauf es ankommt, ist nur, daß der Mensch über dem Sprt bleibt, nicht in ihm aufgeht, daß er auf harte Sportzeiten Pausen folgen läßt, daß er sich wirklich bewußt und planmäßig als ganzer Mensch zu entwickeln sucht."

Belege in ähnlichem Sinn ließen sich noch viele anführen. Zusammenfassend kann man wohl sagen: Die Zeiten, da führende Männer auf dem Gebiete der Leibesübungen sich von der Körperkultur allein die Rettung des deutschen Volkes versprachen, sind vorbei; vielmehr ist heute durchaus die Überzeugung vorherrschend, daß Körperkultur, losgelöst von der Geisteskultur, uns nur noch tiefer ins Verderben führt, und Männer wie Neuendorff geben offen zu, die katholische Kirche habe nur recht gehabt, daß sie sich von Anfang an einer „Vergottung des Leibes" widersetzte.

Alle wirklichen Führer auf dem Gebiete der Körperkultur haben einmütig als Ziel den harmonischen, den „ganzen Menschen".

Dieser beachtenswerte Fortschritt ist wohl vor allem die Frucht der üblen Erfahrungen, aber auch das Verdienst der „Deutschen Jugendkraft", namentlich ihres Gründers Carl Mosterts, der als Erster Vorsitzender eines großen, selbständigen Verbandes dem „Deutschen Reichsausschuß für Leibesübungen" angehörte und allgemein großes Ansehen genoß. So gewann die klassische Zielsetzung, die er bei der Gründung der D. J. K. prägte, weit über den Rahmen seines Verbandes hinaus Geltung:

„Der Sinn der Leibesübungen muß der Geist sein. Ihn, der an den Leib gebunden ist, von dessen Last zu befreien, ihn frisch, froh, stark und frei zu machen, damit er ganz Herr im Menschen sei."

3. Abbau.

Die erste Folge dieser neuen Zielsetzung ist ein großer Abbau. Der berufenste Sprecher, Carl Diem, sagt darüber: „Man sehe sich die Mitglieder einer ersten Fußballmannschaft an. Ich glaube nicht zu viel zu sagen, daß sie vierzig Sonntage, wahrscheinlich mehr, im Jahr zu Wettspielen verpflichtet ist. Auch die großen Leichtathleten haben ihre zwanzig Sonntagstarts im Jahr; dazu kommt noch für beide Wochentraining und vielleicht auch noch der eine oder andere Wochentagskampf. Ich habe schon mehrfach darauf hingewiesen, daß hier die Wurzel des Übels sitzt. Eine so überorganisierte Sportbeanspruchung wird weder vom Körper noch vom Geist noch vom Charakter ohne Schaden hingenommen."

Gott sei Dank, wir sind also jetzt in unserer Erkenntnis wenigstens im allgemeinen wieder soweit wie der griechische Arzt Galen im 2. Jahrhundert n. Chr., der auch einige Jahre in seiner Vaterstadt Pergamon als Arzt der Gladiatoren, also als „Sportarzt" angestellt war. Im 11. Kapitel seiner Schrift „Προτρεπτικὸς ἐπὶ τέχνας" warnt er den Jüngling, bei der Berufswahl sich den Athleten anzuschließen, da sie nur das pflegten, was der Mensch mit dem Tier gemeinsam habe, nämlich den Leib, während sie das, was ihn den Göttern ähnlich mache, die Seele, vernachlässigten. Und auch ihre Gesundheit sei

mehr Schminke als Wirklichkeit. Wenn es darauf ankomme, erweise sich ihr Körper als schwach und unfähig, Krankheiten oder den Strapazen eine Krieges zu trotzen. Sie könnten fast nie zu hohem und dann nur zu einem ganz armseligen Greisenalter gelangen. Bezüglich der Körpergesundheit sei es offenbar, daß kein anderes Geschlecht unglücklicher daran sei als die Athleten[1]. Wir haben also hier zum Teil beinahe eine wörtliche Übereinstimmung mit Äußerungen heutiger Ärzte. Dennoch stehen die Überathleten leider vor einem großen Teile unserer deutschen Jugend als die Helden der Nation. Diem hat vollständig recht: es handelt sich nicht nur um „wenige Hundert Sportsleute", die auf diese irrsinnige Weise die Gesundheit zu Grunde richten, sondern „eine laxe Gesinnung für die Spitzenkönner verbreitet sich wie die Pest über den ganzen Sport. Die Spitzenkönner sind, wie es in der Sportsprache heißt, ‚repräsentativ' nicht nur in ihren Leistungen, sondern auch in ihrem Auftreten, in ihrer Gesinnung. So wie der Spitzenbetrieb aufgezogen wird, so gliedert sich nach ihm allmählich auch der übrige, eine neue Jugend wächst in diesen Betrieb und in diesen Geist oder Ungeist hinein". — Wer Seelsorger ist, weiß das zur Genüge.

Was tun wir gegen diesen „Ungeist"? — „In keinem Lande der Welt", sagt Diem, „gibt es eine derartige Umklammerung des Spitzensports durch ein Veranstaltungssystem, ob wir an Fußball, Leichtathletik, Tennis oder sonstige Sports denken. In keinem Lande gibt es derart viele Meisterschaften, Länderkämpfe, Spielrunden, und zwar, was der Kern des Schadens ist, Veranstaltungen, die sich immer und immer wieder an dieselben wenigen Spitzenkönner wenden. Die Veranstalter wollen es aus Sportfimmel, Sensationstrieb oder Gewinnbedürfnis, und das Publikum ist so verwöhnt, daß es nur zu solchen Veranstaltungen kommt."

Und dazu die Presse, die nichts Besseres zu tun weiß, als diese „Leistungen", die für jeden vernünftigen Menschen Fehlleistungen sind, zu verhimmeln!

Ich glaube, Diem hat jeden vernünftigen Menschen jeglicher Weltanschauung hinter sich, wenn er sagt: „Diesen Weg müssen wir verlassen." Das Publikum, meint Diem, werde sich in diesem Fall vielleicht teilen. Aber um die der Änderung Widerstrebenden sei es nicht schade. Diem spricht nur vom Publikum, von den Sportlern selbst schweigt er taktvoll. Er dürfte sich aber darüber klar sein, daß sie zuerst sich teilen werden. Er kennt ja seine Pappenheimer. War er doch dabei, als die Auslese des deutschen Sports, die im Dienste der Völkerversöhnung nach Japan fuhr, sich nicht entblödete, auf der Heimreise eigene Streitigkeiten mit Säbel und Pistole schlichten zu wollen. Ein Skandal! Heroismus scheint nicht Sache unserer Sport„helden". Darum ist auch keineswegs zu erwarten, daß sich alle Sportgrößen den Sanierungsmaßnahmen der Sportregierung fügen werden. Man denke an die ungeheuren Gewinne, die ihnen verloren gehen. Wir bekämen also eine klare Scheidung der Geister: auf der einen Seite die Zirkuskünstler, pseudonym „Berufssportler" (denn Sportler sind das nicht mehr), auf der andern Seite

[1] „Σωματικῆς μὲν οὖν ὑγιείας ἕνεκα φανερόν, ὡς οὐδὲν ἄλλο γένος ἀθλιώτερόν ἐστιν τῶν ἀθλητῶν."

die Sportler. Entsprechend das Publikum: auf der einen Seite eine sensationslüsterne Meute, auf der andern Seite Menschen. Das Berufssportlertum können wir bei der heutigen Geistesverfassung des deutschen Volkes nicht abschaffen, es sei denn, wir besteuern ihre Vorstellungen so hoch, daß sie sich nicht mehr lohnen. Immerhin wäre aber durch diesen klaren Trennungsstrich viel gewonnen. Wir haben ja die Berufssportler auch in England, nur sind sie dort im Gegensatz zu den Amateursportlern wenig geachtet und dadurch ziemlich unschädlich.

Die „Regierung" scheint entschlossen. „In dem Augenblick, in dem wir unsern Überbetrieb abbauen", sagt Diem, „haben wir den Sport gereinigt.... Welcher Weg gegangen wird, ist eine Frage zweiter Ordnung. Wenn man im Fußballsport drei Monate Zwangspause einführt, so wäre das Schlimmste schon beseitigt. Wenn man, wie ich es schon einmal empfahl, in allen überorganisierten Sportarten jeden einzelnen nur jeden zweiten Sonntag zum Wettkampf zuließe, wäre dem Übel auch bis zu einem gewissen Grad gesteuert. Dazu käme dann rücksichtslose Verfolgung aller Verfehlungen gegen die Amateureigenschaft, und zwar ganz gleichgültig, ob ein Verein in seinen Einnahmen geschädigt wird, oder ob die Beschickung der nächsten Olympischen Spiele etwas schwächer ausfällt. Der deutsche Sport kann auch bei geringeren Erfolgen bestehen, und Deutschland im ganzen erst recht, und selbst wenn wir einmal den Olympischen Spielen fernblieben, wäre das lange nicht so schlimm wie die jetzige schleichende Krankheit, die dem Sport die Wertschätzung aller denkenden Menschen zu kosten droht."

Ein guter Treppenwitz der Weltgeschichte: Nach dem Kriege verkündigten uns Surén und seine Freunde den „Olympischen Gedanken" als die Erlösung aus aller Not, und wehe dem Menschen, der diesem neuen Evangelium nicht glauben wollte. Noch im gleichen Jahrzehnt empfiehlt uns der anerkannte Führer des deutschen Sports, unter Umständen auf die Beschickung der Olympischen Spiele zu verzichten, um den deutschen Sport von seiner schleichenden Krankheit zu befreien. Und hätten wir das doch bei der letzten Olympiade schon getan! Man denke an die „Barbaren" in der Fußballmannschaft.

Das Verlangen, den geschmähten und zertretenen deutschen Namen möglichst schnell und möglichst hoch aus dem Staub zu erheben, hat uns verleitet, das Haus mit einem möglichst hohen Giebel zu beginnen. Wir bauten prunkvolle Stadien, bevor unsere Kinder auch nur die bescheidenste Spielfläche hatten, sich zu tummeln. Wir warfen Millionen für Amsterdam aus, bevor wir ernstlich daran gedacht hatten, unsere ganze Jugend zu erfassen und ihre wilde Kraft zu veredeln. Hätten wir das überflüssige Geld dafür verwandt, unsern Sport in eine schöne, edel wirkende Natur zu verpflanzen, ihn wo immer möglich mit Baum- und Rasenschmuck zu umrahmen, wären wir auf eine feine, edelwirkende Sportkleidung bedacht gewesen, hätten wir zunächst einmal unserer Jugend eine gediegene Sporterziehung im Rahmen christlich-deutscher Kultur gegeben, dann hätte es uns nicht an Olympiakämpfern gefehlt, die dem deutschen Namen Ehre gemacht hätten, dann hätten wir auch Sportler genug gehabt, wirkliche Sportler, um unsere Stadien zu füllen, Kampfbahn und Zuschauerraum, und so den Sport im Stadion mit edlen Menschen zu umrahmen. Unsere Stadien wären das geworden, als was sie gedacht

waren, die Feststätten großen gemeinsamen Erlebens, Jungbrunnen deutscher Kraft und deutscher Einheit. So drohen sie immer mehr die Brutstätten jenes Krankheitsbazillus zu werden, der das Mark des deutschen Sports und des deutschen Volkes aufzehrt. Alles stürzt zusammen, weil die nötige Unterbauung fehlte. Was ist zu tun, als aus den Trümmern herauszuholen, was noch Leben hat, den Schutt abzuräumen und — von vorne zu beginnen, aber richtig!

4. Aufbau.

Doch zuvor noch eine etwas heikle Frage: Leidet nicht auch der katholische Sport etwas an dem, was Diem die „schleichende Krankheit" des deutschen Sports nennt, dem Überbetrieb? Wir schwimmen ja auch in den Wellen unserer Zeit, und da ist immer die Gefahr, daß sie uns etwas vom Ziele abtreiben.

In jedem D.J.K.-Bezirk hört man den Jammer nach Schiedsrichtern. Dabei haben die Schiedsrichter im jetzigen System eine Aufgabe, die für einen gewöhnlichen Sterblichen kaum zu lösen ist und doch gelöst werden muß, denn davon hängt der erzieherische Erfolg unseres Sports ab. — Man schreit ständig nach Schiedsrichtern, und niemand fragt, ob überhaupt so viele Schiedsrichter nötig sind. — Wir sind eben auch „im Banne des Stadions".

In der Erziehungsanstalt „Stella Matutina" in Feldkirch, die bereits eine Sportgeschichte von über 70 Jahren hinter sich hat, treiben täglich annähernd 500 junge Menschen zwischen 10 und 20 Jahren eine Stunde Sport, ohne einen einzigen Schiedsrichter. Vielleicht könnte man die Präfekten, denen die Aufsicht beim Spiel obliegt, als Schiedsrichter bezeichnen. Man wird aber beobachten, daß sie nur bei den Kleinen in etwa diese Rolle spielen, insofern sie den Kindern die Spielregeln beizubringen und ab und zu Streitfälle zu entscheiden haben, wenn die Spielführer versagen. Bei den Größeren, die bereits einige Jahre Sporterziehung hinter sich haben, bleibt ihnen in spieltechnischer Hinsicht nichts zu tun übrig, als das Zeichen zum Anfang und Schluß des Spieles zu geben. Alles andere besorgen die Spielführer. Ihnen ist die Aufgabe übertragen, ein schönes Spiel genau nach den Regeln durchzuführen. Zu diesem Zweck müssen beide Spielführer in jedem Spiel zusammenhelfen. Sie tun das um so leichter, als diese gemeinsame, für ihr Alter große Aufgabe sie gewöhnlich bald zu Freunden macht. Im allgemeinen weiß jeder Spieler selber, was zu tun ist. Verstöße gegen die Regeln werden von den Spielführern zunächst verwiesen, wenn das nicht hilft, mit zeitweiligem Ausschluß aus dem Spiel bestraft. Streitfälle, bei denen das Recht nicht klar zu ermitteln ist, werden durch „Aufwerfen" seitens der Spielführer, also durchs Los, entschieden. Auf diese einfache Weise wird die Durchführung des Spiels lediglich Sache der Spieler und damit eine ganz andere geistige Einstellung geschaffen. Wollte man das „Stadionsystem" einführen, so benötigte man einen ganzen Stab von Schiedsrichtern und würde dabei noch erzieherisch ungeheuer viel verlieren.

Soll der Sport charakterbildenden Wert von Dauer haben, so ist die erste Voraussetzung, daß die Spieler selbst auf faires Spiel eingestellt werden. Unser Schiedsrichtersystem, im Stadion geboren, ist lediglich sporttechnisch aufgebaut. Man denke sich: um festzustellen, ob der Ball „aus" ist, laufen im Zeitalter der „Rationalisierung" ständig zwei Linienrichter mit

Fähnchen herum, als ob die Spieler selbst nicht geradeso gut sehen könnten, wann der Ball über der Linie ist. Dann die ewige Pfeiferei, wo sie für vernünftige Menschen gar nicht notwendig wäre! Sind die Spieler nicht eigentlich Puppen in der Hand des Schiedsrichters? Und diese Aufpasserei! Was ist der Schiedsrichter anders als eine Aufsichtsperson, die für die Durchführung der Spielregeln zu sorgen hat, offenbar, weil die Spieler selber es nicht fertigbringen? Es wäre ja nicht der Mühe wert, dagegen viel zu sagen, wenn nicht dieses System in unserem ganzen Sportwesen bis in die Volksschulen hinein Eingang gefunden hätte und damit den Charakter unserer heranwachsenden Jugend maßgebend beeinflußte. — Dazu der wunderbare Grundsatz: „Der Schiedsrichter ist unfehlbar." Jeder Junge weiß, das ist gelogen. Aber bei der heutigen Sporterziehung ist diese Lüge notwendig, um die Ordnung zu retten. Der Junge fügt sich (im Stadion ist es ja auch so), ein Opfer des Verstandes, das hoch anzuschlagen wäre, nur muß man sich nicht wundern, wenn der Junge auch dann an die „Unfehlbarkeit des Schiedsrichters" glaubt, wenn er sich zu seinen, des Jungen, Gunsten irrt, also etwas übersieht, und es ihm schließlich nur noch darauf ankommt, daß der Schiedsrichter „es nicht merkt". Je älter der Junge wird, desto mehr wird dieser Gedanke zu einem System ausgebaut. Die großen „Meister" im Stadion sind ihm ja auch hierin große Vorbilder. Bei dem eingangs erwähnten Spiel zwischen Nürnberg und Fürth verhängte der Schiedsrichter 87 Strafstöße, wobei der Kritiker noch bemerkt, er hätte wohl so ziemlich alle Verstöße der einen, nicht aber der andern Partei gesehen. Ist so etwas noch menschenwürdig? Es ist aber die folgerichtige Auswirkung des *Systems*! Bald gehört es zum guten Spieler, soviel zu betrügen, als er kann, ohne daß der Herr Schiedsrichter es merkt.

Also ein rückständiges, aus dem Geist des Absolutismus geborenes, mehr auf Dressur als auf Erziehung eingestelltes System, zu schlecht für die Gefängnisse, aber gut genug fürs Stadion und für unsere Sportplätze, wo die freien, starken, deutschen Männer wachsen sollten. Heute, wo alles von Erziehung zur Ehrlichkeit und Selbständigkeit redet! Doch wer wagt, daran zu rühren? Es hat ja den Nimbus des Stadions.

Unsere Sportplätze könnten wirklich vorzügliche Schulen der Ehrlichkeit, Kameradschaftlichkeit, Tatkraft, Ritterlichkeit, Hochschulen starken Jungführertums und wahrer Demokratie werden, wenn wir unter dem Gesichtswinkel: *Erziehung zur Selbständigkeit*, ab- und aufbauten. Freilich, dazu braucht es mehr als Techniker; dazu braucht es Erzieher.

Was wäre es für uns alle ein Hochgenuß, wenn unsere katholischen Jungmänner uns einmal ein klassisches Wettspiel lieferten, lautlos, genau nach den Regeln, aber scharf, *ganz selbständig*, ohne die ewige Aufpasserei und überflüssige Pfeiferei des Herrn Schiedsrichters und ohne die noch überflüssigere Tücherschwenkerei der Herren Linienrichter!

Und gäbe schließlich nicht das Publikum den denkbar besten Schiedsrichter, wenn es in erster Linie auf faires Spiel und erst in zweiter Linie auf Tore und Sensation eingestellt würde? Dazu die entsprechende Kritik in der Presse! Das faire Spiel wäre bald eine Selbstverständlichkeit.

* * *

Wie das Schiedsrichtersystem, so läßt unsere ganze Wettkampfordnung die erzieherische Einstellung vermissen. Jeder Erzieher wird darauf bedacht sein müssen, die Sportleidenschaft, diese kostbare und bei den heutigen Kulturverhältnissen vielfach unersetzliche Gabe des Schöpfers, richtig auszuwerten, also zu mäßigen, wo sie zu stark ist, zu steigern, wo sie zu schwach ist, um so in beiden Fällen das schon erwähnte Optimum zwischen Leib und Seele zu erreichen. Dabei gewährt gerade die Sportleidenschaft den unschätzbaren Vorteil, daß der Junge dieses Ziel erreichen kann, ohne daß er viel an seinen Körper zu denken braucht. Unsere Wettkampfordnung macht es nun so: Wo zu viel ist, steigert sie bis zur Siedehitze; wo zu wenig ist, tut sie nichts.

Hier ist eine grundsätzliche Umstellung nötig. Oder ist der wahnsinnige Spitzenkult, den alle vernünftigen Menschen beklagen, nicht das logische Endergebnis unserer unvernünftigen Wettkampfordnung, ein Ergebnis, das wir in unserer raschlebigen Zeit in einigen Jahren, die Griechen in einigen Jahrhunderten erreicht haben? Wo ist in unserer Wettkampfordnung eine Begrenzung der körperlichen Leistung? Was über das Optimum zwischen Leib und Seele hinausgeht, ist vom Standpunkt der Vernunft doch ebenso verkehrt, wie was unter ihm zurückbleibt. Von unserer Wettkampfordnung wird es mit dem Siegespreis gekrönt — welch eine Vernunft! — Und danach die Verhimmelung in den Zeitungen!

Wohl, es sind einige Ansätze zur Vernunft da. Zunächst der Amateurparagraph. Würde doch die „rücksichtslose Verfolgung aller Verfehlungen" gegen ihn zur Wahrheit! Ein einmütiges Vorgehen aller Sportverbände würde ja allen die Arbeit erleichtern. Dieser Paragraph bedeutet die Unterordnung des Sports unter den Lebensberuf, also eine gewisse Begrenzung. Er ist innerlich vollständig begründet, wenn auch schwer durchführbar.

Die richtige Wertung einer sportlichen Leistung müßte immer den ganzen Menschen berücksichtigen. Wenn Plato, dieser Geistesriese, um der vollen Ausbildung aller Anlagen willen bei den Isthmischen Spielen um die Palme ringt, ist seine Leistung anders zu werten als die gleiche äußere Leistung irgend eines Berufsathleten, der sein Leben dazu verwendet, seine Muskulatur zu entwickeln.

Es gibt aber auch Berufssportler bei der Jugend. Hier wäre der Amateurparagraph doppelt angebracht. Wir haben Schüler, die in Betragen, Fleiß und allen Fächern der Geistesbildung die erste Note haben und zugleich in den verschiedensten Sportarten die besten sind. Das sind vollwertige, harmonische Menschen, die es verdienen, andern als Vorbild hingestellt zu werden, während unsere Nur-Sportler höchstens als abschreckende Beispiele dienen können. Allerdings hat nicht jeder die Begabung, um in allem der Erste zu sein, aber jeder kann sich ehrlich mühen in seiner Geistes- und Charakterbildung. Schüler, die in Fleiß und Betragen keine gute Note haben, Lehrlinge, die ihre Berufsausbildung vernachlässigen, sollten für sportliche Auszeichnungen nicht in Betracht kommen. Diese sinngemäße Anwendung des Amateurparagraphen auf die Jugendlichen würde ihnen die richtige Wertordnung mehr nahebringen als vieles Predigen.

Ein zweiter Ansatz zur Vernunft ist die Bevorzugung des Mehrkampfes gegenüber dem Einzelkampf. Dabei haben zum Beispiel die Turn-

lehrer der Mittelschulen Vorarlbergs dem Streben nach körperlicher Tüchtigkeit eine begrenzte Zielsetzung geschaffen, indem sie bei den einzelnen leichtathletischen Übungen für eine bestimmt begrenzte Leistung die höchstmögliche Punktezahl festlegten. Ein ähnliches System findet sich auch an deutschen Schulen, nur daß man Überpunkte zu gewähren pflegt, wenn einer in allen Kampfarten „voll" hat. Diese Zugabe ist jedoch eher eine Verschlechterung als eine Verbesserung des Systems. Wir müssen ja nicht nur die harmonische Körper-, sondern die harmonische Gesamtbildung berücksichtigen, also die gesamte Körperbildung der Geistesbildung unterordnen. Darum sollten wir schon den Mut haben, auch der Gesamtkörperbildung ein Ziel zu setzen. Aus dem gleichen Grunde ist auch vor einer Übersteigerung des Mehrkampfgedankens zu warnen. Ein Vier- oder Fünfkampf kann für das Streben nach Harmonie, und zwar des ganzen Menschen, ausgewertet werden, ein Zehn- oder Zwölfkampf schwerlich.

Der dritte und wertvollste Ansatz zur Vernunft ist die Bevorzugung des Mannschaftskampfes gegenüber dem Einzelkampf.

Dieser Gedanke, zu Ende gedacht und durchgeführt, würde zu einer vollständigen Reform der Wettkampfordnung und des ganzen Sportbetriebes führen.

Als Mannschaft wäre jeweils die gesamte Erziehungsgemeinschaft zu betrachten, die zum Kampfe antritt, ausgenommen nur die Kranken, nicht aber die Drückeberger, die zu Hause hocken. Die Punkte wären so zu verteilen, daß die Schwachbegabten am leichtesten durch Fleiß die Gesamtleistung heben könnten. Die Mannschaft mit dem besten Durchschnitt hat gewonnen. Auf diese Weise könnte jede Mannschaft auch mit sich selbst in Wettkampf treten, indem sie den erreichten Durchschnitt mit dem früheren vergleicht.

Aber auch solche Wettkämpfe sollten nicht zu häufig stattfinden, sondern nur ein gewisser Ansporn für die stille tägliche Pflichtarbeit innerhalb der Erziehungsgemeinschaft sein. Wir sind keine Gegner des Wettkampfgedankens, wir halten es im Gegenteil für unmöglich, daß der Junge zur richtigen Entfaltung seiner Kräfte kommt, wenn er sie nicht mit einem gleichwertigen Gegner messen kann. Den kann er aber für den alltäglichen Bedarf auch innerhalb seiner Erziehungsgemeinschaft finden, und das ist notwendig, wenn der Sport ein Erziehungsmittel und nicht lediglich die Erprobung einer bereits fertigen Erziehung sein soll. Wie soll überhaupt von einer gediegenen Erziehung die Rede sein, wenn Sonntag für Sonntag Erzieher und Erziehungsgemeinschaft wechseln? Von andern Erziehungszielen, die durch den Sport gefördert werden sollen, ganz abgesehen, schon die Körpererziehung selbst verlangt Einzelseelsorge, Seelsorge, insofern das Optimum zwischen Leib und Seele zu erreichen ist, Einzelsorge, insofern auch körperlich jeder Mensch verschieden ist. Es ist nachgewiesen, daß die gleichen Übungen bei verschiedenen Menschen verschieden wirken, und allmählich ringt sich doch die Erkenntnis durch, daß kein System für alle paßt, nicht einmal für alle des gleichen Berufes, daß vielmehr schließlich jeder sein eigenes System finden muß. Der Lehrer soll dazu anleiten. Wie kann er das, wenn er immer wechselt?

Als Erziehungsgemeinschaft ist von der Kirche selbst die Pfarrfamilie geschaffen. Sie ist aber zu groß, als daß der kleine Mensch sie gleich umfassen

könnte; er wächst nur allmählich in sie hinein, beginnend mit dem engen Kreis der häuslichen Familie. Daran schließt sich der Kreis der Klassenkameradschaft, des Jugendvereins und endlich der Jungmännergemeinschaft. Hier soll der Mensch zu seiner Vollreife geführt werden; er soll also bereits aufgeschlossen sein und sich mitverantwortlich fühlen für die Interessen der gesamten Pfarrfamilie. Die Jungmännergemeinschaft ist darum auch der natürliche Mittelpunkt der Wettkämpfe und Sportfeste, die die Pfarrfamilie etwa zweimal im Jahr abhält. Hier sollte aber auch alles mittun, Geistlichkeit, Lehrerschaft und Elternschaft, jung und alt, damit ein wirkliches Volksfest entstände. Auf diese Weise bekäme man auch die richtigen Zuschauer für die Wettkämpfe und damit eine andere Einwirkung auf die Sportler. Es ist etwas anderes, ob ich mich vor einer fremden, sensationslüsternen Masse produziere, oder ob ich vor Menschen, die mich persönlich kennen, aufrichtig lieben und für meinen Fortschritt verantwortlich sind, zeige, was ich gelernt habe.

So bekämen wir also den naturgemäßen Aufbau der Wettkämpfe: alltägliche Wettkämpfe innerhalb der engeren Erziehungsgemeinschaft, alljährliche Wettkämpfe, ein- oder zweimal innerhalb der weiteren Erziehungsgemeinschaft der Pfarrfamilie, endlich außerordentliche Wettkämpfe aus besondern Anlässen über die Pfarrgrenzen hinaus, weniger um der körperlichen Ausbildung willen — in dieser Hinsicht sind sie eher eine Gefahr als ein Nutzen —, als um den Gesichtskreis zu erweitern und das Einheitsgefühl der Sippe, des Stammes, des Volkes, der Menschheit zu pflegen. Dieses Ziel setzt aber ein tadelloses sportliches Verhalten der Teilnehmer voraus, sonst wird mehr Haß als Liebe gesät. Es dürften also nur Leute zugelassen werden, deren Charakter für ein ritterliches Benehmen bürgt. — So hätten wir die nötige Grundlage, um wieder hinaufzubauen bis zum höchsten Gipfel, den Olympischen Spielen.

Trotzdem wäre es aber verkehrt, unsere Leibesübungen auf dem Wettkampfgedanken allein aufbauen zu wollen. Der Schöpfer hat noch andere Kräfte in unsere Natur hineingelegt, die uns helfen müssen. Da ist in erster Linie die einfache Freude am Spiel zu nennen. Unsere Natur ist ja trotz der Erbsünde noch so, daß im allgemeinen das, was naturgemäß ist, Freude auslöst, so auch die naturgemäße körperliche Betätigung. Diese verlangt jedoch einen gewissen Wechsel. Bei primitiveren Kulturverhältnissen war er mit dem Wechsel der Jahreszeiten von selbst gegeben, heute müssen wir ihn schaffen. Es wurde nämlich festgestellt, daß der Körper sich in etwa sechs Wochen den an ihn gestellten Anforderungen anpaßt, darum wird auch eine Körperübung, täglich intensiv betrieben, in dieser Zeit allmählich langweilig, ein Fingerzeig der Natur, zu wechseln. Unsere Fußballer, soweit sie nicht direkt Fußballfanatiker sind, brauchen tatsächlich bei ihrem einseitigen Sportbetrieb das „laufende Band der Wettkämpfe“ und die Beifallklatscherei der Zuschauer und die Beachtung in der Presse, weil sie selbst von ihrer Anstrengung nicht den entsprechenden Nutzen haben, darum auch am Spiel allein nicht die genügende Freude finden können. — Anderseits soll man nicht zu viel wechseln. Das würde Unruhe in den Betrieb, in den Charakter Launenhaftigkeit und Oberflächlichkeit bringen. Jedes Spiel soll gründlich gelernt und ausgewertet, dann soll aber auch gründlich gewechselt werden, wobei die Auswirkung auf Körper und Geist zu berücksichtigen ist. So ergänzen sich Fuß- und Handball

in etwa nach ihrer Wirkung auf den Körper, geistig sind beide so ziemlich gleich; der deutsche Schlagball dagegen ist auch geistig ein ganz anderes Spiel. Jedes Spiel hat seine Eigenwerte. Folgen wir aufmerksam den Spuren des Schöpfers, so kommen wir auf die richtige Zusammenstellung und auf die Harmonie.

Mit der Vollendung der Reifezeit läßt gewöhnlich die Freude am Spiel nach, der Mensch fängt an zu philosophieren, und der Herrgott hat damit gerechnet, daß sich allmählich die Vernunft ans Ruder setzt. Die Instinkte treten zurück, und es wird kaum einen Menschen geben, der in diesem Alter das Optimum zwischen Leib und Seele erlangt ohne Einsatz von Verstand und Wille, ohne Selbstüberwindung. Unsere Leibesübungen sind ein Ersatz für Körperarbeit. Das Gesetz: „im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen", gilt heute noch, und seine Erfüllung ist nicht immer eine Freude, sondern nur zu oft eine Buße. Diese Buße braucht uns nicht zu traurigen Menschen zu machen, „hilarem datorem vult Dominus", und jede Buße birgt auch ihre Freude.

Im reiferen Alter ist ohne den rücksichtslosen, zähen Willen zur Selbstertüchtigung oder besser zur Selbstheiligung auf die Dauer nicht durchzukommen. Diese Geistesverfassung ist heute fast durchweg nicht da. Woher sollte sie auch kommen? Man hat ja der Jugend die Meinung beigebracht, man könnte in der modernen Zeit auch spielend etwas werden. Eine neue Erfindung, die sich aber schlecht bewährt hat. Vielleicht bringt gerade das Fiasko der Sportbewegung die alte Erziehungsweisheit der Kirche wieder zu Ehren.

Es wird sooft übersehen, daß nicht der Körper, sondern der Geist Körperkultur treibt, daß also eine edle Körperkultur nur das Werk eines edlen, starken Geistes sein kann. Dieser wiederum kann nur das Werk der Gesamterziehung sein. Zu der hat aber auch die Sporterziehung ihren Teil beizutragen, indem sie eben so gestaltet wird, wie es der tatsächlichen Ertüchtigung der Jugend entspricht, ohne Rücksicht auf Laune, Bequemlichkeit oder Rekordsucht.

Die Jugend bringt die Leibesübungen unter die Herrschaft der Vernunft, gestaltet sie vernunftgemäß, indem sie einer vernünftigen Führung gehorcht. Zugleich muß sie aber rechtzeitig dazu ertüchtigt werden, sich selbst vernünftig zu führen; denn sobald der Mensch selbständig ist, sollte er dazu fähig sein.

5. Ausblick.

Es dürfte wohl klar sein: Mit Verboten, etwa wie Carl Diem sie vorschlägt, kann der Sport gereinigt werden, — vielleicht so gründlich, daß nichts mehr da ist; aber geheilt werden kann er damit noch nicht. Durch Verbote kann man abschneiden, aber nicht beseelen. Und heilen heißt: wieder mit gesundem Leben beseelen.

So, wie der Herrgott uns gemacht hat, soll er selbst die Seele aller unserer Handlungen sein, auch der kleinsten und geringfügigsten. Wie aber im Organismus die Seele am meisten Kraft einsetzen muß, um das Leben bis in die äußersten Glieder vorzutragen, und diese am meisten in Gefahr sind, abzusterben, anzuschwellen und in Fäulnis überzugehen, so sind auch unsere

Handlungen um so mehr in Gefahr, je weiter sie vom Göttlichen entfernt sind. Darum beten wir vor dem Essen. Eine tiefe Weisheit liegt darin. Ähnlich müssen wir auch bei den Leibesübungen eine besondere Sorgfalt darauf verwenden, sie mit göttlichem Geist zu beseelen. Ihre Geschichte lehrt es uns.

Heute erstrebt die deutsche Leibeskultur ja den „ganzen Menschen".

Da aber der Großteil unseres Volkes sich vom lebendigen Glauben an den einen wahren Gott losgesagt hat, bedeutet dies bei der Mehrzahl schließlich nichts anderes als Kult des reinen Menschentums.

Der Leibkult wurde abgelöst durch den Menschheitskult.

Dadurch ist etwas, aber noch nicht genug gewonnen. Sollte sich noch ein zweites Mal bewahrheiten müssen, was der hl. Paulus an die Römer schreibt: „Obwohl sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, sondern wurden nichtig in ihren Gedanken, und verfinstert wurde ihr unverständig Herz. Während sie behaupten, weise zu sein, sind sie Toren geworden. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Ebenbilde von einem vergänglichen Menschen.... *Darum gab sie Gott den Gelüsten ihres Herzens preis*, der Unreinheit, daß sie ihre Leiber schändeten an sich selber, sie, welche die Wahrheit Gottes vertauscht haben mit der Lüge, und Verehrung und Dienst viel mehr dem Geschöpfe erwiesen haben als dem Schöpfer, der da hochgelobt ist in Ewigkeit. Amen. Darum gab sie Gott schmachvollen Leidenschaften preis...." (Röm 1, 21—26).

Die *katholische* Kirche wird ein zweites Mal recht behalten, wenn sie sich nunmehr der Vergottung des Menschen widersetzt und mit allem Nachdruck den Kult des einen, wahren Gottes verlangt und darum die Durchdringung und Beseelung des ganzen menschlichen Lebens, auch der Leibesübungen, mit der Religion.

Wir werden erfahren, daß die Menschennatur ihrem Wesen nach von Gott, ihrem Schöpfer, nicht minder abhängig ist als der Leib von der Seele, daß eine Menschenkultur, losgelöst vom wahren Gotteskult, nicht minder ins Verderben führt als die Körperkultur, losgelöst von der Seelenkultur.

Wir werden durch eine Fülle übler Erfahrungen erkennen, daß eine Vergeistigung der Körperkultur ohne die Gnadenhilfe des einen absoluten Geistes niemals Tatsache wird.

Wir Katholiken könnten uns diese üblen Erfahrungen sparen. Wir wissen aus dem Glauben, daß wir auf die Dauer die schwere Sünde nicht meiden können ohne die Hilfe der Gnade, daß durch die Erbsünde unsere niedere Natur aufrührerisch geworden ist gegen die höhere, weil diese sich aufgelehnt hat gegen Gott, und daß wir keine andere Möglichkeit haben, die niedere Natur der Vernunft zu unterwerfen, als den demütigen, innigen Anschluß an Gott, die Quelle aller Kraft.

Wir wissen, daß Gott den schuldlos Irrenden seine Gnadenhilfe nicht versagt, auch wenn sie ihn nicht kennen, wofern sie nur nach ihrem Gewissen leben. Bei den alten Griechen, die den Neuheiden immer als Ideal vorschweben, stand die Körperkultur ursprünglich im Dienste einer religiösen Idee, alle großen Kämpfe und Spiele standen unter dem Schutze und im Dienste einer Gottheit. Bei solchem Streben wird Gott diesen Heiden seine Gnade nicht versagt haben. Je mehr aber die religiöse Idee verblaßte, desto mehr artete

die Körperkultur zum Teil in einen weichlichen Kult des Schönen, zum Teil in geistloses Athletentum aus, die beide in Sittenlosigkeit endigten. Wer es nicht lassen kann, für den „Olympischen Gedanken" — das Wort hat ja einen so wunderbaren Rhythmus — zu schwärmen, möge sich an dieser Erwägung etwas ernüchtern. Auch bei unsern Neuheiden mag es schuldlos Irrende geben. Wir fällen über den einzelnen kein Urteil. Im allgemeinen aber wird man sagen müssen, daß viele nicht mit dem nötigen Ernste Gott suchen, sondern sich leichtsinnig das Recht anmaßen, sich nach freiem Belieben ihre eigene Weltanschauung zurechtzuzimmern, oder sich um religiöse Dinge überhaupt nicht zu kümmern und das Leben zu genießen, so gut sie können.

Man fängt an, bei den Wettkämpfen nicht nur die Tore, sondern auch das sportliche Verhalten zu bewerten. Mag sein, daß schon deshalb unsere Sportplätze bald ein anderes Bild bieten. Aber solange unsere Grundeinstellung nicht ehrlich religiös ist, müssen schließlich alle Versuche einer Vergeistigung der Körperkultur mit einem Fiasko endigen. Wir Katholiken haben da eine Mission. Auch wir wollen den „ganzen Menschen", aber wir treiben keinen Menschenkult, wir wollen eine göttliche Idee verwirklichen. Gott hat den Menschen als Bindeglied zwischen der Geister- und der Körperwelt geschaffen. Er soll Gott in besonderer Weise verherrlichen, indem er diese beiden Gegensätze zur Einheit verschmilzt. Wir wollen in den Leibesübungen das Seelische. Aber Seele ist uns nicht nur ein unbestimmtes Etwas, das den Menschen über das Tier oder wenigstens zum höchsten Tier erhebt, auch nicht nur die „deutsche Seele", sondern die geistige, unsterbliche Seele, eines übernatürlichen, göttlichen Lebens teilhaftig durch die heiligmachende Gnade. Wir wissen, daß die richtige Pflege der Leibesübungen dieses ewige, göttliche Leben in uns fördert, direkt, insofern jedes gottgefällige Werk im Stande der Gnade die heiligmachende Gnade vermehrt, indirekt, weil die gute sportliche Durchbildung viel günstigere Vorbedingungen für das sittliche Leben schafft.

Wir Katholiken haben in unserer Kirche Gnadenquellen, in unserer Weltanschauung Beweggründe, die andere nicht haben. Wir haben darum aber auch in unserem Gewissen Verpflichtungen, die andere nicht haben.

Wer ist wohl im Streben nach Gesundung unseres Sportwesens, nach Vergeistigung unserer Körperkultur mehr zur Führung berufen als wir Katholiken? — Wir haben da eine Verantwortung.

An erster Stelle die Geistlichkeit. Sie hat eine große Macht über die öffentliche Meinung der Katholiken. Sie hat direkt die Verantwortung für die „Deutsche Jugendkraft". Wir Priester können uns dieser Verantwortung nicht dadurch entledigen, daß wir opportune, importune etwas gegen die Auswüchse des Sportes sagen, auch nicht dadurch, daß wir opportune, importune betonen, das Ziel der Körperkultur sei die Seele. Wir müssen uns schon etwas eingehender um den Weg zu diesem Ziel kümmern, nicht nach der rein technischen, wohl aber nach der erzieherischen Seite.

An zweiter Stelle kommt die Lehrerschaft. Der Lehrer ist ja Erzieher, also erzieherisch eingestellt. Außerdem hat er die fachmännische Ausbildung. Endlich das Wichtigste, er hat die ganze Jugend vor den Entwicklungsjahren

in seiner Hand. Was man in dieser Zeit sät, wird in der Reifezeit geerntet. Ein vernünftiger Volkssport im katholischen Geist ist ohne die tägliche, tatkräftige Mitwirkung des katholischen Volksschullehrers nicht denkbar.

Damit sind aber die Eltern ihrer Verantwortung nicht enthoben. Für ihr Kind haben sie die erste Verantwortung. Es wäre wohl an der Zeit, daß sich die ganze Pfarrfamilie etwas mehr um die Leibesübungen ihrer Kinder bekümmerte. Der Volkssport muß vom Volkswillen getragen sein.

In katholischen Zeitschriften kann man die Ansicht finden, um die Gesundheit unserer Jugend brauchten wir nicht weiter besorgt zu sein, dafür sorge schon ihre Sportbegeisterung. Ein staunenswerter Optimismus! Man frage sich einmal: wieviel Prozent unserer Jugend treibt den Sport so, daß sie einen dauernden Nutzen für ihre Gesundheit davon hat? Keine fünf Prozent. Dabei redet man die ganze Zeit vom übertriebenen Sport. Die Nichtsportler, die sich mit Zigarettenrauchen und noch schlimmeren Dingen vergnügen und in ihrer Faulheit verkommen, lachen sich ins Fäustchen und kommen sich bald als Tugendbolde vor. Zweifellos ist Carl Diem im Recht, wenn er sagt: „Ganz gewiß betreibt die Mehrzahl des deutschen Volkes viel zu wenig Sport, die Mehrzahl der Sportsleute könnte den Sport auch noch gründlicher und umfassender treiben und würde nicht nur nichts verlieren, sondern in ihrem Menschtum noch erhöht werden."

Wer wird uns die katholische Einheitsfront bringen in der Richtung auf einen Volkssport im katholischen Geist, getragen lediglich von der Idee: Wie helfen wir durch den Sport den ganzen, katholischen, ganz katholischen Menschen schaffen?

Wir wollen unsern Sport aufrichtig seelsorglich aufbauen. Wir werden dabei einige Sportfanatiker verlieren, aber zehnmal so viel vernünftige Menschen gewinnen.

Wir danken heute unsern Bischöfen, daß sie damals, als die Sportwelle wie eine Sturzflut über Deutschland hinfegte, Wahres und Falsches schieden und den Kampf gegen die Überschätzung der Körperkultur entschlossen aufnahmen. Die Ideen haben sich nun geklärt, wir brauchen unsere katholische Auffassung nicht mehr zu verteidigen, wir können mit aller Kraft daran gehen, sie zu verwirklichen, eine noch schwierigere Aufgabe, die nur durch entschiedenes, geschlossenes Vorgehen, durch einmütigen, zähen Kampf gegen die Lässigkeit und Launenhaftigkeit der menschlichen Natur gelöst werden kann. Es geht um hohe Ziele: Unterwerfung des Stoffes unter das Gesetz des Geistes, Rettung unseres Volkes, nicht zuletzt um das Ansehen und die Werbekraft unserer Kirche.

Aufbauarbeit und Einheit in der Aufbauarbeit ist das Gebot der Stunde für uns Katholiken.

Philipp Küble S. J.

Der Atheismus der Bolschewiken

Gerade die mehrmaligen Schwankungen der bolschewistischen Religionspolitik machen es wünschenswert, die wesentliche Linie deutlich herauszuarbeiten. Das soll hier auf Grund russischer und anderer Quellen mit kritischer Vorsicht unternommen werden.

Im ersten Kapitel der russischen Sowjetverfassung des Jahres 1918 steht der Satz: „Um dem werktätigen Volke wahre Gewissensfreiheit zu sichern, wird Trennung zwischen Kirche und Staat, zwischen Schule und Kirche durchgeführt und allen Bürgern die Freiheit religiöser und antireligiöser Propaganda gegeben." Das durfte man wohl von Anfang an nicht so verstehen, als ob die Bolschewikenregierung sich religiös neutral hätte halten wollen. Klare Äußerungen Lenins und Bucharins, wie man sie z. B. in dem bekannten Werke Fülöp-Millers, „Geist und Gesicht des Bolschewismus" (2. Auflage, Zürich 1928, Grethlein, S. 358 f.) findet, zeigen den unbedingten Gegensatz zwischen religiöser Neutralität und bolschewistischer Staatsauffassung. Lenin schrieb schon im Jahre 1905: „Unsere Partei ist ein Bund bewußter Vorkämpfer für die Befreiung der Arbeiterklasse; ein solcher Bund darf und kann sich nicht gleichgültig gegen das Dunkel und die Finsternis religiöser Glaubensbekenntnisse verhalten. Wir verlangen eine völlige Trennung von Kirche und Staat, um mit rein ideellen Waffen gegen den religiösen Nebel ankämpfen zu können." Und nach Einsetzung der Räteregierung sagte Bucharin in seinem „Kommunistischen Programm" ebenso: „Gegen die Religion muß man kämpfen, aber nicht mit den Mitteln der Gewalt, sondern mit denen der Überzeugung."

Tatsächlich haben es die Bolschewiken nicht auf einen rein geistigen Kampf ankommen lassen, sondern sie haben den Gebrauch der verfassungsmäßigen Freiheit den Anhängern der Religion soviel wie möglich erschwert, den Feinden der Religion soviel wie möglich erleichert. Zunächst zog der Staat allen Kirchenbesitz ein und schob dadurch die Last der Erhaltung kirchlicher Personen und Anstalten einer infolge der antireligiösen Propaganda stetig abnehmenden Anhängerschaft zu, deren Privatvermögen durch die Sozialisierung immer geringer werden mußte. Mit einem Schlage verlor die Staatskirche an die hundert Fabriken, mehrere Hundert Gasthöfe und Miethäuser, fast eine Million Hektar Grundbesitz und über sieben Millionen Goldrubel bares Geld. Dann wurde von jeder Kirchengemeinde für die Benutzung des Gotteshauses und der Priesterwohnung eine hohe Abgabe verlangt. Auch der Priesterberuf als solcher wurde wie alle wirtschaftlich unproduktiven Stände schwer besteuert. In den Städten suchte die boschewistische Wohnungspolitik, die ja zuerst für die Handarbeiter sorgt, allen Priestern den Aufenthalt unmöglich zu machen. Ein ehemaliger russischer Beamter, der Krakauer Jesuit Jan Urban, erzählt im Przegląd Powszechny (Bd. 185 [Krakau 1930] S. 136), der katholische Bischof Śliwowski von Wladiwostok, ein Greis von über achtzig Jahren, sei aus dem Hause vertrieben worden, das er einst selber gebaut hatte. Kurze Zeit habe er gegen hohe Miete in der Stadt gewohnt. Dann sei ihm eröffnet worden, wegen der Wohnungskrise könne ihm in der Stadt überhaupt kein Unterkommen mehr bewilligt werden. Man fuhr ihn in ein Dorf und überließ es ihm, sich dort ein

Obdach zu suchen. An manchen Orten weigern sich die Telephonistinnen, für Priester eine Verbindung herzustellen, und viele Briefträger wollen keine Postsachen für sie übernehmen. Für den Druck von Schriften zur Verteidigung der Religion wäre man auf die verstaatlichten Betriebe angewiesen: die aber lehnen den Druck ab. Die Schulbücher enthalten keinerlei religiöse Texte, und überhaupt darf niemand einer Person unter achtzehn Jahren religiösen Unterricht geben. Die staatlich vorgeschriebene fünftägige Arbeitswoche nimmt keine Rücksicht auf religiöse Ruhetage. Schließlich hat man im April 1929 die Bestimmung der Verfassung, daß „allen Bürgern die Freiheit religiöser und antireligiöser Propaganda" zustehe, so geändert, daß der Text nun lautet, es werde ihnen „die Freiheit religiöser Kulte und antireligiöser Propaganda gewährt". Die angeführten Tatsachen beweisen, daß die religiöse Kultfreiheit sich fast ebenso schwer in die Wirklichkeit übersetzen läßt wie die religiöse Propagandafreiheit.

Erst recht wird man so urteilen, wenn man sich klar macht, wie die Freiheit „antireligiöser Propaganda" ausgenutzt wird. Während religiöse Einflüsse von den Kindern sorgsam ferngehalten werden, beginnt schon die Elementarschule, bald mit groben, bald mit weniger groben Mitteln, die Erziehung zum Atheismus. In der bolschewistischen Monatschrift Nowyj Mir (Moskau 1928, Dezemberheft, S. 227—236) wird als Meisterwerk pädagogischer Kunst das Buch Dnewnik utschitelnitsy von R. Grigoriew dringend „jedem Kulturträger der Sowjetunion" empfohlen. Dieses „Tagebuch einer Lehrerin" enthält neben andern Schilderungen aus dem Schulbetrieb die Geschichte der methodischen Zerstörung des Gottesglaubens in einem religiös erzogenen Knaben (S. 196—201). Der kleine Triphon „glaubt an Gott, hat aber Widerwillen gegen Luxus und weltliche Vergnügen, hält alle Gewalttätigkeit für Sünde, steht gelehrtem Wissen skeptisch gegenüber und verehrt die ‚heiligen' Bücher". Dagegen rechnet sich der kleine Kusj „zu den Kommunisten und ist deshalb innerlich immer bereit, die glühend gehaßte Bourgeoisie zu vernichten". Die Lehrerin beschloß, zwischen den beiden eine Freundschaft zu stiften, damit Triphon zuerst den Kusj liebgewinne und dann, „ohne es zu merken", auch dessen Weltanschauung übernehme. „Ich bemühte mich", schreibt die Lehrerin, „das dem Kusj klar zu machen, und ich sagte auch dem Lew und dem Gorik, sie sollten den Triphon nicht necken und ihn nicht meiden, sondern es wäre gut, wenn sie ihn wie einen ihresgleichen in ihre Kameradschaft aufnähmen und ihn unmerklich ganz zu einem der Ihrigen machten." Zugleich wollte die Lehrerin ihn „zum Zweifel anleiten, zur erfahrungsmäßigen Nachprüfung alles dessen, was man ihm von Kindsbeinen an als ewige Wahrheiten beigebracht hatte". Durch gemeinsame Arbeit an praktischen Aufgaben aus der Naturkunde wurde Triphon immer mehr auf die sinnenfällige Wirklichkeit eingestellt und das Suchen nach natürlichen Erklärungen in ihm geweckt. „Die Begeisterung für die Naturerkenntnis befreite den Knaben von der Achtung vor der Weisheit alter Fabelbücher. Durch die Freundschaft mit jungen und das Zusammentreffen mit alten Kommunisten schwand aus dem Bewußtsein Triphons langsam die Abneigung gegen Leute dieser Art, und allmählich verdorrten auch die Wurzeln des Widerspruches gegen ihre Anschauungen."

Für die antireligiöse Propaganda unter der halbwüchsigen Jugend und den Erwachsenen gibt es eine ganze Reihe von Einrichtungen, die teils vom Staate,

teils vom Atheistenbund unterhalten werden. Der russische Atheistenbund hat ja Vorbilder in andern Ländern Europas und Amerikas, aber nirgendwo kann der Atheismus sich auch nur entfernt so wirksam betätigen wie dank dem Schutze der Regierung in der Sowjetunion. Es bestehen gegen hundert antireligiöse Seminare zur Heranbildung von Propagandisten des Atheismus, und in mehr als zwanzig über das ganze Staatsgebiet verteilten Museen wird alles vereinigt, was die Religion herabwürdigen kann. Von der Universität bis zum Theater und zum Kino, vom wissenschaftlichen Buch bis zum Volkskalender und zur satirischen Zeitschrift kämpft eine nie ruhende und immer stärker werdende Front gegen den Gottesglauben. Wo es den örtlichen „Zellen" des Atheismus gelingt, die Mehrheit einer religiösen Gemeinde für Schließung oder Umwandlung oder Zerstörung des Kultgebäudes zu gewinnen, genehmigt die Sowjetbehörde den Antrag meistens mit größter Bereitwilligkeit, ganz gleich, ob es sich um eine christliche Kirche, ein Kloster, eine Synagoge, eine Moschee oder einen buddhistischen Tempel handelt.

Diese Tatsachen sind im allgemeinen genügend bekannt, aber bei ihrer Wertung zeigt man sich oft in dem Irrtum befangen, als ob die Religionsgemeinschaften keinen andern Grund zur Verfolgung geboten hätten als ihre religiöse Haltung. Man darf nicht vergessen, daß die Bolschewikenherrschaft schon bei ihrem Beginn von der altrussischen Staatskirche feierlich verflucht worden ist, daß Geistliche sich an gegenrevolutionärer Propaganda beteiligt haben, und daß im Jahre 1918 die orthodoxen Bischöfe mit Kirchenstrafen gegen gewisse Begünstiger des Bolschewismus vorgegangen sind. Die Bolschewiken konnten darin um so leichter einen Ausfluß nicht religiöser, sondern politischer und wirtschaftlicher Gegnerschaft sehen, weil sich aus der Mitte der Orthodoxie mehrere sog. „Lebendige Kirchen" bildeten, die den Sowjetstaat anerkannten und sich seinen Gesetzen fügten, ohne daß sie sich damit nach ihrer Ansicht der Preisgabe unabänderlicher Dogmen schuldig gemacht hätten. In dem schon erwähnten Aufsatze des Przegląd Powszechny (S. 131) erzählt P. Urban, daß auch eine Anzahl katholischer Priester, um sich die Weiterarbeit in der Seelsorge zu sichern, eine Erklärung unterschrieben hat, in der jede Tätigkeit der Kirche „zu Gunsten der Bourgeoisie" abgelehnt, die „Religionsfreiheit" des Bolschewikenstaates dankbar angenommen und Beobachtung seiner Gesetze versprochen wurde. Freilich machten die bolschewistischen Forderungen schließlich weder bei den Katholiken noch bei den „Lebendigen Kirchen" vor der durch das Dogma gezogenen Grenze halt. Aber auch da sind politische Gründe nicht auszuschließen. Den meisten katholischen Geistlichen wurde ohne Zweifel der russische Widerwille gegen ihre polnische Abstammung mit zum Verhängnis. Auf den Zusammenhang zwischen der Kirche und bolschewikenfeindlichen Bauerngruppen deutet in einem aus guter Quelle schöpfenden Leitartikel der Berliner „Germania" (Nr. 92, 25. Februar 1930) der Satz: „Im selben Maß, in welchem der private Bauernbesitz durch die Kollektivwirtschaften verdrängt wird, in der Hoffnung, auf diese Weise eine kollektivierte Landwirtschaft zu schaffen, wird auch der Kampf gegen die Kirche gesteigert, weil diese nunmehr als die letzte Organisation erscheint, in welcher sich noch die Gegner der Sowjetunion vereinigen können." Die zweite Tagung des Atheistenbundes im Jahre 1929 hat geradezu erklärt, die religiösen Organisationen seien „politische Agen-

turen und Werkzeuge der dem Proletariat feindlichen Klassen in Rußland und in der internationalen Bourgeoisie".

Es kann also nicht schwer fallen, gegen besonders unbequeme Leiter oder Anhänger religiöser Gemeinschaften vor Gericht politische Anklagen zu erheben. Bei der vorwiegend religionsfeindlichen Gesinnung der Staatsbeamten, bei der schon im zaristischen Rußland berüchtigten Methode politischer Prozeßführung und bei der durch den schroffen Gegensatz zur Wirtschaftsform der gesamten übrigen Welt noch gesteigerten Strenge der Gesetze zur Erhaltung des Bolschewikenstaates darf man sich dann über drakonische Verhängung von Einkerkerung oder Hinrichtung nicht wundern. Ein lehrreiches Beispiel bietet ein Prozeßbericht der Moskauer Staatszeitung „Iswestija" vom 26. Januar 1930. Die Popen Rymarow und Sladkopewtsow hatten sich geweigert, soviel Getreide abzuliefern, wie von der Behörde verlangt worden war. Dafür wurden sie ihres gesamten Besitzes beraubt und ins Gefängnis gesetzt. Der Müller Tschubrin, die Frau des reichen Bauern Schirokow und die Nonne Perschina brachten nun eine Menge von Leuten in Aufruhr, die meistens keine politischen Rechte besaßen. Man zog vor das Gebäude des Dorfsowjets, warf mit Ziegelsteinen nach den Beamten und verlangte die Freilassung der Popen und die Rückgabe ihres Besitzes. Das Bezirksgericht verurteilte beide Popen und den Müller zum Tode durch Erschießen, die Nonne zu sieben Jahren Einzelhaft, die Bauernfrau zu fünf Jahren und einen ebenfalls beteiligten Kleinbauern, weil ihm infolge seiner Unkenntnis des Lesens und Schreibens und seiner vollständigen Abhängigkeit von Großbauern und Popen die Schwere seiner Tat nicht klar sein konnte, zu sechs Monaten Zwangsarbeit.

Sehr erleichtert wird den Atheisten ihre Propaganda durch die seit Jahrhunderten mangelhafte religiöse Durchbildung des russischen Volkes. Infolge der revolutionären Unruhen nach dem Kriege mit Japan wurde eine Besserung der kirchlichen Zustände versucht, aber es war zu spät. Die Revolution des Jahres 1917 stieß auf ein Volk, das großenteils mit der durch rücksichtslose Polizeigewalt zusammengehaltenen Staatskirche unzufrieden war, die Popen meistens geringschätzte und zu Dutzenden von Millionen sich in allerlei mehr oder weniger geheime Sekten sonderbarster Art gespalten hatte oder sich, teils fanatisch, teils gleichgültig, zu irgend einem System europäischer oder asiatischer Freidenker bekannte. Gewiß nahmen äußere Formen der Frömmigkeit auch im weltlichen Leben noch einen sehr breiten Raum ein. Der ehemalige Justizkommissar Steinberg, der als Vertreter der sog. Linken Sozialrevolutionäre in der Verfassunggebenden Versammlung saß, erzählt in seinem fesselnden Buche „Als ich Volkskommissar war" (München 1929, R. Piper, S. 49), während man ihn, den Juden, zum Abgeordneten gewählt habe, hätten in seinem Wahlkreis die Klosterglocken geläutet, und die Bauern hätten bei Abgabe der Wahlzettel das Kreuzzeichen gemacht. Wer das russische Sektenwesen nicht aus unmittelbaren Quellen kennt, wird in dem Werke Fülöp-Millers über Rasputin (Der heilige Teufel, Zürich 1927, Grethlein) vielleicht mit Staunen sehen, bis zu welchem Grade sich in allen Schichten des Volkes, den höchsten Adel nicht ausgenommen, religiöse Gefühle mit grober Ausschweifung und völlig kritikloser Wundergläubigkeit verbinden konnten. Der Durchschnitts-

russe hatte zu wenig gelernt, sich von seinem Glauben, wie die Bibel es doch will, Rechenschaft zu geben. Die einseitig urteilende Verteidigungsschrift „Anastasia, ein Frauenschicksal als Spiegel der Weltkatastrophe" (Zürich 1928, Grethlein), durch die eine Zeit lang Harriet von Rathlef-Keilmann starkes Aufsehen um eine rätselhafte Kranke erregt hat, läßt die Großfürstin Olga (S. 112f.) die für die russische Religiosität durchaus charakteristischen Worte sprechen: „Mit meinem Verstande kann ich es nicht fassen, daß es Anastasia sein könnte, doch mein Herz sagt mir, daß sie es ist. Und da ich in einer Religion aufgewachsen bin, die mich lehrt, dem Herzen mehr zu folgen als dem Verstande, kann ich dieses unglückliche Kind nicht verlassen."

Wo der religiöse Glaube auf so beweglichem Boden ruht, bedarf der Atheismus offenbar keiner nennenswerten geistigen Anstrengung, um ihn zu erschüttern. Die abgebrauchtesten Späße genügen den Bolschewiken immer wieder für die Straßenumzüge und Volksversammlungen, in denen Jahwe, Christus und Allah gleich lächerlich dargestellt und mit demselben Gejohle verspottet werden wie Buddha oder Isis. Das Hauptblatt des Atheistenbundes, der „Besboschnik", arbeitet mit den blödesten und rohesten Karikaturen. Selbst der vom Staatsverlag herausgegebene Abreißkalender, der in Hunderttausenden von Exemplaren das werktätige Volk über staatsbürgerliche Fragen der verschiedensten Art natürlich nicht unparteiisch, aber im ganzen doch ernsthaft aufklärt, ist an den verhältnismäßig wenigen Stellen, wo er die Religion bekämpft, haarsträubend oberflächlich. Das Blatt vom 7. Januar 1930 bringt z. B. nach einem Ausspruch Lenins über den Sozialismus und einer Erzählung von einer Mauerinschrift in einem nordrussischen Wirtshaus auf dem noch übrigen Drittel der Seite folgenden Artikel: „Christus hat nie gelebt. Die Geschichte, die Wissenschaft von unserer Vergangenheit, kennt überhaupt keine glaubwürdigen Nachrichten über Christus. Das Studium der Evangelien zeigt, daß sie durchweg aus Widersprüchen, Lügen, Abweichungen von der geschichtlichen Wahrheit, Erdichtungen und Entstellungen der Tatsachen bestehen. Keiner Zeile der Evangelien darf man glauben, da sie alle nur Legenden und Märchen enthalten. Die Erzählungen von den Wundern Christi sind aus altorientalischen und biblischen Sagen entlehnt."

Und wie hier dem kritiklosen Volke ohne Wimperzucken als wissenschaftliches Ergebnis eine Darstellung geboten wird, die bekanntlich auch von der außerkirchlichen Wissenschaft durchaus abgelehnt werden würde, macht das Kalenderblatt vom 26. Dezember 1929 womöglich noch verblüffender klar, „wie die Bauern aufhörten, an Gott zu glauben". Da erzählt ein Arbeiter: „Es war in Petersburg, im Smolny-Institut. Bauern waren von weither zu Fuß gekommen, um mit Lenin wegen der Landfrage zu sprechen. Drei alte Grauköpfe. Sie legten Lenin alles vor, gaben ihm ihre Erklärungen und wollten schon fortgehen. Aber auf der Schwelle blieben sie verlegen stehen. ‚Habt ihr noch etwas, Genossen?' fragte Lenin. ‚Sprecht frei, was macht ihr Umstände?' Sie wollten etwas fragen. Nur zögernd und scheu fing einer an, ‚Du bist gut gegen uns, das sehen wir. Aber wie stehst du — — ja, du bist ganz der Unsere. Nur sagt man, daß du nicht an Gott glaubst und niemals betest. Ist das wahr?' Lenin lächelte und antwortete: ‚Jawohl, ich glaube nicht an Gott, und ich verliere meine kostbare Zeit nicht mit Popengebet.

Setzt euch, dann will ich euch erklären, weshalb'. Lenin nötigte die Alten auf ihre Plätze, schloß die Türe, damit niemand das Gespräch störe, rückte nahe an die Bauern heran und begann zu sprechen. Nach anderthalb Stunden, nicht eher, gingen die Bauern von Lenin fort. Es war, als hätten sie sich verwandelt. Auf den Gesichtern leuchtete etwas wie ein neuer Gedanke. ‚Ja', sagte einer, ‚man hat uns schlau mit Gott betrogen, aber jetzt Feierabend! Schluß!' Und ein anderer sagte: ‚Es ist, wie wenn uns eine Binde von den Augen gefallen wäre. Wenn wir nach Hause kommen, jagen wir die Popen mitsamt ihren heiligen Bildern zum Teufel. Ha, man hat das Volk zum besten gehalten!'"

Derartige Albernheiten würden für die atheistische Propaganda wenig geeignet sein, wenn die herrschenden Klassen des alten Rußlands mit dem Eifer für allgemeine Volksbildung gesorgt hätten, wie es jetzt die Bolschewiken tun. Und nach dem bisherigen Vorgang der Sowjetregierung auf wirtschaftlichem und wissenschaftlichem Gebiete läßt sich wohl kaum bezweifeln, daß sie auch in der praktischen Religionspolitik bedeutende Abstriche von der kommunistischen Theorie hätten machen müssen, wenn die Führer und Anhänger der Religionsgesellschaften durchweg auf der durch die Zeitverhältnisse längst geforderten geistigen und sittlichen Höhe gestanden und sich bereit gezeigt hätten, den Ausbau der neuen Staatsordnung soweit zu unterstützen, wie die religiöse Überzeugung es nur irgend zuließ. Ernsthafte Veröffentlichungen über die Sowjetpolitik scheinen zu beweisen, daß namentlich in den Jahren, wo die Bolschewiken sich noch sehr um die staatliche Anerkennung des Auslandes bemühen mußten, die Unterhändler aufseiten der Religionsgesellschaften nicht immer glücklich gewählt worden sind. Wie die Dinge sich jetzt entwickelt haben, sieht der Bolschewismus in dem Verhalten der Religionsgemeinschaften nur eine Bestätigung seiner Theorie von dem unversöhnlichen Gegensatz zwischen Volksglück und Gottesglauben.

Denn den Atheismus, der ja in irgend einer Form immer die letzte Zuspitzung der wenigen schrankenlos revolutionären Theorien gewesen ist, die wir aus der Geschichte kennen, haben die führenden Bolschewiken vom ursprünglichen Marxismus als unerläßliche Voraussetzung für ein wahrhaft glückliches Menschendasein bewußt übernommen. Sie gehen alle von dem Gedanken aus, ein Mensch, der an Gott glaube, habe den Schwerpunkt seines Lebens außerhalb dieser irdischen Wirklichkeit, könne sich also nicht mit voller Kraft der Besserung irdischer Lebensbedingungen widmen. Wie oft hat man aus der Abhandlung Lenins „Sozialismus und Religion" die Worte wiederholt: „Die Religion ist Opium für das Volk, ist geistiger Branntwein, der die Sklaven des Kapitalismus berauschen soll, damit sie ihre Menschenwürde und ihr Verlangen nach anständigen Lebensverhältnissen in den Staub treten!" Ein modern geschulter Arbeiter, heißt es an derselben Stelle, überlasse den Himmel den Pfaffen und der frömmelnden Bourgeoisie und mache sich dafür die Erde wohnlicher. Fülöp-Miller führt in seinem Buche über den Bolschewismus (102 f.) eine längere Stelle aus einem Briefe Lenins an seinen Freund Maxim Gorkij an, der die Religion zwar ebenfalls bekämpft, aber doch einmal gesagt hatte, daß im Menschen ein elementarer Drang stecke, sich irgendwie einen „Gott" zu schaffen. Lenin erklärte diese Äußerung für einen Verrat

am sozialistischen Programm und schrieb empört: „Jeder Mensch, der sich mit der Konstruktion eines Gottes beschäftigt oder eine solche auch nur zuläßt, bespeit sich auf die übelste Art, denn er beschäftigt sich, anstatt mit Tätigkeit, mit Selbstbetrachtung und Selbstbespiegelung und sucht hierbei seine unsaubersten, stupidesten und am meisten knechtischen Züge oder Züglein zu vergöttern." Gerade mit „der Idee eines rein geistigen, erst zu schaffenden Gottes" mache man das Proletariat „auf das eifrigste stumpfsinnig".

Daß der Gottesgedanke für den überzeugten Kommunisten zweckwidrig sei, ist nach Lenin der bei weitem stärkste Einwand gegen die Religion; die Wahrheitsfrage, ob es einen Gott gibt oder nicht, hat daneben nur geringe Bedeutung. Sie wird mehr umgangen als gelöst, indem Gott ohne weiteres bloß als veraltetes Ergebnis der Nützlichkeitsberechnung früherer Ausbeuterklassen gilt. Die Ethik des Bolschewismus fordert überhaupt, daß ohne Rücksicht auf Wahrheit und Unwahrheit alles dem proletarischen Klassenkampfe untergeordnet werde. Bei Fülöp-Miller finden sich (442 ff.) wörtlich abgedruckte Äußerungen boschewistischer Führer, die das unwiderleglich beweisen. Lenin sagte z. B. in einer Rede an die Jugend: „Unserer Meinung nach ist die Ethik ganz und gar den Interessen des Klassenkampfes untergeordnet. Sittlich ist alles, was der Vernichtung der alten ausbeuterischen Gesellschaft und der Vereinigung des Proletariats förderlich ist. Unsere Sittlichkeit besteht also allein in der geschlossenen Disziplin und dem bewußten Kampf gegen die Ausbeuter. An ewige Leitsätze der Moral glauben wir nicht, und wir werden diesen Betrug entlarven." Und Preobraschenskij, ein Schüler Lenins, macht in seiner Schrift über Klassenmoral die Anwendung auf die Lüge. „Im Kampfe einer ausgebeuteten Klasse gegen ihre Feinde", sagt er, „sind Lüge und Betrug oft sehr wichtige Waffen. Die ganze unterirdische Arbeit revolutionärer Organisationen beruht ja auf der Überlistung der Staatsgewalt. Für den Arbeiterstaat, der auf allen Seiten von feindlichen kapitalistischen Ländern umgeben ist, kann die Lüge in der äußern Politik sehr notwendig und nützlich sein. Daher verhält sich die Arbeiterklasse und die kommunistische Partei zu der offenen Anerkennung des Rechtes auf die Lüge durchaus anders als die westeuropäischen Sozialisten, jene gottesfürchtigen Kleinbürger, die von den Vertretern des Kapitals systematisch betrogen und zum Narren gehalten werden. Aber die Lüge wird zur schändlichsten Gewohnheit im gesellschaftlichen Leben, wenn sie nicht für die Interessen des Klassenkampfes erforderlich ist, denn sie zersetzt dann die Arbeiterklasse selbst."

Fülöp-Miller ist in seinem Bolschewismusbuch (445 f.) noch der Ansicht, diese Lehre von der Heiligung an sich verwerflicher Mittel, z. B. der Lüge, durch den Zweck hätten die Bolschewiken, wahrscheinlich auf dem Umweg über Bakunin, den Begründer des Anarchismus, aus der Jesuitenmoral entlehnt. Als aber Fülöp-Miller für sein Buch „Macht und Geheimnis der Jesuiten" (Zürich 1929, Grethlein) sich etwas mehr um die Kenntnis der jesuitischen Moralbücher bemüht hatte, schrieb er (175) ohne Umschweife, es sei „unrichtig, zu behaupten, die Gesellschaft Jesu habe die Lehre von der moralischen Bedeutsamkeit der Zweckbestimmung in den Satz umgeprägt, daß der Zweck die Mittel heilige". Diese „berühmte Maxime" stamme „nicht von den Jesuiten, sondern von Machiavelli", und wenn sich bei jesuitischen Kasuisten die Lehre

finde, „wem der Zweck erlaubt sei, dem müßten auch die nötigen Mittel gestattet sein", so werde „stets die Einschränkung hinzugefügt, daß ein schlechtes Mittel immer verwerflich bleibe". In einer Hinsicht hat Fülöp-Miller hier allerdings eine wesentliche Parallele zwischen Ignatius von Loyola und Lenin richtig gesehen: beide beurteilen mit strengster Logik alles im Lichte ihres höchsten Lebenszweckes und stellen in seinen Dienst ausnahmslos alle Mittel, die zu seiner Verwirklichung geeignet sind. Dem hl. Ignatius ist höchster Lebenszweck die Ehre Gottes, also muß er selbstverständlich alle sittlich schlechten Mittel verwerfen, da ihr Gebrauch Gott nicht ehren, sondern verunehren würde. Für Lenin ist oberster Lebenszweck das irdische Glück der Menschheit, also verwirft er selbstverständlich jede religiöse Gesinnung und jedes unwandelbare Sittengesetz, weil nach seiner Ansicht durch beides die Erreichung seines Ideales behindert würde. Beide Führer haben Ziele von ungeheuerer Werbekraft aufgerichtet, und niemand wird den Bolschewismus verstehen, wenn er den begeisternden Schwung dieses Massenkampfes nicht nachzufühlen vermag.

Oswald Garrison Villard, der Herausgeber der alten nordamerikanischen Wochenschrift „The Nation", hat das auf einer mehrwöchigen Reise durch Rußland immer wieder empfunden. In einem der Artikel, in denen er in seiner Wochenschrift über die Bolschewiken berichtet, schreibt er (11. Dezember 1929, 713): „Sie sind erfüllt davon, daß sie nicht nur die Hüter des neuen Rußlands sind, sondern daß in ihrer Hand die Zukunft der Menschheit liegt. Nun ist es doch eine sehr ernste Sache, einem ganzen Volke den Glauben einzuflößen, es sei zum Propheten der Erlösung des Menschengeschlechtes geworden, und ihm einen Gedanken zu geben, für den es sich entflammt und nötigenfalls auch stirbt. Es mag wohl sein, daß dieser Glaube die Bolschewiken zum Erfolge führt." Und an derselben Stelle (714) erzählt Villard, er habe durch Vermittlung seines ständigen Moskauer Vertreters einen russischen Agenten kennen gelernt, der oft in Berlin, Brüssel, Paris und London zu tun habe. Der habe ihm gesagt, wenn er in diesen Städten Landsleute getroffen habe, die gerade aus Rußland gekommen seien, hätten sie sich meistens gefreut, nach der spartanischen Strenge des Lebens im Bolschewikenstaat wieder einmal bessere Nahrung und Kleidung zu haben. Aber schon nach einem Monat seien sie der stumpfen und „materialistischen" Gesellschaft in den Restaurants überdrüssig geworden und froh gewesen, bald wieder in die russische Armut zurückzukehren, wo man doch wenigstens für ein großes Ideal arbeite.

Das ist weder bloßes Gerede noch eine seltene Ausnahme. Unter den härtesten Entbehrungen haben die „roten" Soldaten von 1918 bis 1920 gegen ihre vom Ausland unterstützten „weißen" Gegner gekämpft. Ihre Funksprüche riefen vergebens das Weltproletariat zur allgemeinen Revolution auf, ihre Schwerverwundeten mußten sich ohne Betäubungsmittel zerschneiden und zersägen lassen, aber das rote Heer hielt aus, bis der Sieg errungen war. Auch heute sind die Bolschewiken sich bewußt, daß ihr Weg auf Jahre hinaus nicht leicht sein wird. Oft finde ich das in ihren russischen Veröffentlichungen auch dem einfachen Manne gesagt. Sogar am Gedenktag der Ersten Internationale begann im Arbeiterkalender für 1929 das Festlied mit den Worten: „Uns bricht nicht die Not, uns beugt nicht das Unglück, über uns hat Schicksals-

laune nicht Macht!" In Ostasien, wo der Bolschewismus in vielem als wesensfremd empfunden wird, habe ich dennoch die Begeisterung der Jugend aufflammen sehen, wenn von dem durch Rußland begonnenen „Befreiungskampfe der Menschheit" gesprochen wurde. Einmal hatte ich eine Unterredung mit der geschiedenen Frau eines russischen Bolschewikenführers. Sie war aus ihrem adeligen Elternhaus in Westeuropa dem Mann ihrer Neigung nach Moskau gefolgt, hatte sich mit ihrem innigen Gottesglauben in der gottlosen Umgebung nicht heimisch gefühlt und schon bald die staatlich geschlossene Ehe staatlich wieder trennen lassen. Aber noch stand sie unter dem Zauber der Worte, die sie so oft von ihren bolschewistischen Bekannten gehört hatte: „Du hast nicht das Recht auf ein ruhiges Leben, solange es Millionen deiner Mitmenschen so schlecht geht." Das ist die aus allem Schmutz und aller Roheit immer wieder aufleuchtende Macht des bolschewistischen Gedankens. Es ist derselbe Gedanke, der den greisen Tolstoj von Haus und Hof vertrieben hat, und den er, wie man jetzt aus der durch die Moskauer Staatsbibliothek veröffentlichten Sammlung der damaligen Telegramme von und nach Astapowo sieht, mit letzter Anstrengung vor dem Tode seinen sich über ihn neigenden Töchtern Tatiana und Alexandra in der Stille der Mitternacht zugeflüstert hat: „In der Welt leiden Millionen und ihr kümmert euch bloß um mich!"

Natürlich wird die Verwirklichung eines Erdenglückes ohne Gott und gegen Gott vom Durchschnitt der Bolschewiken ebensowenig in idealer Reinheit angestrebt, wie der gottgläubige Teil der Menschheit sich durchweg ehrlich bemüht, ein Erdenglück aller mit Gott und in Gott zu verwirklichen. Dieses Versagen der Gottgläubigen ist ohne Zweifel Mitursache der bolschewistischen Gottlosigkeit. Denn obgleich es wahr ist, daß der Gottesglaube für alles Erdenleid einen Ausgleich bietet, der jenseits dieser Erde liegt, so ist es doch nicht minder wahr, daß der Gedanke gemeinsamer Gotteskindschaft an und für sich dazu antreibt, das Leid der Mitmenschen schon auf dieser Erde soweit zu lindern, wie es sich durch menschliche Kraft überhaupt lindern läßt. Eigentlich wäre es also die Aufgabe der Gottgläubigen gewesen, auf Erden solche Zustände zu schaffen, daß niemand sich hätte Hoffnung machen können, ohne Gottesglauben werde es noch besser gehen. Steht denn nicht im Evangelium (Luk. 3, 11): „Wer zwei Röcke hat, gebe einen dem, der keinen hat, ebenso mache es, wer Speise hat?" Und wird nicht Christus im Gerichte sagen (Matth. 25, 45): „Was ihr einem von diesen Geringsten vorenthalten habt, das habt ihr auch mir vorenthalten?" Man mag noch soviel mit der menschlichen Schwäche entschuldigen, die ja im allgemeinen das Ideal nirgends erreicht, jedenfalls ist unbestreitbar, daß die Unterschiede zwischen Reichtum und Armut in der heutigen Gesellschaftsordnung viel größer sind, als sie vernünftigerweise sein sollten, und daß diese Ungleichheit für die Armen eine um so stärkere Versuchung zur Empörung ist, als nach dem Zeugnis der Geschichte die Reichen im ganzen genommen solange ihre Vorherrschaft auf jede mögliche Weise verteidigt haben, bis sie zum Verzicht gezwungen wurden. Wer also gegen die russische Religionsverfolgung Einspruch erhebt, macht es sich wahrlich zu leicht, wenn er sich mit Gebet, mit Trauer, mit Entrüstung begnügt, sich aber nicht, so gut er nur kann, für den Umbau einer Gesellschaft einsetzt, die insofern dem Willen Gottes widerspricht, als sie nach den Worten des

Kardinals Gasparri in seinem Schreiben vom 9. November 1929 an die katholischen Arbeitervereine Deutschlands „so viele dazu geführt hat, das herrschende Wirtschaftssystem ausschließlich zum persönlichen Vorteil und zum Schaden der andern auszubeuten". Das unter dem Druck der Not langsam wachsende Verständnis für soziale Zusammenarbeit aller Völker und aller Volksklassen zu gemeinsamem Wohle läßt wenigstens einen Schimmer der Hoffnung aufleuchten, daß die Versöhnung der unerträglich gewordenen Gegensätze schließlich doch noch durch friedliche Vereinbarung gelingen werde. Wenn sich aber die Besitzenden weiter sträuben wollen, freiwillig die dazu nötigen Opfer zu bringen, dann mögen sie an das Schicksal ihrer russischen Standesgenossen denken, von denen ich mehr als einmal das Bekenntnis des Schächers am Kreuze gehört habe: „Wir büßen, was wir gefehlt haben" (Luk. 23, 41).

Damit ist der bolschewistischen Religionsverfolgung weder irgend welche Berechtigung zugesprochen, noch der schließliche Erfolg vorausgesagt. Bisher ist es noch in keinem Lande gelungen, den Atheismus populär zu machen. Selbst ein so mächtiges System wie der Buddhismus, das theoretisch die begriffliche Erkennbarkeit eines Gottes vollkommen ausschließt, und dessen gelehrte Vertreter noch heute durchaus leugnen, daß es etwas Göttliches gebe, zu dem man beten könne, ist im Laufe seiner riesenhaften Verbreitung über Asien einer wie von selber einsetzenden Umwandlung erlegen, die seine Anhänger, die meisten Bonzen eingeschlossen, zu Götterverehrern machte. Gewöhnlich fühlen die Menschen sich schon durch die zahllosen Nöte des Lebens unwiderstehlich gedrängt, zu einem höheren Wesen ihre Zuflucht zu nehmen. Trotz der gewaltsamen Propaganda für den Atheismus hat sich das auch in Rußland bestätigt. Aus den Berichten Arthur Feilers über seine russische Studienreise (Das Experiment des Bolschewismus, Frankfurt 1929) erschien am 6. Oktober 1929 in der „Frankfurter Zeitung" ein Vordruck über die religiöse Lage. Da erfuhr man, daß religiöse Sekten noch immer üppig weiterwachsen, daß die Frauen eines Dorfes mehrmals einen atheistischen Agitator solange im Sowjethause eingeschlossen hielten, bis die Behörde versprach, die Kirche des Ortes bestehen zu lassen, daß unter der mohammedanischen Bevölkerung von Georgien und Aserbeidschan Aufstände ausbrachen, als man die religiösen Feiern zu stören versuchte. Die ungeheure Ausdehnung des Gebietes der Sowjetunion und die jahrhundertlange Gewohnheit des Volkes, sein wahres Gesicht vor einer bestechlichen und tyrannischen Beamtenschaft zu verbergen, machen es auch den Spürhunden des Bolschewismus unmöglich, all die Herde des religiösen Lebens zu entdecken, die im geheimen weiterglühen. Es gelingt nicht einmal, die staatlichen Betriebe von heimlichen Anhängern der Religion zu säubern. Die sog. eurasische Auffassung Rußlands, nach der im russischen Volke noch sehr viel Asiatisches und Vorchristliches steckt, wird durch die auffallende Tatsache bestätigt, daß in manchen Gegenden die Unterdrückung der Kirchen zur Neubelebung altheidnischer Religionsformen geführt hat. „In vielen Distrikten des Reiches", schreibt Fülöp-Miller (Geist und Gesicht des Bolschewismus 296), „werden jetzt wieder heidnische Opferfeste veranstaltet, Stiere und Widder geschlachtet, wobei man das Fleisch in besondern Kesseln kocht und unter eigenartigem Zeremoniell verzehrt." Massenübergang zu heidnischen Kulten wird namentlich aus dem Gebiete von Kasan berichtet.

Sogar die Jugend, die durch die bolschewistische Parteischule gegangen ist, will der Religion bei weitem nicht immer so völlig entsagen, wie die Führer es erwarten. Die Moskauer Iswestija vom 24. Dezember 1929 klagen, daß in der Hauptstadt selber die „Zellen" der kommunistischen Jugend sich gegen die atheistische Propaganda gleichgültig zeigten, daß ferner manche Gewerkschaften das ganze Jahr keinen einzigen Beschluß zur Durchführung dieser Propaganda gefaßt hätten, und daß weniger als ein Prozent der Zirkel in den Moskauer Arbeiterklubs antireligiös sei. Je länger die Bolschewiken in niedern und höhern Schulen mit dem bisherigen Eifer an der Volksbildung arbeiten, desto größer wird die Zahl der Menschen werden, die auch über Weltanschauungsfragen selber nachdenken. Dann aber kann es nicht ausbleiben, daß die unwissenschaftliche Propaganda der Atheisten immer klarer durchschaut und die Alleingeltung des Atheismus abgelehnt wird. Mit der gesteigerten Fähigkeit eigenen Urteils wächst unaufhaltsam das Verlangen nach geistiger Freiheit, die Forderung des Rechts, der eigenen Überzeugung auch dann Ausdruck zu geben, wenn sie nicht atheistisch ist.

Bekanntlich sind die Bolschewiken durch schmerzliche Erfahrungen belehrt worden, daß ihr Meister Karl Marx doch recht hatte, als er davor warnte, bei der Einführung des Kommunismus, zumal in einem noch wenig industrialisierten Lande, die Übergangsstufen zwischen kapitalistischer und sozialistischer Wirtschaftsform radikal zu überspringen. Lenin mußte im Jahre 1921 die übereilte Sozialisierung auf die sog. „Nep" zurückschrauben, die der Privatwirtschaft im wesentlichen nur die Großindustrie und den Außenhandel entzog. Stalin versuchte seit dem Herbste des Jahres 1928 die Sozialisierung von neuem zu beschleunigen, sah sich aber schon in den ersten Märztagen des Jahres 1930 gezwungen, in einem höhnischen Artikel der „Prawda" die „Rrrewolutsionnostj", die „revolutionäre Gesinnung mit drei R" der Dummköpfe zu verurteilen, die mit der Wegnahme von Kirchenglocken prunken, aber nicht begreifen, daß die Sozialisierung der Landwirtschaft stufenweise auszuführen ist, und daß man dem Bauern selbstverständlich sein Haus, seinen Gemüsegarten, etwas Federvieh und ein paar Milchkühe lassen muß. Mitte März, wo dieser Aufsatz geschrieben wird, bestätigt das Exekutivkomitee der Sowjetunion die Weisung Stalins durch den Befehl, auf dem Lande sowohl die Enteignung wie die atheistische Propaganda so durchzuführen, daß die Gefühle der Mehrheit des Volkes nicht zu stark verletzt werden. Auch die Bolschewiken wissen also nun, daß sie den Menschen nicht zur Maschine machen können, sondern daß sogar ihre drakonische Diktatur bei Regierenden und Regierten mit allen Verwicklungen, allen Strebungen und Hemmungen menschlichen Seelenlebens zu rechnen hat. Was auf dem wirtschaftlichen Gebiete an psychologischen Widerständen gescheitert ist, wird in einer so innerlichen, mit staatlichen Machtmitteln so schwer zu erfassenden Sache, wie es der religiöse Glaube ist, gegenüber einer bunt gemischten Völkermasse von 150 Millionen noch weniger gelingen.

Die Bolschewiken brauchen nicht zu fürchten, daß die Staaten des Auslandes mit Gewaltmitteln zu Gunsten der verfolgten Religion einschreiten werden. Nichts spricht dafür, daß irgend eine Regierung dieses Entschlusses fähig wäre, oder daß sie ihn gar bei ihrer Volksvertretung durchsetzen könnte. Und in Ruß-

land würden weder die Bolschewiken noch ihre Gegner dem fremden Eindringling selbstlose Absichten zutrauen, sondern alle würden helfen, daß er in der Unermeßlichkeit der russischen Erde zu Grunde ginge. Aber die Bolschewiken verlieren durch ihren unterschiedslosen Kampf gegen die Religion das Wohlwollen der Welt, das ihnen doch für ihre Wirtschaftspläne sehr zustatten käme. Einerseits braucht Rußland dringend ausländisches Kapital zur Vollendung seiner Industrialisierung, anderseits wissen die ausländischen Kapitalisten, die jetzt durch Investierungen und Lieferungen an Rußland verdienen, ganz genau, daß ein durchindustrialisiertes Rußland, weil es voraussichtlich mindestens um ein Drittel billiger arbeiten kann, ihnen ein furchtbarer Konkurrent auf dem Weltmarkte sein wird. Rußland muß also wünschen, die Befürchtungen des Auslandes zu zerstreuen, um sich die Geschäftsfreudigkeit der Geldgeber erhalten zu können. Diesem Zwecke aber ist es wenig dienlich, die in Rußland lebenden fremden Diplomaten, Zeitungsberichterstatter, Kaufleute und Techniker, die doch fast alle, aus Religion oder aus Liberalismus, die Gewissensfreiheit als eine elementare Kulturforderung ansehen, täglich zu Zeugen der Verhöhnung und Knechtung jedes religiösen Glaubens zu machen und sie dadurch in ihren heiligsten Gefühlen zu kränken. Und wie die Bolschewiken auf die Propaganda für eine atheistische Weltrevolution nicht verzichten und durch ihre Sendlinge überall dafür arbeiten, so dürfen sie nicht erwarten, daß es jemals an frommen und mutigen Verteidigern der Rechte Gottes fehlen wird, die sich durch keine Mühen und Gefahren davon abhalten lassen, in Stadt und Land, wo noch unter Schrecken der Glaube lebt, den gequälten Seelen zu helfen.

Jakob Overmans S. J.

Von San Sebastián nach Salamanca

Es soll hier nicht eine mehr oder minder romantische Abwandlung des Liedes „Fern im Süd das schöne Spanien“ gegeben werden; auch nicht eine Sammlung anspruchsvoller Urteile über „spanische Kultur“, wie man sie zuweilen von geschichts- oder kulturphilosophischer Höhe ergehen hört. Es sind einfache Reiseeindrücke, die mit offener Seele aufgenommen wurden.

Das Wort Spanien weckt heute vielfach die undeutliche Vorstellung einer eigenartigen Größe des europäischen Gesamtlebens, die man nicht übergehen sollte, die man aber nicht so leicht fassen kann. In der Tat taucht immer wieder das Antlitz spanischer Geschichte und spanischen Schicksals fragend auf, wenn man den Entwicklungsweg der abendländischen Völker überblickt oder den geschichtlichen Weg der christlichen Religion. Aber auch wer die Zukunft Europas aus den Tiefenkräften der Gegenwart deuten möchte, darf Spanien nicht übersehen. Doch das sind schon weittragende allgemeine Gedanken, die ihren Wert nur haben, wenn sie sich aus lebensvollen Einzelerkenntnissen ablösen.

So war ich denn hoher Erwartungen voll, als ich in den letzten Augusttagen bei Irun über die Bidassoa, den spanischen Grenzfluß, fuhr. Es sollten nun Wochen immer neuen Schauens, Sinnens, Verkostens kommen, aber auch Wochen ungewohnter Anstrengungen. Es ist noch Sommer; die Zeitung meldet aus Sevilla, dem Südpunkt meiner Fahrt, 45° C im Schatten — und schließlich, jede Reise hat ihre Fährnisse und Ungewißheiten. Und eindringlicher als sonst wohl sprechen zu mir die herzlichen Gebete des Itinerariums, des altehrwürdigen kirchlichen Reisegebetes: „Sei uns, o Herr, im Aufbruch segnendes Geleit, auf dem Wege Trost, im Sonnenbrand Schattenkühle, in Regen und Kälte schützendes Dach, bei Müdigkeit das Gefährt, bei Widrigkeit obsiegende Kraft, bei schlüpfrigem Pfad der Stab, bei Schiffbruch rettender Hafen, damit wir unter Deiner Führung glücklich zum Ziel der Fahrt gelangen, und endlich heil zur Heimat zurückkehren.“

Es ist eine ehrwürdige Völkerstraße, dieser schmale Durchgang zwischen Pyrenäen und Meer. Der eigenartige Stamm der Basken sitzt hier noch als Zeuge immerwährenden Völkerflutens. Demgegenüber nehmen sich die vielfachen Erinnerungen an die endlosen Kämpfe Spaniens und Frankreichs um dieses Grenzland „Navarra“ zunächst etwas kümmerlich aus. Dennoch wirkte auch in dem Ringen zwischen Karl V. und Franz I. ein weltgeschichtlicher Vorgang: der Kampf um die Vorherrschaft Spaniens oder Frankreichs im Europa des 16. Jahrhunderts, und man weiß, wie verhängnisvoll es für Deutschlands religiöse und politische Zukunft wurde, daß der Kaiser sich immer wieder durch Frankreich gelähmt sah. So schaut einem hier auf fremdem Boden gleich deutsches Schicksal entgegen.

San Sebastián ist die erste spanische Stadt auf meiner Fahrt. Nicht umsonst wurde sie zu einem der berühmten Weltbäder. Wenn am Abend zur Flutzeit das offene Meer sich schäumend gegen die Urumeabrücke herandrängt und sein Brausen gebieterisch den Stadtlärm auf den Paseos übertönt, oder wenn man vom Monte Igueldo den einzigartigen Blick auf die Concha ge-

nießt, die muschelförmige Meeresbucht, um die sich die Stadt schmiegt, dann versteht man den Stolz der Einwohner auf das schöne San Sebastián. Aber mir ist es zu sehr Allerweltstadt. Ich fahre morgen ins Land der Basken, nach Loyola.

Eine morgendliche Fahrt in die Berge. Es weckt doch solch ein Aufstieg zu den lockenden Höhen immer in der Seele ein sehr schlichtes, aber auch sehr tiefes Erlebnis. Es dehnen sich auch innerlich Weiten, es erheben sich Höhen, es ist, als wollten sich Schwingen entfalten aus uralter Sehnsucht zu heiligen Fernen. Mich machte es recht froh, daß so der Gang nach Loyola war. Frische Morgenluft, grüne Hänge, rauschende Bäche und ein tapferes, arbeitsames, unternehmungstüchtiges Völklein. Das also ist die Welt des Ignatius. Aus ihr wuchs er hervor, sie webt demnach auch in seinem geistigen Werk. Und ich mußte an die sehr geistreich sich gebende Darstellung des Heiligen von E. Gothein denken, der — natürlich — mit „verstehender Psychologie" arbeitet und uns aus dem starren, sonnverbrannten Spanien, ja aus geheimen arabischen Einflüssen den Schöpfer der „Exerzitien" verstehen lehren möchte; aber auch an die köstliche Abfertigung derartiger Gelehrtenurteile in dem gehaltvollen Buche H. Böhmers, des protestantischen Kirchenhistorikers, über Ignatius von Loyola. Böhmer zog es eben vor, das Land des Heiligen aufzusuchen, und er fand alles, Land und Leute, so ganz anders als das übrige Spanien, zumal als das Spanien in der üblichen Stilisierung.

Es hatte sich mir ein lieber Begleiter angeschlossen, ein Kind des Landes, der als Seelsorger da irgend ein Bergdorf betreut. So wußte er mir manches zu deuten, was man als Fremder sonst nicht beachtet: das schwere Ringen der Bergbauern mit der schönen, aber ach so kargen Natur, den schlicht ernsten und tief religiösen Sinn, die zähe Beharrlichkeit im Werk und im Bewahren des überkommenen Erbes, aber auch den kühnen Wagemut, der vor allem auf dem nahen Meere sich sein Feld suchte — sind es doch Basken vor allen gewesen, die in der Zeit der großen Entdeckungsfahrten die spanischen Schiffe führten.

Unter anregendem Gespräch zogen wir in Azpeitia ein, die kleine Hauptstadt von Guipuzcoa, einst der Pfarrort für den Edelsitz Loyola. In den engen, winkligen Straßen sitzen Kinder und Frauen vor den Häusern und verfertigen die in ganz Spanien berühmten baskischen Schuhe aus Hanfgeflecht. So war es wohl schon zu den Zeiten, da der junge Edelknabe Iñigo vom Kastell her durch diese Gassen ging. Im Hintergrunde steht die alte Pfarrkirche; da wurde Iñigo getauft. Nicht weit entfernt das Spital, das der Rittersmann von ehedem zur Wohnung nahm, als er, 13 Jahre nach seinem geheimnisvollen Ausritt aus dem Schlosse, auf einige Zeit in die Heimat wiederkehrte, nunmehr aber als der freiwillig Arme, als der Ritter Christi. Es muß doch für die Leute von Azpeitia ein ergreifendes Schauspiel gewesen sein, als sie den stolzen Mann so wiederkehren sahen. Sicher war schon eine Kunde hierhin gedrungen von seiner Bußzeit in Manresa drunten in Katalonien und von seinen geistlichen Wanderfahrten, und schon raunte man, daß er nun daran sei, eine neue Compañía, ein geistliches Fähnlein, um sich zu sammeln zu anderer Heerfahrt als einst in den Kämpfen um Navarra. — Heute ist es ein wahres Volksfest im Städtchen, wenn der Ignatiustag begangen wird, aber auch das ganze Baskenland verehrt und liebt mit heiligem Stolz den großen Landsmann.

Sobald man durch Azpeitia hindurchgeschritten ist, sieht man vor sich in einiger Entfernung den wuchtigen Bau des Kollegs von Loyola aufsteigen. Er umschließt das Geburtshaus des Heiligen. Die mächtige Kuppelkirche verkündet, daß sich hier mit der Geburt des Iñigo etwas Bedeutsames für Kirche und Welt begeben hat. Sonst aber ist dieser Fleck Erde noch so erhalten wie damals, als Ignatius hier seine Jugendtage verlebte. Und das ist das Anziehende von Loyola. Massige Berge umgeben den einstigen Edelsitz, aber bedrücken ihn nicht, sie liegen da wie in ruhiger, gesammelter Wucht. Man möchte diese Umwelt sich wohl als Rahmen zu dem geistigen Bilde des Ignatius denken. Irgendwo im Süden Spaniens machte ich die freundliche Bekanntschaft eines deutschen Juristen vom Reichsgericht. Er war auch in Loyola gewesen, und in lebhafter Erinnerung sagte er: „Da geht einem auf, wie Ignatius der Mann mit der einen großen Idee werden konnte." An solch einem Ort kommt es nicht zuerst darauf an, vielerlei zu sehen, man muß von seinem Geiste berührt werden. So trat ich denn nicht gleich ins Kolleg ein, wo liebe Mitbrüder den deutschen Gast mit herzlicher Freude begrüßen und natürlich zu all den ehrwürdigen Erinnerungen führen würden, sondern lange blieb ich im Angesichte des Baues sitzen. Solche Stunden scheinen mir die feinste und fruchtreichste Gabe einer Reise zu sein. Da werden vergangene Zeiten und Menschen lebendig, da tauchen aus dem Dämmer der Geschichte deutlich Wege und Führungen auf, und wenn gar das eigene Leben an dem Segen solcher Wege und Führungen in etwa teilhaben durfte, meint man an solchen Orten seinem Lebensgeheimnis zu begegnen und grüßt es in stiller Freude.

Es war in den letzten Maitagen des Jahres 1521, als sich auf dem Wege von Pamplona her ein merkwürdiger Zug dem Schlosse näherte: man brachte den schwer verwundeten Iñigo in sein väterliches Haus. Franzosen trugen ihn. Die siegreichen Feinde wußten auch den tapferen Gegner zu ehren. Und nun stehe ich in dem Raum, wo der Genesende in langen, einsamen Stunden so bedeutungsvoll seine Bekehrung und seine erste Berufung erfuhr. Es hat einen tiefen Sinn, dort nun die heilige Messe zu feiern; denn letztlich konnten und durften die geistigen Gnadenwirkungen, die von hier ausgingen, nur soviel gelten, als sie aus dem Quell aller Gnaden im Reiche Christi erflossen. Das ehemalige Haus Loyola ist im Innern würdig, ja prächtig geschmückt, es bewahrt manche Erinnerung an seinen größten Bewohner. Darunter ist auch das Glöcklein, mit dem der Heilige bei seinem letzten Aufenthalt in der Heimat die Kinder zur christlichen Belehrung zusammenrief. Ignatius, der Kinderfreund!

Man kennt das baskische Land von heute nicht, wenn man nicht in Bilbao war. In dieser Großstadt mit ihrem Fabrik- und Handelsleben sieht man, was Tatkraft vermag. Zumal ein Gang meerwärts an den Ufern des Nervión, ein Blick auf die dichtgedrängten Schiffe und die Fabrikorte zu beiden Seiten machen es deutlich, daß zu Spanien nicht nur kastilische Hochsteppen und andalusische Großgüter gehören. In dieser Stadt steckt das mächtige Großkapital, das seine Macht bis nach Madrid ausübt. Man erzählte mir, als vor nicht langer Zeit Primo de Rivera wegen des erwarteten überseeischen Fremdenzustroms zu den Ausstellungen in Sevilla und Barcelona zwei neue Ozeandampfer für nötig erachtete, und sie bei der knappen Zeit in den Vereinigten

Staaten bestellen wollte, hätten die Werften von Bilbao unter Hinweis auf die heimische Leistungsfähigkeit nachdrücklichen Einspruch erhoben. Es mag der Erwähnung wert sein, daß führende Kreise dieser rührigen Wirtschaft treu und tüchtig mitten im kirchlichen Leben stehen. Diese Tatsache, die nur auf der noch viel breiteren auflagert, daß die beiden regsamsten Volksteile, die Basken und die Katalanen, zugleich auch religiös die lebendigsten sind, kann denen zu denken geben, die gerade in Spanien so gerne ein Schulbeispiel für die Schuld der Kirche am Niedergang des Landes suchen.

An die waldigen Uferhöhen des Nervión gelehnt sind auch die beiden blühenden Hochschulen der Jesuiten, die juristische Fakultät mit ergänzenden Kursen, wie sie für die Gesamtausbildung der Juristen nützlich sind, und eine Handelshochschule. Zumal die juristische Fakultät hat seit mehr als dreißig Jahren tüchtige Männer ins öffentliche Leben gesandt, unter ihnen hervorragende Träger der geistigen Erneuerung Spaniens. Es war darum nicht unbillig, daß die Katholiken die staatliche Anerkennung dieser verdienten Fakultät verlangten. Wirklich war die Regierung dazu bereit; ein Gesetzentwurf lag vor, der in allgemeinerer Fassung den Anstalten mit Universitätscharakter staatliche Anerkennung verleihen sollte, wofern sie seit mehr als dreißig Jahren mit Erfolg gearbeitet hätten. Damit wären die Hohe Schule von Bilbao-Deusdo und die der Augustiner im Escorial einbegriffen worden. Aber da erhob sich, wie von unsichtbaren Mächten entfesselt, ein Sturm; allenthalben standen „Liberale" auf, die Universitäten erließen Verwahrungen, die Studenten mußten Umzüge machen, und was wichtiger war, was auch auf die Regierung Eindruck machen mußte, das ausländische Kapital, zumal in Frankreich, nahm eine drohende Haltung an. Die Vorlage wurde zurückgezogen. Wer diese merkwürdigen geheimen Zusammenhänge erfuhr, sah wieder einmal, von welchen Mächten das geistige Leben Spaniens abhängen kann (nur Spaniens?). Obgleich so die Wege zu anerkannten katholischen Hochschulen einstweilen verbaut sind, hat die Regierung doch für die zahlreichen katholischen Gymnasien eine gewisse Befreiung durchgesetzt. Sie mußten bisher ihre Prüfungen bei den entsprechenden öffentlichen Anstalten abhalten lassen. Mit tiefem Unmut sprechen katholische Erzieher und Lehrer aus, daß bei der offenkundigen Rückständigkeit des amtlichen Lehrplanes und bei der geistlosen Enge der Prüfungsordnung dieser Zwang ein sehr schweres Hemmnis für die katholischen Schulen bedeutete. Nicht nur ein Hemmnis ihres eigenen Aufschwungs, sondern auch der Kräfte, die sich gerne für lebensvollere Erziehung des Volkes eingesetzt hätten. Es haben darum die Katholiken auch volles Recht, wenn sie die Verantwortung für die minderwertige Durchschnittsbildung ablehnen; sie haben eben nicht zeigen dürfen, was sie können. Auch hier wird eine freiere Zukunft erst Bewährung verstatten.

Ganz gegen meinen ursprünglichen Plan finde ich mich an irgend einem namenlosen Punkte der kantabrischen Küste. Eine freundliche Einladung spanischer Mitbrüder hat mich verlockt. Aber ich bereue es nicht. Die wundersame Begegnung von Meer und Bergen hier an der einsamen Bucht, ihre ewig alte und immer neue Zwiesprache bei Tag und Nacht, im leisen Gelispel und im mächtigen Rauschen, wer dessen Zeuge war, hat etwas von den letzten Geheimnissen der Schönheit und Hoheit in der Natur erlauscht. Und dann

der geistige Austausch mit lieben, feingebildeten Menschen, am Rande des Meeres auf einem Felsvorsprung oder auf den Spaziergängen im Ufersand oder die Höhen hinauf. Es kommen die Professoren von Bilbao und der theologischen Ordensschule in Oña für einige Wochen hierher zur Sommerfrische. So geben sich denn sorgenlose Stunden edlen Verkehrs. Mir aber wurden sie zu einer lebendigen Einführung in spanisches Wesen und Denken von einst und jetzt, wie ich sie nicht schöner und fruchtreicher wünschen konnte. Eine ganze Anzahl der Patres hat Deutschland gesehen oder gar dort die Studien gemacht. Bei allen finde ich in Liebe und leiser Sorge die Frage, welches der Zukunftsweg der alten, katholischen Kultur Spaniens sein wird. Es ist ganz offenbar, daß man gerade von uns Deutschen Verständnis für die wahren Lebensfragen und Lebensentscheidungen Spaniens erwartet. Trotz aller Verschiedenheit in Art und geistiger Haltung spürt der Spanier doch einen geheimen Zug zu deutschem Wesen. Aber auch das sah ich, daß es dann den Spanier besonders schmerzt, wenn auch wir katholischen Deutschen uns unter die Herrschaft von Vorurteilen gegen Spanien begeben. So wiesen es mir kundige Männer auf, wie mangelhaft oft der Nachrichtendienst über spanische Dinge in deutschen Zeitungen ist, besonders, wenn es sich um eigentlich geistige und kulturelle Fragen handelt. Einseitige Stimmungsmache — natürlich meist kirchenfeindliche — gibt den Ton an, der dann bereitwillig bei uns weitergegeben wird. Leider fehlen auch den katholischen Zeitungen nur allzu oft Unabhängigkeit und klarer Blick.

Eine andere sehr ernst zu nehmende Beschwerde — ernst zu nehmen, wenn man überhaupt echte und wertvolle Völkerfreundschaften pflegen will, was allerdings bei uns Deutschen nach Ausweis unserer jüngsten Geschichte nicht einfachhin selbstverständlich zu sein scheint — betrifft die Art, wie von den maßgebenden Stellen in Deutschland die so zukunftsreiche geistige Zusammenarbeit mit Spanien betrieben wird. Diese Stellen scheinen es für recht und billig zu halten, daß die entsandten Vertreter deutscher Kultur durchweg Protestanten sind, entsprechend dem seit Jahrzehnten im Ausland geübten Grundsatz, Deutschland als protestantische Kulturmacht vorzustellen. Dabei übersieht man aber, daß in Spanien die dem Deutschtum freundlich zugeneigten Kreise durchaus die treu katholischen sind. Sie waren es auch, die während des Krieges, nicht ohne Kampf und Opfer, die wohlwollende Haltung gegen uns wahrten, uns zu so unschätzbarem Vorteil, während die liberalen Schichten, von altersher auf Frankreich schauend, zum Bruch mit uns trieben. Und eben diese liberalen Kreise werden nun von gewisser Seite in Deutschland umschmeichelt, ein Zeugnis vielleicht, wie gleiche Art sich leicht findet, nimmermehr aber ein Beweis für politischen Weitblick. Wer die geistigen Bemühungen Deutschlands in Spanien kennt, weiß des Näheren, was hier nur angedeutet ist. Man hört wohl, daß zuständige katholische Männer in Deutschland, auf diese üblen Dinge aufmerksam gemacht, mit den Achseln zucken: da läßt sich einstweilen nichts machen. Deshalb ist es doppelt zu begrüßen, daß deutsche katholische Gelehrtenkreise, wie die Görres-Gesellschaft, von sich aus die spanischen Beziehungen zu pflegen beginnen.

Aber der katholische Spanier, der die Kulturfragen seines Volkes lebendig in der Seele trägt, möchte vom dem freundlich gesinnten Ausländer auch, daß

er die spanische Geschichte gerecht beurteile. Das ist freilich nicht immer eine leichte Aufgabe. Nicht nur wegen der Unsumme aufgehäufter Vorurteile bei uns, sondern auch wegen der einstweilen noch mangelhaften Zugänge zu den Geschichtsquellen im Lande selbst. So war es nicht ohne Eindruck auf mich, als mir ein Professor für Kirchengeschichte vorstellte, in Pastors mit so vielem Recht bewunderter Papstgeschichte sei das Bild des katholischen Spaniens, zumal unter Philipp II., nicht befriedigend gezeichnet. Die staatsherrlichen Bestrebungen der Krone seien doch einseitig gesehen, nicht genügend im Zusammenhang mit den so unendlich reichen geistigen und religiösen Kräften des Landes, aus denen sie hervorwuchsen; denn der tiefste treibende Gedanke der spanischen Kirchenpolitik sei das Bewußtsein der Verantwortung gegenüber der allüberall sonst so zerrütteten Kirche gewesen. Das oftmals sich so herrisch meldende Mißtrauen gegen den guten Willen der römischen Kurie sei doch zum Teil verständlich aus so manchen üblen Erfahrungen in den voraufgegangenen Jahrzehnten. Allerdings mußte mein spanischer Freund meine Gegenrede gelten lassen, daß hier Pastor, wenn der heimische Quellenbefund das Bild damaliger spanischer Kirchenpolitik wesentlich verändere, leicht zu entschuldigen sei; denn bei seiner ohnehin schon beinahe unfaßbaren Arbeitsleistung konnte ihm nicht auch noch zugemutet werden, die unübersehbaren spanischen Akten erstmalig zu durchforschen, sondern das war und ist Sache der Landeskinder. Den Abschluß erhielt das Gespräch mit der Bemerkung meines Freundes, anfangs habe er vorgehabt, seine Ausstellungen öffentlich zu äußern; als er aber erfahren habe, daß in Deutschland im Augenblick selbst unter den Katholiken Pastors Andenken und Verdienst so unzart bestritten werde, habe er es vorgezogen, sich auf brieflichen Gedankenaustausch zu beschränken. Echt spanisch, dieses katholische Empfinden!

An einem äußersten Horn unserer Bucht liegt vorgelagert am Meer ein mächtiger Felsblock, gegen 100 Meter steil emporsteigend und oben von einem uralten Kirchlein aus dem 11. Jahrhundert gekrönt. Dort einmal zur Abendstunde stehen und hinauslugen ins weite Meer, wie müßte davon das Herz weit werden! Und bald war ich auf dem Wege. Es war doch der Ausdruck eines starken Lebensgefühls, es war tiefe Poesie, wenn unsere Altvordern solche Orte, wo Alltäglichkeit wesenlos verschwindet und Unendlichkeit greifbar wird, als Stätte für ein Gotteshaus erwählten. Wir Heutigen würden wahrscheinlich ein Denkmal von irgend etwas irdisch Großem hinsetzen und nicht einmal merken, wie klein wir uns damit geben. In der Tat, wenn man nach mühsamem Aufstieg die hohe Steilküste erreicht hat und nun vorsichtig zum Meere hinuntersteigt, da, wo über wilde Felsblöcke und durch gischende Flut der gemauerte Steg führt bis zu dem heiligen Berge, und wenn man darauf langsam sich zum Gipfel emporwindet, dann mag es einem sein, als würde man Wege geführt, wie sie einst einen Dante zum Paradies leiteten. Ich treffe es gut: heute abend ist gerade Vesper des Kirchenpatrons, Johannes des Täufers. In einzelnen Gruppen sehen wir schon Pilger sich nahen; sie kommen aus dem ganzen Baskenland. Ein jeder aber, der oben angelangt ist, muß die Glocke der Kirche läuten, daß der Klang über die Höhen hin den müden Pilgern und auf dem Meere drunten den Fischern künde, es sei ihr Feiertag in ihrer Kapelle. Daß ringsum Fischer wohnen, bezeugt auch die

Kirche: ihr Inneres ist bedeckt von Weihetafeln für Rettung aus Schiffbruch. Das Kantabrische Meer kann furchtbar sein. Vor fünf Jahren ließen in einer Nacht aus dem nächsten Dorfe hundert Menschen ihr Leben in der feindlichen Flut. Das Dorf liegt dort hinter den Höhen verborgen. Nur der Friedhof dehnt sich über den Hang und weist zum Meer wie ein stummer Vorwurf. Darüber aber ragt noch eben sichtbar der Turm der Pfarrkirche, ein versöhnendes „Sursum". Der Pfarrer, den wir oben bei der Kapelle trafen, erzählte mir, wie man von hier aus zweimal große Dampfer versinken sah. Die deutschen Tauchboote taten ihre Arbeit. Wie schade, daß es so schwer ist, sich mit den guten Leuten des Volkes zu unterhalten! Sie sprechen meist nur baskisch.

Burgos. Nun bin ich auf altkastilischem Boden, und die heldenhafte Geschichte des vielhundertjährigen Befreiungskampfes gegen die Araber beginnt mich mit ihren Erinnerungen zu umfluten. Zwar finde ich hier keine Denkmäler mehr aus der Zeit, wo Burgos noch Hauptstadt von Altkastilien war (bis 1087), aber eine unvergleichliche Erinnerung an jene Heldenzeit ist doch der Dom. Denn so muß ich ihn begrüßen und erleben. Nicht daß er das schönste und reifste Bauwerk spanischer Gotik genannt wird, macht mir ihn vornehmlich wert, sondern daß er aus jener christlichen Hochstimmung emporwuchs, wie sie Spanien nach dem entscheidenden Sieg über die Mauren erfüllte. 1212 war die Schlacht bei Navas de Tolosa geschlagen, 1221 legte Ferdinand III., der Heilige, den Grundstein zum Dom von Burgos. Und im siebenhundertjährigen Gedenkjahr hat man die Gebeine des Volkshelden aus dem Maurenkrieg, des Cid, vom nahen Kloster San Pedro de Cardeña, hierher übertragen. Da hat nun der „Campeador" (Kämpe) in seiner Vaterstadt ein Grabmal, wie es noch nie ein König fand. Denn über ihm erhebt sich das wundervolle Oktogon der Vierung, so licht und hoch, als wolle sich der Himmel öffnen und kundtun, daß ein Heldentum gleich dem des Cid nicht nur vor den Menschen, sondern im Himmel gelte. Diese Ehrung des großen „Campeador" wird auch nicht wesentlich berührt, wenn die Forschung zeigt, daß im Bilde des geschichtlichen Cid doch einige dunkle Züge liegen; denn er bleibt doch die Verkörperung einer großen Zeit und eines großen Ideals.

Von dieser großen Zeit reden in ihrer stummen Sprache auch die vielen Adelswappen an den alten Häusern in der Stadt. Sie künden, wie die tapfersten von denen, die fast alljährlich mit auszogen gegen den Feind, auf dem Schlachtfelde zu Rittern geschlagen wurden und ihren Ruhm den Nachkommen vererben durften. In die gleiche Zeit finde ich mich in meinem Heim versetzt, aber in einer ganz andern Richtung. Ich habe Wohnung in dem früheren Konvent der Mercedarier, dem Orden der heiligen Jungfrau zum Loskauf der Christensklaven aus der maurischen Knechtschaft. Es ist ein liebes Bild, zu sehen, wie das christliche Erbarmen mit den Unglücklichsten des bedrückten Volkes sich zur Mutter der Barmherzigkeit flüchtet und von da in heiligem Opfermut sich zum Heldentum hingebender Liebe senden läßt. Die Ordensbrüder haben in der Zeit der Maurenherrschaft gegen hunderttausend Christen aus leiblicher und geistiger Not losgekauft und unzählige Tränen getrocknet, oft mit Einsatz der eigenen Freiheit und des Lebens. Mich dünkt, daß die Akten dieses segensreichen Wirkens — die Trinitarier

widmeten sich dem gleichen Dienste — einen lehrreichen und ergreifenden Einblick in die wahren Zustände der Christen unter der Maurenherrschaft geben müßten, wovon wir noch so wenig wissen.

Wie ein Gang ins Mittelalter war mir auch der Aufstieg in der Morgenfrühe zu der Cartuja de Miraflores — oder ist es nicht viel mehr ein Gang ins Zeitlose, ins Überzeitliche? Wo in aller Welt tritt uns die Weltüberlegenheit ergreifender vor die Seele als in einem schweigenden Kartäuserkloster! Und wenn diese Stätte weltabgewandten Betens von ihrer freien Höhe über alle Täler zu den fernen Bergen schaut, und wenn über diese Berge eben die Sonne steigt, wie leise hinzutretend, um schweigend anzubeten mit dem Konvente der Mönche, und ringsum ist noch feierliche Stille, dann ahnt man, daß der Kartäuser doch noch seinen Platz hat in unserer Menschenwelt. Erschütternd war mir einst der Besuch in dem Kartäuserkloster Santa Maria degli Angeli zu Rom. Diese stillen, büßenden Mönche in den Ruinen der alten Thermen des Diokletian; ehedem Stätten heidnischer Sinnenpracht und -lust: das ist allerdings ein Schauspiel, in dem ein Abgrund dem andern ruft. In der Cartuja de Miraflores ist alles mehr unentweihter Friede und unbefangene Anbetung. Freilich mahnt auch hier sehr ernst die Vergänglichkeit: die herrliche Kirche hütet das Grab des Königs Johann II. und seiner Gemahlin, über dem sich ein wahrhaft königliches Mal aus Alabaster erhebt. Aber im Frieden der Mönche, die der König zu Hütern seines Grabes hierher berief, wird auch das Zeichen des Todes zum Friedenszeichen.

Ein letzter Besuch in Burgos galt dem Karmeliterkloster. Nach dem Besuch bei dem Mönchtum des Mittelalters ein Besuch bei dem Orden, der dem neuen Spanien wie kein anderer sein Gepräge aufgedrückt hat. In der Tat hat die Frömmigkeit, wie sie von der großen Stifterin der reformierten Karmeliten, der hl. Theresia und ihrem Gefährten, dem hl. Johann vom Kreuz, ausging, ganz tiefen Einfluß auf Spanien in seinem großen Jahrhundert gehabt. War dieser Geist eines glühenden, aber nach innen gewandten Heldensinnes, dieses rücksichtslose Hinwegschreiten über allen lockenden Liebreiz irdischen Scheins, einzig, um jenseits davon eine neue Schönheit, eine neue Liebe zu erringen, war das nicht echter Ausdruck spanischer Seele? „Man muß", sagte mir einmal ein Forscher, „Kastilien durchwandern, um Theresia recht zu verstehen." Tatsächlich möchten gerade jetzt im Spätsommer, nach der Getreideernte, die endlosen ausgebrannten Felder in der sengenden Sonne ein Gleichnis der Seele sein, die, wie Theresia es bildhaft ausdrückt, daran ist, sich in ihrem Raupendasein zu verpuppen, um einst Schmetterlingsflügel entfalten zu können. Im Karmelitenkloster treffe ich P. Silverio, den gelehrten Herausgeber der kritisch gesichteten Werke der hl. Theresia. Es gibt so manches zu besprechen über Leben und Geist und heutige Bedeutung der großen Lehrerin des mystischen Lebens. Ganz von selbst geht unser Gespräch von der großen Theresia auch auf die „kleine" Theresia. Denn dort vorne am Kreuzgang, in dem wir auf und abgingen, ist ein Standbild der lieblichen Heiligen unserer Tage, und ein Mädchen kniete andächtig davor. Ich bemerkte: Mir scheint, die große Theresia bleibt doch die große, und ihr gegenüber die „kleine" doch die kleine. Lebhaft stimmte P. Silverio zu. Es würde kein Gewinn für echte Frömmigkeit sein, wenn die Gestalt der

reifen, tiefen Lehrerin von dem holden Bild ihrer geistlichen Tochter verdeckt würde.

Beim Abschied von Burgos grüßen mir noch einmal die Türme des Domes mit ihren durchbrochenen Helmen nach. Einen Augenblick meint man, den Kölner Dom zu sehen. Tatsächlich sind die prachtvollen Türme in der Mitte des 15. Jahrhunderts vom Meister Hans von Köln aufgeführt worden. Er muß sich dazu am Plan des heimischen Domes begeistert haben. Was die müd gewordene Vaterstadt am Rhein nicht mehr vermochte, das versuchte Meister Hans im fremden Land. Auch sonst findet man um diese Zeit manchen deutschen Künstler in Spanien, und manch köstliches Kunstwerk verkündet die Kraft und den Reichtum deutschen Geistes von damals.

Nach Valladolid könnte den Wanderer so manche Erinnerung aus der spanischen Geschichte ziehen. Gleich beim Eintritt in die Stadt verkündet das Kolumbusdenkmal, daß der Entdecker der Neuen Welt und der Wegweiser spanischer Großmacht hier seine zwei letzten Lebensjahre verbrachte. Es sagt freilich nichts davon, daß der große Mann hier krank und enttäuscht und irre geworden an der Treue und Dankbarkeit seiner einstigen königlichen Gönner starb. Die Wirklichkeit eignet sich nicht immer zu geschichtlicher Verherrlichung und zu Denkmälern. Valladolid war oft Aufenthalt des Hofes. Der hl. Ferdinand wurde hier 1217 zum König ausgerufen, Philipp II. hier geboren. Dieser Herrscher ließ seine Geburtsstadt denn auch zum Bistum erheben und durch Herrera, den Baumeister des Escorial, die mächtige Kathedrale beginnen, die nie fertig wurde. San Gregorio und San Pablo, die beiden alten Dominikanerkonvente, bieten in ihren Kirchen eindrucksvolle Beispiele der überreich geschmückten, sehr malerischen Stirnseiten im sog. Plateresken-stil. San Gregorio bewahrt zudem noch die Erinnerung an den berühmten Luis de Granada, der hier studierte. Im Museum mag man einen ersten Eindruck von dem Reichtum spanischer religiöser Kunst aus den letzten Jahrhunderten bekommen, denn sein Hauptbesitz stammt aus heimischen Kirchen und Klöstern, und man sieht, welch reges und tiefes Leben, zumal im 16. und 17. Jahrhundert, allenthalben zur Aussprache drängte.

Aber — ich muß es gestehen — über alles das war für mich der Name Valladolid mit dem Andenken zweier Geistesmänner verbunden, die hier das Licht der Welt erblickten. Es sind zwei Klassiker der spanischen Aszese, Alonso Rodriguez und Luis de la Puente (de Ponte). Wahrscheinlich werden die meisten fremden Besucher der Stadt keine Ahnung haben von diesen ihren Söhnen, vielleicht auch kein Interesse für diese Jesuiten aufbringen. Aber es ist die volle Wahrheit, wenn man sie als Träger und Sprecher des spanischen Geistes in seinem besten Gehalt und Segen betrachtet. Gerade an den Hauptwerken der beiden Lehrer, die bis heute durch die ganze katholische Welt gehen, des Rodriguez „Übung der christlichen Vollkommenheit“ und de Pontes „Betrachtungen über die Geheimnisse unseres Glaubens“, mag man inne werden, wie aszetische Schriften nicht etwa aus dem leichten Geschäume erhitzter Gefühle entstehen sollen, sondern aus den klaren Tiefen besonnener Theologie emporsteigen und die ganze Breite des menschlichen Lebens erfüllen müssen. Wenn man immer wieder erstaunt über den unvergleichlichen Reichtum an großen Theologen im damaligen Spanien, so sind die beiden

Valladolider ein Beweis, wie diese Theologie ins Leben münden und es befruchten konnte. Sie war gesund und stark. Während bei Rodriguez immer wieder die klare, lebensnahe und lebenstüchtige Art überrascht, mit der er die ganze Weite christlicher Tugend und Gnade auch dem Einfachen erschließt, werden die Betrachtungen de Pontes den Kenner immer durch ihre theologische Tiefe, ihre unbeirrbare Sicherheit auch in den höchsten Lehren anziehen.

Dazu bedeutet de Ponte gegenüber Rodriguez, seinem älteren Landsmann, noch einen Fortschritt, der für die religiöse Geistesgeschichte sehr beachtenswert ist. Zwar ist die heute zuweilen gehörte Anklage gegen die „Übung der christlichen Vollkommenheit", als enge sie die Seele in einen starren „Aszetizismus" (Bremond) ein, als hemme sie „höheren" Geistesflug, nicht berechtigt; wer des Rodriguez Führung versteht und befolgt, wird sich wahrlich nicht über „zu gewöhnliche" Frömmigkeit zu beklagen haben. Dennoch mag es wahr sein, daß ein gewisses Mißtrauen gegen die besondern, höheren Gebetsgnaden leise zu vernehmen ist. Man kann es rechtfertigen, man kann es als kluge Besonnenheit nehmen, aber zeitgeschichtlich gesehen, verrät dieser Zug doch den Einfluß damaliger Strömungen auf geistlichem Gebiet und zeigt sich darum auch als einigermaßen zeitbedingt. Rodriguez schrieb in den Tagen, da die falschen Mystiker, die „Alumbrados", alle echte Mystik in Verruf zu bringen drohten. Die junge Gesellschaft Jesu, von Argwöhnern umgeben, mußte doppelt vorsichtig sein, nicht mit der Inquisition in unliebsame Berührung zu kommen. Rodriguez ging bewußt auf die strengen Weisungen des Ordensgenerals Mercurian in Sachen der Mystik ein. Es wäre aber nicht richtig, Mercurian als den einzigen und endgültigen Zeugen für die grundsätzliche Stellung der Gesellschaft Jesu zur Mystik zu nehmen, wie es heute zuweilen geschieht. Vielmehr sprach sein Nachfolger, der in jeder Hinsicht überragende Aquaviva, das letzte Wort, nachdem der Streit draußen sich gelegt hatte, ein Wort voll kluger Zurückhaltung und freier Weite zugleich. Und de Ponte ist es, der in seinen Schriften diesen goldenen Mittelweg, der sehr wohl auch die Höhen der Mystik kennt, gezeichnet hat. Im Leben seines heiligmäßigen Lehrers, des P. Balthasar Alvarez, des einstigen Seelenführers der hl. Theresia, gibt der geistesverwandte Schüler tatsächlich eine vollständige Lehre über das mystische Gebet, wie sie in dieser Klarheit und Sicherheit nur ein Meister des Gebetes schreiben konnte. Sein „geistlicher Führer" enthält ebenso herrliche Stücke über das Gebet in der Fülle der Gnaden. Den ganzen gnadenreichen Überfluß einer gottgefüllten Seele aber gießt er aus in seinem großen lateinischen Werk über das Hohe Lied: „Expositio mystica et moralis in Canticum canticorum". Die Exegese zwar ist, gelinde gesagt, grauenhaft und erstickt unter wuchernden Allegorien; aber wenn man sich hindurchgearbeitet hat, oder sie umgeht, dann tut sich solch eine unabsehbare Weite tiefster theologischer und mystischer Wahrheiten und Wirklichkeiten auf, daß man hier begreifen mag, was das heißt: Fülle des Glaubens als Heimstatt des Christen.

Mir kam das Schaffen der beiden, des Rodriguez und des de Ponte, in ihrer Gesamtheit immer vor als Ausdruck bester spanischer Art in ihrem großen Jahrhundert. Von dem ersten, der mit dem Eintritt in den Orden seine Vaterstadt verließ, wird hier wohl keine Erinnerung zu finden sein; de Ponte aber war fast sein ganzes Leben in Valladolid, und gerne wäre ich den Spuren

des großen Lehrers und heiligen Ordensmannes länger nachgegangen, dessen Seligsprechung, schon einmal, vor der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, fast beendet, heute wieder aufgenommen wird. Leider drängte mich die Zeit weiter; ich fuhr nach Salamanca.

„Im Herzen von Altspanien" — so umfängt es den Wanderer, wenn er endlich, nach ermüdender Fahrt durch die baumlose, sonnverbrannte Ebene, in die Stadt am Tormes tritt. Eine Stadt, wie es scheint, nur von ehrwürdigen Kirchen und Konventen und Kollegien, nicht altersgrau, sondern altersgold, denn der Stein von Salamanca bräunt golden unter der heißen Sonne. Das Herz von Altspanien, — aber ach, das Herz ist längst matt geworden. Aber es bleibt verehrungswürdig, weil es einst so stolz und hoch schlug. So ist es also eine Stadt zum Träumen, und im Traume steigen die Gesichte der Vergangenheit auf. Wo aber ist der Ort zu diesem Sinnen? Als der Tag sank, lehnte ich auf der uralten Römerbrücke über den Tormes und ließ den Blick über das traumhaft schöne Bild gehen. Da mag man denn Zeuge sein, wie der Tag noch einmal im Scheiden das wehmütige Antlitz der Stadt küßt. Es ist ein wunderbar zartes Spiel, wie die Sonne mit ihren goldigsten Strahlen sich um die Zinnen und hohen Gesimse zu schaffen macht, als gälte es, einen Lieben mit sanften Händen zur Ruhe zu betten. Aber nicht, wie die Mutter in ahnungsvollem Glück ihr Kind zum Schlafe segnet, sondern wie man einen Kranken leise hinlegt, der schon lange müde geworden ist. Und dann kommt rasch die Nacht. Und aus dem Dämmer schreitet leise die Vorzeit mit seltsamen Schatten an mir vorbei über die steinernen Bogen. Römische Legionen im eisernen Taktschritt, aus dessen harter Musik der Siegeshymnus der Welteroberin Roma vernehmbar hallt. Sie recken sich stolzer im Angesicht der alten Salmantica. Denn hier, wo der furchtbare Hannibal einst die feste Stadt der Vaccäer bezwang, fühlen sie sich als Bezwinger des sieggewohnten Afrikaners. Dann sehe ich Kaufleute von den Häfen im Süden und von jenseits des Meeres. Denn diese Straße führte von Gades (Cadix) und Hispalis (Sevilla) nach Asturica Augusta und zum Asturischen Meer, und unter den Flügeln des römischen Adlers zog man sorglos von Meer zu Meer durch eine Welt. Ja, ihr Steinbogen unter mir, die ihr heute nur eben auf das andere Ufer des fast ausgetrockneten Tormes zu führen habt, einst wart ihr wie Ringe einer lückenlose Kette, die eine Welt an Rom band! Und ich sehe schlichte Wanderer vorüberziehen, die erst neulich von der Hauptstadt des Imperiums kamen. Sie tragen keine Schätze und begehren sie nicht; aber im Herzen tragen sie ein seliges Geheimnis und auf der Stirn ein stilles Leuchten, und Engel Gottes geleiten sie unsichtbar und singen den Gesang des Propheten: „Wie lieblich ist das Schreiten des Frohboten, der den Frieden verkündet, der gute Botschaft bringt, der das Heil predigt, der zu Sion sagt: ‚Dein Gott will dein König sein'." Denn nun soll auch hier im Innern Spaniens der Friede Christi ausgerufen werden. Und bald ist Salmantica Sitz eines christlichen Bischofs. Freilich, der äußere Friede hat nicht lange Bestand. Was drängen sich da aus der Stadt regellose Haufen auf die Brücke zu? Das ist die zusammenbrechende römische Herrlichkeit. Die Flucht vor den blonden Goten, die nun ihre Stunde gekommen wissen. Ihre Stunde, denn was anders sind drei Jahrhunderte in der Weltgeschichte? Dann fluten die Goten hierher zurück, blutig, verstört:

auf den Feldern von Jeres de la Frontera, fern im Süden, ließen sie Krone und Ehre. Und dicht hinterdrein drängt der stolze Moslim über diese Brücke, um den Halbmond in der zerstörten Stadt aufzurichten. Lastende Jahrhunderte für die unglücklichen Christen, bis Kunde von den siegreichen Vorstößen ihrer Brüder aus den asturischen Bergen herüberdringt. Und nun währt es nicht mehr lange, da stehen sie vor Salamanca unter Alfons I. Nachdem endlich Ramiro II. die Mohammedaner bei Simancas geschlagen hat, beginnt der Wiederaufbau der Stadt. Bischof Jeronimo, der treue Waffengefährte des Cid († 1120), kehrt aus dem bewegten Feldlager des heiligen Krieges heim, um nach jahrhundertelanger Unterbrechung wieder den Bischofssitz aufzurichten und dann in der Gruft der jüngst erbauten Kathedrale seine Ruhestatt zu nehmen. Und nun steigt ein geistiger Dom in Salamancas Mauern empor, der „Spaniens Ruhm" (Denifle) werden und Salamancas Namen bis an die Enden der christlichen Welt tragen sollte: die Hohe Schule von Salamanca. Aus allen Ländern ziehen die Studenten hierher. Papst und König geben in gemeinsamer Fürsorge eine vorbildliche Verfassung mit reichen Vorrechten, und zahlreiche Kollegien gewährten Unterkunft. Vor allem blüht das Rechtsstudium. Auf Bitte des Königs bestätigt Alexander IV. die Studien zu Salamanca, „weil in der Anzahl der Weisen die Sicherheit der Königreiche besteht, und ihre Regierung nicht weniger durch den Rat der Klugen erhalten wird als durch Kraft und Tapferkeit der Starken" (1255). Wie oft wohl mögen hier, wo ich stehe, junge Menschen mit dem neuerworbenen Doktorbarett hochgemut heimwärts gewandert sein! Nach Papst Alexanders IV. Verordnung hatte der Doktor von Salamanca das Recht, an jeder Universität zu lehren. Und wieder ein Papst war es, Martin V., der diese Hohe Schule unter die vier bevorzugten der christlichen Welt aufnahm: Paris, Bologna, Oxford, Salamanca.

Und ein anderer, vielleicht noch höherer Ruhm strahlt über Salamanca: die unvergleichliche Blüte der theologischen Studien im 16. Jahrhundert. Aber vorher, wie um das Wahrzeichen der neuen Glanzzeit aufzurichten, gründen die Katholischen Könige die neue Kathedrale und rufen die Meister der Dome von Sevilla und Toledo zu diesem Werk. Allerdings, um dem Geiste jener großen Tage der theologischen Klassiker zu begegnen, muß man nach San Estebán gehen, dem berühmten Konvent der Dominikaner mit seiner hohen Kirche im reichen Stil des 16. Jahrhunderts. Lange habe ich an einem sonnigen Morgen auf einer alten Wegmauer im Angesichte des ehrwürdigen Baues gesessen. Zur Seite der alte Konvent der Dominikanerinnen, der „Dueñas", wie ein verschlossenes Paradies mit seinem stillen Geheimnis. Es hat da die tiefe Wahrheit sozusagen Gestalt angenommen, daß scharfsinnige Scholastik beschaulicher Mystik zur Ergänzung bedarf, daß die Mystik aber ganz nahe und aus innerem Einfluß lebendiger Scholastik erblüht Franz von Vitoria, „der Meister der Meister", Medina, Melchior Cano, Dominikus Soto, Bañez, das sind nur einige der Namen, die fast durch ein Jahrhundert diesen Konvent und die Universität zierten. Man begreift, daß die Dominikaner von San Estebán heute dieses Erbe lebendig erhalten wollen, daß sie glauben, damit Großes zum Wiederaufbau des geistigen Spaniens beizutragen. Denn in der Tat, in der so ungemein fruchtbaren theologischen Spekulation des 16. Jahr-

hunderts hat die spanische Seele ihr Innerstes gefunden und zum Segen der neuzeitlichen Theologie ausgesprochen.

So mag man wohl mit einer gewissen Ehrfurcht die Hallen und Gänge des Konventes durchschreiten und sich in die Welt der großen Denker, die hier gingen, versetzen, mag auch wohl in der hohen Kirche es nachempfinden, wie viel von dem starken und tiefen Denken hier aus frommem Gebet erwuchs. In diesen Gedanken trete ich vor das Marmorgrabmal im Chore. Einer von den großen Theologen? Doch ich sehe Feldherrnhut und Stab und Degen; zu beiden Seiten schier unübersehbar die Namen der Schlachten, die der hier Ruhende einst geschlagen hat, und ich lese: Ferdinand Alvarez de Toledo, Herzog von Alba. Ist das nicht eine Störung in diesem Chore der Denker? Oder gehört auch der furchtbare Herzog in dieselbe Welt? Wuchs nicht seine unerbittliche Härte in den Kämpfen, in denen er seine Glaubenspflicht sah, aus dem gleichen Grunde, auf dem die Theologen standen, aus dem fraglosen Rechte des katholischen Glaubens, in der Welt zu herrschen, und dem fraglosen Glauben an Spaniens Beruf, diese Herrschaft durchzuführen? San Estebán war wohl die glänzendste Stätte des damaligen gelehrten Salamanca, aber keineswegs die einzige. Man braucht nur die „Salmanticenses", die Theologenschule der Karmeliten, zu nennen, oder Suarez, den unbestrittenen Führer der Jesuiten, den „Doctor eximius" in Philosophie, Theologie und Völkerrecht. Aber allerdings, von ihrem Wirken zeugt nicht mehr ein so eindrucksvolles Denkmal wie San Estebán.

Bevor ich die Stadt der Hohen Schulen verlasse, will ich mir noch einmal ihr Bild einprägen. Es ist ein wundervoller Blick von dem flachen Dache des neuen Jesuitenkollegs da draußen vor der Stadt. Drei Bauten beherrschen das Bild: in der Mitte die alte und neue Kathedrale, eine thronende Königin, links der schwere Turm von San Estebán wie ein trotzig-treuer Wächter über alten Schatzgewölben, rechts die beschwingt emporstrebenden Barocklinien der Jesuitenkirche wie heller Heroldsruf in die Morgenweiten. Das ist mir ein Sinnzeichen: obwohl aus der Schule des großen Vitoria hervorgegangen, wurden die Theologen der Gesellschaft Jesu in Salamanca und im übrigen Spanien bald von manchen Thomisten als Neuerer befehdet. Die Mauern Salamancas hallten wider von dem Bruderstreit, und heute noch zittert er nach. Sicher, die Jesuiten hatten andere Art. Sie fühlten sich bei aller Treue zu Thomas als dem gemeinsamen Meister von der neuen Zeit und ihren Forderungen gerufen. Soll nun eine der beiden Arten die andere unterjochen? Das Bild vom Dache des Kollegs aus schien mir die Antwort zu geben: die Kathedrale liegt in ihrer Mitte, die Liebe zur gemeinsamen Mutter Kirche muß sie verbinden, denn die Kirche ist doch im Grunde die einzige Liebe bei all dem Denken und Streiten. In dieser Liebe geeint, mögen sie dann ruhig dastehen, rechts und links, aber in der Mitte ihrer Liebe sich treffend und einend.

Ernst Böminghaus S. J.

Umschau

Religiöse Kompromisse

Die Berliner Funk-Stunde veranstaltete in den Monaten Dezember 1929 und Januar 1930 eine Vortragsreihe: „Kirchliche Probleme der Gegenwart." In dieser Vortragsreihe hatte ich am 13. Januar die katholische Stellungnahme zur ökumenischen Bewegung in Kürze darzulegen. Zu den Bemühungen um eine religiöse Einigung der christlichen Kirchen bemerkte ich u. a., daß sich dabei naturgemäß ganz andere Schwierigkeiten ergeben müssen als bei der praktischen Zusammenarbeit: „In Glaubensfragen wird der Lebensnerv jeder Religion berührt. Hier darf nur die Wahrheit siegen, und Kompromisse sind für jeden, der eine ehrliche Überzeugung hat, untragbar." Ich verstand diese Worte in dem Sinne, wie auch Pius XI. in der Enzyklika „Mortalium animos" geschrieben hatte, daß die von Gott geoffenbarte Wahrheit nicht zum Gegenstand von Verhandlungen (pactiones) gemacht werden dürfe. In gleichem Sinne hat auf der Weltkonferenz von Lausanne die orthodoxe Delegation in einer gemeinsamen Kundgebung erklärt, daß es für sie in Sachen des Glaubens und des Gewissens keinen Raum für einen Kompromiß (compromis) gebe.

Gegen meine, vielleicht allzu knappe Fassung wurde nun von einem angesehenen protestantischen Theologen der Einwand erhoben, daß die Verpflichtung gegen die Wahrheit oder die Überzeugungstreue doch nicht notwendig jeden Kompromiß in Glaubensfragen ausschließe. Er brachte dafür ein Beispiel aus der Praxis seiner eigenen protestantischen Kirche. Obschon die Synode nach ihrer Verfassung Entscheidungen durch Mehrheitsbeschluß festsetzen könne, suche sie doch jede Majorisierung zu vermeiden, indem sie eine Formulierung wähle, der auch die Minderheit zustimmen könne. Er vermöge nicht einzusehen, daß in einem solchen Verfahren, das Kompromisse enthalte oder zulasse, ein Verstoß gegen Wahrheit oder Überzeugung liege.

In der Tat finden sich auch in der Geschichte der katholischen Kirche Beispiele, daß selbst bei Abfassung dogmatischer Dekrete Rücksichten der Opportunität mitspielten und zu Formulierungen führten, denen man den Charakter eines Kompromisses nicht absprechen kann. So sah das Trienter Konzil von einer Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens ab und erklärte nur, die Gottesmutter nicht in das Dekret über die Erbsünde einschließen zu wollen. Ferner wählte dasselbe Konzil in dem Kanon über die Unauflöslichkeit der Ehe mit Absicht eine etwas gewundene Fassung, um die entgegenstehende Praxis der Griechen nicht direkt zu verurteilen[1]. Ebenso haben die Päpste sich bis jetzt geweigert, die Streitfrage zwischen Thomisten und Molinisten über die Wirksamkeit der Gnade zu entscheiden; ihre Erlasse begnügten sich damit, beide Teile in der maßvollen Vertretung ihrer Ansichten zu schützen und vor gegenseitiger Verketzerung zu warnen[2]. Da die Griechen weniger am Inhalt des Filioque als an seiner Einfügung ins Credo Anstoß nahmen, gestatteten die Päpste auch den unierten Griechen seine Weglassung, wofern sie nicht in häretischem Geiste geschehe. (Vgl. Benedikt XIV., Constit. „Etsi Pastoralis" vom 26. Mai 1742 § 1, 1: „Etsi Graeci teneantur credere, etiam a Filio Spiritum Sanctum procedere, non tamen tenentur in Symbolo pronuntiare"). Den Grund für dieses Zugeständnis gibt Benedikt XIV. an einer andern Stelle an; es war die Besorgnis, durch ein unerbittliches Bestehen auf der Forderung, das Filioque ins Credo einzufügen, eine etwaige Union zu gefährden. (Constit. „Allatae sunt" vom 26. Juli 1755 § 30: „Noverat [Sedes Apostolica] omnino fore, ut, si iisdem denegaretur id, quod tanto studio deposcebant, exoptatae Unioni aditus intercluderetur.")

In diesen und ähnlichen Fällen können wir wohl von einem Entgegenkommen der

---

[1] Denzinger, Enchiridion n. 792 977.
[2] Ebd. n. 1090.

kirchlichen Autorität sprechen; es wird Rücksicht genommen auf Wünsche oder Widerstände der Minderheit oder streitender Parteien und schließlich eine Formulierung oder Lösung gewählt, die allen Beteiligten annehmbar erscheint. Insofern kann es also auch in dogmatischen Fragen Kompromisse geben, ohne daß dabei die geoffenbarte Wahrheit zum Gegenstand eines Handelsgeschäftes gemacht würde; denn wenn man auch niemals gegen die Wahrheit verstoßen darf, so besteht doch keine Verpflichtung, ihr immer den schärfsten Ausdruck zu geben oder noch bestehende Streitfragen zur endgültigen Entscheidung zu bringen. Ob im Einzelfalle schonendes Entgegenkommen oder durchgreifende Strenge am Platze ist, das bleibt der klugen Abwägung der Vorteile und Nachteile für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen vorbehalten. Es lassen sich darüber keine festen Regeln aufstellen, die man blindlings anwenden könnte. Nachdem Benedikt XIV. in der Konstitution „Allatae sunt" die unterschiedliche Stellungnahme einzelner Päpste zur Einfügung oder Weglassung des Filioque geschildert hat, bemerkt er abschließend, daß die Entscheidung solcher Fragen von den besondern Umständen des Falles und dem Charakter der Beteiligten abhänge und bald so, bald anders ausfallen könne. (§ 31: „Ex his ... plene concluditur, Sedem Apostolicam hac ipsa in re quandoque ex peculiaribus circumstantiis perspectaque sibi gentis alicuius indole consensisse, ut certus adhiberetur modus, quem tamen ob diversas circumstantias diversumque locorum ac populorum genium nullatenus usurpari permisit.")

Wenn im Hinblick auf die neueren christlichen Einigungsbestrebungen Kompromisse nicht bloß von den Katholiken, sondern auch von den Orthodoxen und vielen Protestanten abgelehnt werden, so sind darunter mehrdeutige vage Einigungsformeln verstanden, die eine Einigung nicht begründen können, sondern nur vortäuschen. In diesem Sinne hat man sich auch in Lausanne immer wieder gegen Kompromisse gewehrt. (Vgl. das Stichwort „Kompromiß" im Deutschen Bericht von H. Sasse). Bei den Einigungsbestrebungen handelt es sich ja nicht darum, mit einer vorsichtig abgefaßten, dehnbaren Formel irgendwie über bestehende Gegensätze hinwegzukommen, sondern in der Sache selbst klar zu sehen und darüber zu einer wirklichen Verständigung zu gelangen. Die kirchliche Einigung der Christenheit kann nur durch die ungeschmälerte und unverbogene Wahrheit kommen. Da nun die christlichen Kirchen und Konfessionen durch tiefgehende Gegensätze in Glauben und Verfassung getrennt sind, so wäre es demnach verfehlt und aussichtslos, diese Gegensätze durch Kompromisse überbrücken oder verschleiern zu wollen. Klärung und Verständigung sind nur zu hoffen, wenn die Unterscheidungslehren, bei voller Achtung vor der Person der Andersgläubigen und bei Maßhaltung in der Form, mit aller Schärfe herausgestellt und auf ihre Berechtigung oder Hinfälligkeit untersucht werden. Hier ist also ein klares Ja oder Nein der einzige Weg, der zum Ziele führt.

Daher können auch die Katholiken sich die Worte zu eigen machen, die der Lutheraner Werner Elert in Lausanne gesprochen hat: „Weil Glaube und Wahrheit zusammengehören, so ist auch jede Verdunkelung der Wahrheit eine Gefahr für den Glauben. Und also auch eine Gefahr für unsere Zugehörigkeit zur Kirche Christi. Darum darf es für uns keine Gemeinschaft mit dem Irrtum geben. Wahrheit und Irrtum können keinen Frieden miteinander schließen. Wo die Wahrheit auf dem Spiele steht, darf es auch keine Kompromisse geben. Darum haben die früheren Konzilien der christlichen Kirche recht daran getan, daß sie den positiven Sätzen, in denen sie die Wahrheitserkenntnis aussprachen, auch die Verwerfung des Irrtums hinzufügten. ... Sie wußten, daß die Wahrheit kein Kind der Welt ist. Sie wußten deshalb auch, daß die Vorzeichen der Wahrheit, wie Kierkegaard sagte, polemisch sind. Es gibt keine Erkenntnis der Wahrheit ohne Erkentnis des Irrtums. Und es gibt kein Bekenntnis zur Wahrheit ohne die Verwerfung des Irrtums. Wenn wir dies aussprechen, so fordern wir kein Ketzergericht. Wir lieben sie alle, die Irrenden, wie unser

Herr und Meister sie geliebt habt. Aber ihre Irrtümer müssen wir bekämpfen, wenn wir die Wahrheit nicht verleugnen wollen."

Max Pribilla S. J.

Religion, Kultur und christliche Kunst

Unter diesem Titel veröffentlichte Dr. W. Spael in der Sonntagsbeilage der Kölnischen Volkszeitung „Im Schritt der Zeit" (2. März 1930) eine gedankenreiche Betrachtung zur Ausstellung christlicher Kunst in Antwerpen, in der auch prinzipielle Fragen zur Sprache kommen. Es wird dort der „erschreckende" Satz herangezogen, den ich in meinem Buch „Von Kunst und Künstlern" niedergeschrieben hatte: „Für die Seelsorge ist es völlig gleichgültig, ob sich unser Volk an einem hochwertigen Kunstwerk erbaut oder an einem künstlerisch bedeutungslosen." Dr. Spael bemerkt hierzu: „Das ist ein Satz, den man von rechts oder links, von oben oder unten betrachten kann, er ergibt aus jeder Perspektive ein anderes Bild, er ist ebenso wahr wie falsch. Dieser durch und durch subjektive Gedanke, den Kreitmaier hier auf eine eindeutige Formel gebracht hat, wechselt seinen Sinn so schnell wie die Natur im Wandel der Jahreszeiten ihr Kleid. Um Kreitmaiers Tendenz völlig zu verstehen, sei noch seine einleitende Bemerkung zitiert: ‚Wenn auch wir stets dafür eingetreten sind und auch fernerhin dafür eintreten werden, daß dem Volk nur künstlerisch Hochstehendes geboten wird an kirchlichen Werken und privaten Andachtsgegenständen, so geschieht das aus kulturellen Gründen, nicht aus religiösen oder seelsorglichen.'"

Bei der Wichtigkeit dieser Frage wird es gut sein, sie noch weiterzuspinnen und den Nachweis zu bringen, daß der zitierte so verwegen scheinende Satz keineswegs einem durch und durch subjektiven Gedanken entspringt, sondern in objektiven Verhältnissen begründet ist.

Es bedarf eigentlich keiner Erwähnung, daß ich das Wort „Seelsorge" im engsten Sinn gebraucht habe, als Sorge für das übernatürliche Seelenheil. Denn Seelsorge im weiteren Sinn ist ja auch die Erziehung zur irdischen Kultur, wie sie in den profanen Schulen geleistet wird. Dies vorausgesetzt, würde ich den verwegen scheinenden Satz auch heute noch genau so in seiner ganzen Schärfe und ohne irgend welche Abschwächung aussprechen wie damals, als ich das Buch verfaßte; gerade heute, wo man dem Kulturkatholizismus noch skeptischer gegenübersteht als vor etlichen Jahren.

Schon den Gedanken Spaels „Die Kultur ist immer nur ein Nebenprodukt der Religion" möchte ich mir nicht zu eigen machen. Ich glaube vielmehr, daß Kultur ein Produkt der natürlichen physischen und geistigen Kräfte des Menschen ist. Oder haben etwa die großartigen Erfindungen, die uns heute umgeben, wesenhaft etwas mit Religion zu tun? Hat die Religion irgend einen Einfluß ausgeübt auf die Dienstbarmachung der Dampfkraft, der elektrischen Energie und des Radiums? Wohl können auch alle diese Dinge der Religion wertvolle Mittel werden; aber nicht darum handelt es sich hier.

Zur Kultur gehört auch die Kraft, einen geistigen Stoff künstlerisch zu formen. Diese Kraft ist eine rein natürliche menschliche Kraft, und es hat für ihre Wesensbestimmung gar nichts zu bedeuten, daß sie sich, historisch betrachtet, in erster Linie an religiösen Ideen erprobte. Ich glaube darum auch nicht, daß „wahre und große Kunst eine Religion in Kraft und Frömmigkeit voraussetze". Es ist vielmehr Tatsache, daß auch der Ungläubige einen bedeutsamen menschlichen Stoff in ein großes Kunstwerk umzuformen vermag, daß er uns, etwa durch Darstellung eines tragischen Menschenschicksals, bis ins Mark erschüttern kann. Ich glaube ferner auch nicht, daß ein solches Kunstwerk „Religion bedingt und die Menschen zur gläubigen Demut zwingt". Denn das kommt auf den Aufnehmenden an. Ist dieser ein religiöser Mensch, dann wird ihn dieses Kunstwerk auch religiös stimmen können, da der religiöse Mensch eben alles auf der Welt als Spuren Gottes deuten und als Himmelsleiter benützen kann. Ist der Auf-

nehmende ein Ungläubiger, dann werden auch die religiösen Wirkungen fehlen. Daß das religiöse Kunstwerk, die gleiche Formkraft vorausgesetzt, wertvoller ist als das rein profane, hat seinen Grund nicht im künstlerisch Formalen, sondern im Inhaltlichen. Wie der Ungläubige ein großer Redner oder scharfsinniger Forscher sein kann, so kann er auch ein großer Künstler sein. Selbst wenn er seine Kunst in bewußt religions- oder sittenfeindlichem Sinne gebrauchte, wäre das noch nicht ein Defekt der Kunst als Formkraft, sondern ein Defekt der geformten Idee, ein Defekt freilich auch des Werkes in seiner Ganzheit.

Diese Erörterungen allgemeinerer Art waren vorauszuschicken. Wir können nun an die Hauptfrage gehen. Dr. Spael schreibt: „Sicher, was man heute nicht alles in sträflichem Gleichmut in die Lagerschuppen der christlichen Kunst verpackt, hat mit Seelsorge keine Berührung mehr.“ Der sträfliche Gleichmut sei ohne weiteres zugegeben; wer sich dessen schuldig macht, werden wir später sehen. Nicht zugeben kann ich den zweiten Teil des Satzes. Es gibt keine Instanz gegen die Erfahrung. Diese aber lehrt zur Evidenz, daß die gläubige Seele auch aus künstlerisch bedeutungslosen Andachtsgegenständen religiösen Nutzen zieht. Warum kauft denn das schlichte Volk (mit Einschluß eines großen Teiles der „Gebildeten“) massenhaft kitschige Devotionalien und läßt die daneben gestellten künstlerisch wertvollen Dinge stehen und zu Ladenhütern werden? Weil es Erbauung sucht, aber nicht Kunst. Dafür aber genügt ihm der schlichte religiöse *Gedanke*, das Inhaltliche, die segnende Hand oder die ausgebreiteten Arme der Heilandsfigur, das aufgemalte Herz und der Heiligenschein. Mehr braucht es nicht und verlangt es nicht, um durch das Bild zu religiösen Gedanken und Empfindungen angeregt zu werden. Das Inhaltliche ist zeitlos, darum auch dem einfachsten Menschen zugänglich; das Künstlerische bleibt den Wandlungen der Zeit unterworfen, denen nicht jedermann immer so rasch zu folgen vermag, dort ist das Göttliche, hier das Menschliche, dort Religion, hier Kultur.

Die gleiche Überzeugung spricht P. Lippert in seinem Aufsatz „Werk, Wert und Wirkung“ [1] aus: „Wir dürfen keine Seele verachten, weil sie durch einen Papierblumenschmuck oder ein fabrikmäßiges Bild zu religiöser Ergriffenheit kam. Wir dürfen aber auch nicht diese äußern Nichtigkeiten verächtlich wegwerfen, wenn wir wissen, daß sie zu Boten Gottes werden können für solche suchende Menschen, die keine andere Sprache verstehen würden als eben diese unmündige Sprache armseligster Dinge. Wir dürfen vor allem nicht unduldsam sein gegen Menschenseelen und ihnen vorschreiben wollen, welche äußern Anlässe ihnen zur Auslösung innerer Gesichte und Gnaden werden dürfen.“ Ein lehrreiches Beispiel bringt der gleiche Verfasser in seinem vielgelesenen Buch „Von Seele zu Seele“, in dem Briefe, der über die Herz-Jesu-Andacht handelt. Dort schreibt er: „Aber nun die Herz-Jesu-Statue, die Dein Pfarrer aufgestellt hat! Du hast eine anschauliche Schilderung von ihr entworfen: das mohnblumenrote Herz, die kornblumenblauen, aber leider etwas geschlitzten Augen, die hektischen Farbflecke auf den Wangen usw.! Und das in eurer Kirche mit den strengen Formen und den feierlichen Linien! Ich kann Deine Empfindungen nachfühlen. Nun bist Du nicht der einzige Mensch, dessen Augen so gequält werden. Hat es denn überhaupt jemals ein künstlerisch genügendes Herz-Jesu-Bild gegeben? Ist nicht vielleicht die sichtbare Darstellung des körperlichen Herzens an der Christusfigur überhaupt künstlerisch unmöglich? Aber darauf kommt es ja nicht an: um so besser kann der reine Symbolwert hervortreten. Was hat unser Wort Sturm oder Meer zu tun mit den Naturerscheinungen, die wir damit meinen und die beim Klang dieser armen Worte in unsere Erinnerungen und Vorstellungen hineinrauschen? Und ähnlich: was hat das Machwerk eines Formers, der ein Herz-Jesu-Bild

[1] In *dieser* Zeitschrift 110 (Okt. 1925) 8.

gefertigt hat, zu tun mit der unermeßlichen, wunderseligen Welt von Gesinnung und Tat, die wir meinen und verehren unter dem Symbol des Herzens Jesu? Auch das vollendetste Bild kann im Grunde nicht mehr leisten als das armseligste; uns erinnern an die Liebe unseres Gottes, die uns geschenkt worden ist in einem Wesen, das wir menschlich sehen und verstehen können und das seinesgleichen nicht mehr hat. Daß wir dieses gottmenschliche Wesen und Wirken, Lieben und Trauern, Leiden und Herrschen verstehen und mit glühender Seele umklammern, das ist allein wesentlich. Dann werden die Herz-Jesu-Bilder ebenso anfangen zu uns zu sprechen wie etwa die blauen Flecken auf unsern Landkarten, in deren Anblick uns leicht ein süßes Heimweh nach den warmen und blauen Meeren des Südens ergreift."

Trotz alledem bleibt die Forderung nach Veredlung aller Werke, die dem Kultus oder der privaten Erbauung dienen, durchaus berechtigt. Es sind nicht die geringsten Zugeständnisse zu machen. Man muß die Forderung nur von der richtigen Seite her begründen; man muß Gott geben, was Gottes ist, und dem Menschen, was des Menschen ist. Alle Scheingründe, die ihre Wurzel in der unberechtigten Verquickung von Religion und Kultur haben, müßten ja doch über kurz oder lang in ihrer inneren Haltlosigkeit durchschaut werden. Man kann ein Heiliger werden, ohne etwas von Kunst zu verstehen; man kann aber auch sehr viel von Kunst verstehen und von Religion nichts. Das Ideal: ein großer Heiliger und ein vollendeter Kulturmensch, beschlagen in allen Wissenschaften und Künsten, das alles in einem, dieses Ideal wird nie erreicht werden.

Immerhin hat jeder Mensch neben seinem ewigen Beruf auch einen zeitlichen kulturellen, der sich aber in unzählige Sonderberufe spaltet. Die allerwenigsten haben den Beruf zur Kunst. Es ist darum auch nicht gegen die rechte Ordnung der Dinge, wenn der Handwerker, der Kaufmann, der Mediziner, der Jurist, der Chemiker wenig von Kunst versteht und sich um ihr Verständnis auch nicht besonders bemüht. Wenn er es tun kann, ohne seinen Beruf zu vernachlässigen, ist das zwar höchst lobens- und wünschenswert, aber keineswegs Pflicht. Sein Kunsthunger verlangt, wie wir ja nachträglich beobachten können, nicht so sehr nach dem objektiv Wertvollen, sondern nach dem, was ihm subjektiv gefällt. Auch der Geistliche hat an sich in Sachen der Kunst keine andere Verpflichtung, als rein negativ alles Unwürdige, die religiösen Gefühle der Gläubigen Beleidigende fernzuhalten und im übrigen die spärlichen positiven Vorschriften der Kirche in diesen Fragen zu beachten. Zu alledem ist ein besonderes Kunstverständnis nicht erforderlich. Jeder Erfahrene weiß ja, daß zu einem wirklichen Kunstverständnis mehr gehört als das Belegen etlicher Kunstvorlesungen im Nebenfach.

Wohl aber — und damit kommen wir auf den „sträflichen Gleichmut" zurück — hat jeder Künstler, auch der christliche, ein ganzer Künstler im vollsten Sinne des Wortes zu sein, wohl ist es auch Pflicht des Kunstgelehrten und Kunstkritikers, das zu tadeln, was zu tadeln ist, und wohl ist es auch Pflicht aller Kunsthändler mit Einschluß aller Kunstfabriken und Devotionalienvertriebe, nur edle Erzeugnisse anzubieten. Diese Berufskategorien haben Kunstverständnis und Pflege wahrer Kunst als kulturelle Verpflichtung, sie sind auf dem Gebiete der religiösen Künste die aktiven „Seelsorger", für die es allerdings nicht gleichgültig ist, ob sie ihren Kunden echte oder falsche Perlen anbieten. Die Seelen aber mögen sich auch an den falschen Perlen erfreuen, die sie in ihrer entschuldbaren Unkenntnis für echte halten.

Die Versäumnisse der Pflichtigen sind es also, die uns jene Unkultur auf dem weitschichtigen Gebiet der religiösen Künste gebracht haben, an der wir leiden und die wir so schmerzlich beklagen. Man stelle sich nur vor, wie ganz anders es aussähe, wenn diese Berufsschichten so wären wie sie sein müßten, wenn darum künstlerisch Wertloses gar nicht mehr gefertigt und angeboten würde! Solange das nicht der Fall ist, hat allerdings auch der Geistliche als Hüter seiner Kirche die bedingte Ver-

pflichtung, sich von unbefangenen Sachverständigen beraten zu lassen. Er ist ja Seelsorger nicht nur des einfachen Volkes, sondern auch der Kunstfreunde. Beiden soll Genüge geschehen.

Und nun sollte gar Gott die Fehler und Versäumnisse der Kunstpflichtigen an den Nicht-Kunstpflichtigen strafen! Das wäre doch eine wunderliche Pädagogik Gottes, wenn er durch bildliche Darstellungen angeregte Frömmigkeitsakte zu einem Reservat der paar Prozent Kunstverständiger gemacht hätte, die überwältigende Mehrheit aber trotz ihres guten Willens leer ausgehen ließe. Nein, er wird nach wie vor seine Gnaden auch an künstlerisch wertlose Symbole als Anreger knüpfen, solange es solche durch die kulturelle Rückständigkeit, Pflichtvergessenheit oder auch Unfähigkeit der Produzenten gibt.

Josef Kreitmaier S. J.

Jugendheilige

In unserem Zeitalter des Kindes und der Jugendbewegung, wo das Bangen um die kommenden Geschlechter, vielleicht auch die Furcht vor dem Ungestüm der vorwärts drängenden Jugend, eine der brennendsten Sorgen der Gegenwart ist, wo die einen alles von ihr hoffen, die andern alles fürchten, hat die katholische Kirche offenbar ihre Freude daran, Gottes Gnadenwirken in jugendlichen Seelen vor der Welt zu offenbaren und so zu zeigen, daß sie zu denen gehört, die hoffen. Mit gutem Grund! Denn wie in allen Erscheinungen des Lebens die heutige Jugend selbständiger und tatenfroher auftritt, so bietet sie auch im Streben nach sittlicher Höhe und Kraft gegenüber der verheerenden Entartung der großen Masse doch überraschend viele und anziehende Beispiele des Heldenmutes. Die in Rom beantragten, eingeleiteten oder schon vollzogenen Erhebungen von früh dahingegangenen Menschenkindern zu den Ehren der Seligen und Heiligen lassen nur einige Auserwählte wie Sterne am Himmel vor der ganzen Kirche glänzen, um uns aufmerksam zu machen, wieviel außer diesen noch in der Verborgenheit oder kleineren Welten geleuchtet haben und wohl im Augenblick leuchten. Beide Geschlechter haben ihren Anteil an diesem Ruhme der Jugend.

Eine der am meisten bejubelten Heiligsprechungen der letzten Jahre war die der kleinen Theresia vom Kinde Jesu, die mit 15 Jahren sich einen Platz unter den Töchtern der großen Mystikerin ihres Namens erkämpfte und im Alter des hl. Aloysius den Weg der Heiligen gegangen ist, ein liebliches Gegenstück zur heiligen Jungfrau Johanna von Orleans, der seherisch begabten, kriegerischen Nationalheiligen des kriegerischen Frankreich, die kurz vor ihr Benedikt XV. auf die Altäre erhoben hatte. Das Bild der kleinen Blume von Lisieux ist ein Spiegel für die junge Mädchenwelt, worin die anmutige Möglichkeit erglänzt, wie kindliche Freuden im Schoße einer guten Familie der natürliche Nährboden echter Tugend und die erste Pflanzschule der Heiligkeit sind. Die Zeitgeschichte weiß von vielen andern ihres Geschlechtes und Alters gleichen Edelsinn zu berichten. Früh vollendet haben sie die Reife vieler Jahre erreicht.

Für Knaben und Jünglinge bietet das Leben des 1920 heiliggesprochenen Gabriel (eigentlich Franz) Possenti aus Assisi ein liebliches und zugleich ergreifendes Beispiel, wie ein echtes Kind unserer Zeit mit der ganzen Aufgeschlossenheit eines lebenslustigen Gymnasiasten sich erfolgreich zu dem Ruhme eines zweiten hl. Aloysius emporringen kann (diese Zeitschrift 118 [1929] 146/147). Die vom seligen Don Bosco gegründeten Salesianischen Schulen berichten, wie andere Erziehungsinstitute, von einer schönen Zahl Knaben und Jünglinge, die ein Leben geführt haben, das an den hl. Aloysius erinnert. Schon die große Schar von über 6000 Priestern, die aus jenen Schulen hervorgegangen sind, läßt einen glänzenden Rückschluß auf das Zeitalter zu, das solche Früchte hervorgebracht hat. Nicht selten jedoch erzählen die Anstaltsbücher von früh geknickten Blumen, die für den Himmel reif waren, von Schülern, die fast noch als Kinder mit den Zeichen männlich vollendeter Tugend aus diesem Leben geschieden

sind. Ein solcher war z. B. Dominikus Savio, dessen Seligsprechungsprozeß eingeleitet ist. Er starb als Fünfzehnjähriger in seinem Heimatdörfchen Murialdo, nicht weit von Turin, wohin Don Bosco ihn zur Erholung geschickt hatte, am 9. März 1857. Sein Leben verlief in den geraden Linien einer frommen Kindheit, gleich der eines hl. Johannes Berchmans, unter den stillen Freuden einer bescheidenen, aber tief frommen Familie, mit den kindlichen religiösen Erlebnissen der ersten heiligen Kommunion und Firmung, den ersten Erfolgen in der Schule und den Träumen der Zukunft bis zu dem heißen Ringen um seine Ausbildung im Oratorium des sel. Don Bosco zu Turin und der Vollendung im Leiden. Es trug von Anfang an die Züge der Auserwählung. Sein außergewöhnlicher Seeleneifer, sein Fleiß und liebevoller Umgang, der ihm alle Herzen gewann, seine Frömmigkeit und Aufopferung stellten ihn an die Spitze seiner Altersgenossen. Dazu kamen noch übernatürliche Gaben, die nur die Eingeweihten zu würdigen wußten: Einmal vermißte man ihn den ganzen Vormittag und fand ihn um 2 Uhr nachmittag hinter dem Altar in ekstatischem Gebet, worin er seit der heiligen Messe am frühen Morgen ausgeharrt hatte, ohne der verrinnenden Zeit inne zu werden. Andere Male genügte es, die Freuden des Himmels zu nennen im Kreise der Unterhaltung, um seinen Körper bewegungslos zu machen und seinen Geist zu entrücken. Er sah in der Ferne unbekannte Kranke in Not und führte ihnen unerwartet Priester zu. Ganz rührend ist es, zu lesen, wie er nach einem Vortrag den Entschluß faßte, heilig zu werden, und um Anleitung dazu bat. Freilich, ein Heiliger war sein Lehrer, der ihm auch seine erste Lebensbeschreibung verfassen sollte: Don Bosco. Dessen Bericht über diesen Zögling, vermehrt durch Zusätze von Msgre. Salotti, wurde 1925 in deutscher Übersetzung durch den Verlag der Salesianer in München zum zweiten Male herausgegeben (Der Diener Gottes Dominikus Savio, Zögling des Salesianischen Oratoriums in Turin. Von Don Joh. Bosco). Nur drei Jahre hatte der Knabe unter den Augen des Heiligen gelebt, der ihm Aufnahme in seine Anstalt gewährte. Doch er wurde seinen Mitzöglingen und deren Nachfolgern ein bewundertes und geliebtes Vorbild, das vielleicht bald einmal von den Altären aus zur Jugend sprechen wird.

Ein ähnliches Beispiel war der dreizehnjährige Franz Besucco, der im August 1863 in das Oratorium eintrat, von seinem Pfarrer als ein zweiter Aloysius empfohlen. Kaum ein halbes Jahr verbrachte er in der Anstalt, benützte jedoch diese Monate mit solchem Erfolg eines kindlichen Eifers, daß männlicher Heldenmut des Opfergeistes und weltfremde Einfalt der Unschuld sich in ihm zu rührendem Einklang vereinigten. Er ging dahin wie ein Meteor, als eine typhusähnliche Erkältung ihm schon Januar 1864 den Tod brachte. Der sel. Don Bosco hat auch Franz Besucco einen Nachruf geschrieben, der die Empfehlung des Pfarrers von Argentera bestätigte, daß er eine Aloysiusseele in sein Haus aufgenommen habe.

Nicht alle Zöglinge Don Bocos kamen jedoch als Kinder der Gnade. Im Gegenteil! Das Werk des Ordensstifters galt der Rettung der gefährdeten Jugend mehr als dem Unterricht der Geborgenen. Nicht selten aber wurden verlorene Schäflein zu auserwählten Kindern der Gnade. Von einem solchen berichtet das gleiche Büchlein, das von Franz Besucco erzählt: Magone und Besucco. Zwei Zöglinge Don Boscos im Salesianischen Oratorium in Turin (München, Salesianer-Verlag). Von diesem Knaben, Michael Magone genannt, schreibt der Selige mit fühlbarer Ergriffenheit. Eines Abends hatte er den noch nicht dreizehnjährigen Michael in dem kleinen Städtchen Carmagnola als Straßenjungen und Anführer einer spielenden Schar verwahrloster Knaben getroffen und gleich erkannt, was aus diesem Jungen werden konnte. Magone kam 1857 in das Oratorium nach Turin, mit dem Gewissen eines Kindes, dem man die Verbrecherlaufbahn voraussagte, mit der Unbändigkeit und Lebhaftigkeit eines Führertalentes für wilde Knabenstreiche, aber auch dem guten Wil-

len und der Aufgeschlossenheit eines noch nicht ganz verdorbenen Knabengemütes. Mit schonender Güte und geduldiger Kameradschaft behandelt, wurde der Wildling nach wenigen Wochen ein eifriger Neubekehrter, dessen Selbstüberwindung, Seeleneifer, Frömmigkeit, Fleiß und Liebe wie ein Wunder dastanden. Dabei bewahrte er die urwüchsige Art eines unverfälschten Charakters. So hatte er drei Jahre in der Anstalt gelebt und sich bemüht, alle Fähigkeiten für einen zukünftigen Beruf auszubilden, als auch ihn die Stimme Gottes abberief. Er ging dahin mit der einzigen Sorge, was er wohl im Himmel sagen solle, wenn er dort einträte. Don Bosco trug ihm einen Gruß an Maria auf, und damit war er zufrieden. In der Trauerrede empfahl sein Lehrer, D. Zattini, sich und die Zöglinge des Hauses dem Gebet des Dahingeschiedenen, der geblüht habe wie eine Blume des Feldes, wie die Heilige Schrift sagt. Mit ihm konnte das Oratorium zu Turin damals schon eine Reihe von würdigen Nachahmern des hl. Aloysius nennen: Dominikus Savio, Camillo Gavio, Gabriel Fascio, Alois Rua und Johann Massaglia.

Aus der Feder des Gründers der Salesianischen Werke stammt auch die erste Lebensbeschreibung eines Siebzehnjährigen, dessen Familie durch Werke der Wohltätigkeit zu einer Freundin des Seligen geworden war: Ludwig Colle, einziges Kind eines Advokaten in Toulon, war von frühester Kindheit an wie eine fromme Blume bewahrt und gepflegt worden. Trotz beständiger Krankheit immer froh und eifrig in den Studien, die er mit Hilfe von Hauslehrern betrieb, suchte er vergebens Heilung auf Reisen und an den Gräbern der Heiligen zu Tours, Rom, Lalouvesc und Paray-le-Monial. Das Leiden und eine sorgfältige Erziehung im Schoße der Familie und in der Nähe des Heiligtums brachten die Seele dieses Knaben früh zur vollen Reife. In einer Audienz bei Papst Leo XIII. hatte er von diesem das Wort gehört, er könne ein Heiliger werden. Gnade und guter Wille hatten das Ihre getan, als der für alle Wissenschaften und Künste hochbegabte Jüngling am 3. April 1881 auf einem Landgut seiner Eltern bei Toulon mit den Worten auf den Lippen verschied: „Ich gehe in den Himmel!" Das Lebensbild, das Don Bosco von ihm zeichnete, enthält außer den anmutigen Schilderungen der Geschichte auch wertvolle Ausführungen des Verfassers über die Kindererziehung. Besser als irgend einer war dieser Meister der Jugendbildung berufen, über einen solchen Gegenstand zu schreiben. (Lebensbild des jungen Ludwig Florian Anton Colle. Eine Anleitung zur Kindererziehung. Von Joh. Bosco. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen. München, Salesianer-Verlag.)

Die hier genannten Namen sind nur Beispiele aus einem eng begrenzten Kreise. Sie ließen sich ins Ungemessene vermehren, wenn die verschiedenen Genossenschaften, die sich der Schule und Erziehung widmen, die schönsten Perlen ihrer Erfolge sammeln und der Welt zeigen wollten. Die Geschichte der Jugendvereine, Marianischen Kongregationen und so mancher Familien könnte diese Beiträge vermehren. So schrieb René Bazin, Mitglied der Französischen Akademie, einem elfjährigen Knaben einen Nachruf 1925 in der La Croix, als wäre ein Großer der nationalen Geschichte dahingerafft worden: Das war Guy de Fontgalland, dessen Leben O. Müller (Rorschach, Verlag Weder-Grämiger) 1928 in deutscher Sprache geschildert hat[1]. Die Jahre dieses Knaben liefen dahin wie die irgend eines gut erzogenen Kindes einer edlen Familie. Das einzige Auffallende an diesem Pariser Kind war vielleicht eine außerordentlich entwickelte Liebe zu Maria, die er seine „Mama im Himmel" zu nennen pflegte. Gesund und geistig begabt, berechtigte er zu allen Hoffnungen. Das letzte große Ereignis seiner 11 Jahre war eine Reise nach Lourdes im Juli 1924. Dort aber wurde ihm ein Geheimnis mitgeteilt, das er seiner Mutter offenbarte: Maria werde ihn bald in den Himmel holen. Am 8. Dezember des gleichen Jahres

[1] Ein anderes deutsch geschriebenes Lebensbild dieses begnadeten Knaben von Jón Svensson ist soeben bei Herder erschienen.

befiel ihn eine schwere Diphtherie. Am 24. Januar 1925 bat er um die heilige Ölung. Einer seiner Lehrer aus dem Jesuitenkolleg spendete ihm das Sakrament. Als dieser beinahe fertig war, öffnete Guy seine Augen, wie wenn er etwas Wunderbares schaute, sagte leise: „Ich liebe dich, Mama", und ging hinüber in das himmlische Reich, dessen Leben ihm schon vertraut war.

Wenn alle solche Lebensbilder bekannt würden, das Ende wäre ein Schauspiel, das buchstäblich die große Vision des sel. Don Bosco vom 6. Dezember 1876 erfüllte, als er im Traum seinen Liebling Dominikus Savio im Kreise einer unabsehbaren Schar heiliger Jünglinge und Knaben erblickte, die in paradiesischem Glück himmlische Lieder sangen und durch den Glanz ihrer Schönheit seine Blicke blendeten. Freilich sollte ihm der Verlauf des wunderbaren Traumes die schmerzliche Gewißheit bringen, daß es auch schwer Verwundete und Unwürdige unter seiner Jugend auf Erden gab; doch jene Heerschau himmlischer Chöre von Kindern der Gegenwart, die als Blüten des Lebens hinweggenommen wurden, war diesem großen Freund der Jugend ein Beweis, wie freigebig der Herr in unsern Tagen dem zarten Alter die Reife heiliger Tugend verleiht.

Ludwig Koch S. J.

Wider den Positivismus im Völkerrecht

Es ist kein Zufall, daß die Unsicherheit und Verlegenheit in der modernen philosophischen Grundlegung der Rechtswissenschaft im Völkerrecht mit besonderer Schärfe zum Ausdruck kommt. Mochte es immerhin gelingen, eine Zeit lang die innerstaatliche Normenordnung auf den juridisch nicht mehr weiter ableitbaren souveränen Gemeinschaftswillen eines organisierten Volkes zurückzuführen und so angeblich eine rein positive Machtordnung widerspruchslos und in größter Methodenreinheit verständlich zu machen, so war der Versuch, alles Völkerrecht auf den gleichen souveränen Staatswillen zu bauen, noch viel eher und offensichtlicher zum Scheitern verurteilt. Denn alsogleich erhoben sich die Fragen, wie denn überhaupt vollkommen unabhängige und höchste Normengewalten noch in eine andere bindende, also doch übergeordnete Rechts- und Machtordnung treten können, mit andern Worten, wie die für ein internationales Recht notwendig vorauszusetzende Völkerrechtsgemeinschaft zu konstruieren ist, und wie die völkerrechtliche Grundnorm und das Verhältnis von Staatsrecht und internationalem Recht zu denken sind. — Mit feiner Einfühlung in die gegenwärtigen Bedürfnisse, mit mehr als gewöhnlicher Klarheit und Schärfe der Unterscheidung tritt Verdroß[1], der Wiener Völkerrechtslehrer und Schriftleiter der Zeitschrift für öffentliches Recht, auf den Plan, um in scharfer Frontstellung gegen Positivismus und „Gemeinwillens- und Selbstbindungstheorien" wieder an die klassische Völkerrechtslehre, auch an die scholastische Tradition von Vitoria und Suarez, anzuknüpfen. Als Hauptziel schwebt dem Verfasser vor, eine einheitliche, monistische Konstruktion gegenüber dem herkömmlichen und in seiner Unzulänglichkeit klar erkannten Dualismus der Rechtsordnung von Staat und Völkergemeinschaft zu entwickeln und zugleich entschieden den Primat des Völkerrechts vor dem Staatsrecht zu begründen. Dabei begnügt er sich nicht, bloß bei kürzesten Umrissen und Andeutungen stehen zu bleiben, sondern er geht daran — und das bildet einen Hauptvorzug seiner gründlichen Arbeit —, seine grundlegenden Auffassungen in allen wichtigeren Punkten der geltenden Völkerrechtsdoktrin im einzelnen durchzuführen. Obgleich es nicht seine Absicht ist, etwa wie Liszt-Fleischmann ein Handbuch des geltenden internationalen Rechtes zu bieten, so weiß er doch gerade durch die zielklare Richtung auf Herausarbeitung von grundlegenden Ideen den Leser trotz nicht geringer Anforderungen bis zum Ende zu fesseln und ein tieferes Verständnis für die Eigenart dieser Wissenschaft zu vermitteln. Uns

[1] Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft. Wien und Berlin 1926, Verlag von Julius Springer.

interessiert natürlich vor allem, wie sich Verdroß das überpositive Fundament der internationalen Rechtsordnung denkt, und welches das Verhältnis der scholastischen Naturrechtslehre zu diesem Gedanken ist.

Einen weiten Raum unter den bindenden Völkerrechtsregeln nehmen die durch Vertrag und Übereinkommen feststehenden Sätze ein. Da erhebt sich die Frage nach dem Grund ihrer Gültigkeit und verpflichtenden Kraft. Wirkungsvoll wird dargetan, daß die Selbstverpflichtungslehre, die im 19. Jahrhundert zu neuem Leben erwachte, scheitern mußte. Sie war genötigt, entweder eine einseitige Änderungsmöglichkeit des vertraglich gebundenen Staatswillens zuzugeben — uud das bedeutet die Preisgabe eines objektiven und bindenden Völkerrechts — oder die Selbstverpflichtungslehre einschließlich der Doktrin vom Staatswillen als der Grundlage allen Rechtes zu verlassen und sich zu einer überstaatlichen Völkerrechtsgrundlage zu bekennen.

Näher kommt man schon der Wahrheit, wenn man mit Triepel die Grundlage des Völkerrechts im Gemeinwillen der Staaten sieht. Nur wird man Verdroß recht geben, wenn er fragt, wie denn die einzelnen Staatswillen zu einem Gemeinwillen zusammenfließen. Rein tatsächliche Übereinstimmung genügt doch nicht. Dazu gehört ein Rechtssatz, eine übergeordnete legitimierende Norm. Diese findet Verdroß mit Dionisio Anzilotti in dem Satze „Pacta sunt servanda". Ausdrücklich wird dessen Geltung nicht bloß logisch, sondern auch aus der herrschenden Staatenpraxis erwiesen. Es bedarf keines besondern Hinweises mehr, wie diese Auffassung sich mit der Lehre des scholastischen Naturrechts berührt.

Von noch größerem Interesse sind vielleicht in dieser Hinsicht die Darlegungen (§ 16 und 17), die von den allgemeinen Rechtsgrundsätzen und deren Verhältnis zum Vertrags- und Gewohnheitsrecht handeln. Ausgehend von der Judikatur der Schiedsgerichte kommt Verdroß zu einer weiteren Quellengruppe des Völkerrechts, die er allgemeine Rechtsgrundsätze nennt. Die internationale Rechtsprechung versteht darunter Rechtssätze, die den Rechtsordnungen der Kulturstaaten gemeinsam sind und als notwendige Bestandteile jeder Rechtsordnung eines Kulturstaates betrachtet werden. Sie heißen auch internationale Gerechtigkeit, notions de la justice, loi fondamentale du juste. In ausführlicher Begründung und überlegener Dialektik wird aus den positiven Quellen der überzeugende Nachweis gebracht, daß es sich hierbei um wirkliche geltende Rechtsnormen und folglich auch um eine neue vom Vertrags- und Gewohnheitsrecht verschiedene, wenn auch subsidiäre oder ergänzende Rechtsquelle handelt. Die ganze Völkerrechtsordnung wird von diesen Grundsätzen durchleuchtet. „Sie ist daher durchgehend im Sinne dieser auszulegen, soweit nicht das völkerrechtliche Vertrags- und Gewohnheitsrecht etwas Abweichendes bestimmt."

Was sind nun diese allgemeinen Rechtsgrundsätze, worin ruht ihre verpflichtende Rechtskraft, auf welchen Titel hin scheidet man sie von dem positiven Vertrags- und Gewohnheitsrecht? Wie verhalten sich die notions du juste zum Naturrecht der Scholastik? Bei der Erwähnung der Grundnorm „Pacta sunt servanda" blieb noch eine Lücke, die einem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen konnte. Gibt es inhaltlich keine naturgegebene Grenze für vertragliche Abmachungen und Gewohnheiten? Ist ein Vertrag zwischen zwei Staaten, ohne Grund einen dritten Staat seiner Selbständigkeit zu berauben oder eine Nation auszurotten, wirklich schon bindendes Recht? Eine Antwort auf diese Frage erübrigt sich. Also muß neben dem Grundsatze „Pacta sunt servanda" noch ein zweites und inhaltlich überpositives Fundament gesucht werden, und wenn nicht alles täuscht, liegt dieses in der soeben beschriebenen (dritten) Quelle der allgemein geltenden Rechtsgrundsätze. Sind diese nun das Naturrecht der Scholastik? Verdroß weist mit Recht darauf hin, daß sie im wesentlichen mit dem ius gentium des römischen Rechts zusammen-

fallen. Die frühere Scholastik erklärt aber mit Thomas von Aquin, daß diese Sätze des ius gentium notwendige Ableitungen aus dem ius naturale sind, obwohl sie auch vom übereinstimmenden Völkergebrauch als positives Gewohnheitsrecht akzeptiert wurden. Es ist überhaupt für die scholastische Naturrechtsauffassung von Bedeutung, daß sie keineswegs Naturrecht und positive Norm dergestalt auseinanderreißt, daß niemals Naturrecht und positives Gesetz zusammenfallen können. Gerade bei diesen sogenannten allgemeinsten Rechtsgrundsätzen im Sinne von Verdroß und überhaupt beim ius gentium der römischen Rechtslehrer haben wir wenigstens zu einem guten Teil den Fall des materiellen Zusammentreffens von menschlich-positiver und sittlich-natürlicher Gesetzgebung. Weil das Naturrecht die evidenten Sätze der Gerechtigkeit in sich schließt, so darf man im voraus erwarten, daß sie regelmäßig in den Rechtsordnungen der Kulturstaaten als notwendige Forderungen anerkannt werden. Und das gilt nach Verdroß für die allgemeinen Rechtsgrundsätze. Deuten endlich nicht auch die Bezeichnungen notions du juste, justice internationale usw. auf die sachliche Übereinstimmung mit der scholastischen Lehre vom ius naturale hin?[1]

Auf jeden Fall hat Verdroß durch seine scharfsinnige Untersuchung die innere Schwäche des reinen Positivismus klar gezeigt und damit nicht bloß der Rechtswissenschaft einen Dienst erwiesen, sondern, wie wir glauben, auch der praktischen Rechtsgesinnung und dem Willen zur internationalen Gerechtigkeit einen ungleich stärkeren Antrieb gegeben, als dies je positivistische Überzeugungen vermocht haben. J. B. Schuster S. J.

[1] Verdroß zieht für den Namen Naturrecht das Wort Sittlichkeit vor und glaubt, daß nach Franz Suarez das Völkerrecht nur in seiner formalen Grundlegung, d. h. in seinem Geltungsgrund, aus der Sittlichkeit abzuleiten sei. Den Inhalt liefere sie nicht. Dazu bedürfe es noch des consensus gentium. Nun ist es richtig, wie u. a. auch Rommen (Die Staatslehre des Fr. Suarez, München-Gladbach 1926) darlegt, daß Suarez die Positivität des ius gentium viel mehr betont als dies früher geschah, aber trotzdem ist es seine Meinung, daß das ius naturae auch auf die Staatspersönlichkeit und ihre Beziehungen anzuwenden ist. Mit andern Worten: es gibt auch inhaltlich bestimmtes internationales Naturrecht.

Besprechungen

Lexikon für Theologie und Kirche [1]

Dieses bedeutsame auf zehn Bände berechnete Werk ist eine völlig neubearbeitete und im Umfang stark erweiterte Neuauflage des Kirchlichen Handlexikons, das 1907–1912 erstmals erschien. Es ging später in den Verlag Herder über, der nach Absatz des Urdruckes einen unveränderten Neudruck herausgab. Das Kirchliche Handlexikon war nicht nur ein lexikographisches Meisterwerk, sondern auch inhaltlich eine mustergültige wissenschaftliche Leistung, ein Werk, das sich allgemeiner dankbarer Anerkennung und eifrigster Benützung erfreuen durfte. Es war eine ebenso mutige wie erfolgreiche Tat. Nur wenige dürften sich indessen einen Begriff machen können, welche Unsumme von Arbeiten und Sorgen mit der Redaktion und Herstellung verbunden war. Einer der Mitherausgeber, Prälat Dr. Hilgenreiner, erzählt uns im „Zeitenwächter" (1. Heft 1930) darüber einiges:

„Ich gedenke noch gerne der Stunde, da ich auf dem Bahnhofe in Freising eintraf und dort von dem baumlangen Prof. Dr. Nisius-Innsbruck und dem gesetzten Prof. Dr. Schlecht-Freising freundlichst empfangen wurde. Ersteren kannte ich schon von den Schulbänken in Mariaschein her, letzterer war mir durch seine zahlreichen Schriften vorgestellt. Und hinter ihnen schob sich bescheiden, fast schüchtern eine hagere Priestergestalt hervor, unter einem schwarzen Haarbusch auffallend glänzende, aber freundliche Augen, und bot mir den Willkommengruß. Das war der junge Dozent am Freisinger Priesterseminar Dr. Michael Buchberger, der mich, den Unbekannten, vor kurzem brieflich nach Freising eingeladen hatte, um den Gedanken eines neuen kirchlichen Lexikons zu besprechen. Droben in den altehrwürdigen Räumen der ehemaligen Abtei Freising wurden nun die Rollen verteilt. ... Schon damals staunte ich über die umsichtigen und exakten Vorarbeiten, die Buchberger schon geleistet hatte. Und ich sollte in der Folge noch mehr bewundern, wieviel der erst Dreißigjährige an tüchtiger Arbeit leistete. ... Wie oft mußte er mahnen, wenn die Artikel wochenlang warten ließen! Wie oft ausgleichen, wenn die Auffassungen der Fachleute — ich denke namentlich an die Bibelfragen — sich gegenseitig ausschlossen! Wie oft den Artikel ganz umarbeiten, ohne daß der Verfasser auf sein Urheberrecht verzichten wollte, Literatur einsetzen, ergänzen, richtigstellen, mit einer Kenntnis und Genauigkeit, die bewundernswert. Sein Briefwechsel, alle Briefe in Schönschrift verfaßt, müßte Bände füllen. Auch persönliche Schwierigkeiten galt es zu überwinden, die dem Herausgeber das Leben manchmal so verbitterten, daß er zurücktreten wollte. Die Druckerei in Freising zeigte viel guten Willen, war aber ungeschult und technisch unfertig, der Verlag über die Kosten der Herstellung und das langsame Erscheinen zuweilen recht ungehalten, kurz Schwierigkeiten die Fülle."

Unter diesen Umständen müssen wir Bischof Buchberger von Herzen danken, daß er jetzt bei der noch ausgedehnteren Neuauflage wiederum den Mut aufbrachte, die gleichen Schwierigkeiten nochmals durchzukämpfen. Wohl besitzt er nun in Herder einen Verlag, und in Dr. Konrad Hofmann einen erfahrenen und tüchtigen Lexikographen, die ihm einen großen Teil der Arbeit abnehmen, aber gerade die kitzlichsten und persönlichsten Streitfälle werden doch von ihm geschlichtet werden müssen.

Die Neuauflage war eine dringende Notwendigkeit. Unsere Zeit schreitet schnell. Die zwanzig Jahre, die seit der ersten Auflage verstrichen sind, haben eine solche Fülle neuer Erkenntnisse gebracht, daß das Handlexikon in vielen Teilen immer mehr veraltete. Wie viele neue Fragen sind inzwischen aufgetaucht, die neue Stichworte erforderten, wie viel hat sich inzwischen an Literatur aufgehäuft!

Es war ohne Zweifel ein fruchtbarer Gedanke, an Stelle der früheren drei Mitherausgeber einen ganzen Stab von Fachleitern — es sind ihrer 33 — treten zu lassen, die dann die Stichworte ihres Faches an die einzelnen Mitarbeiter verteilen. So wurde die Arbeitslast der einzelnen zu Gunsten der Arbeitslust vermindert. Wenn man bedenkt, daß der Stoff des ersten Bandes sich auf 354 Bearbeiter verteilte, kann man sich ungefähr einen Begriff machen, welche Summe von Wissen aus dem gesamten Gebiete der Theologie und

[1] Lexikon für Theologie und Kirche. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. Lex.-8° Erster Band: A bis Bartholomäer. (XXVIII u. 992 Sp.) Mit 8 Tafeln und 88 Textabbildungen. Freiburg i. Br. 1930, Herder. Geb. *M* 28.—, in Halbleder 32.—

ihrer Hilfswissenschaften hier aufgespeichert ist. Nur ein Forscher wie Grabmann konnte zum Beispiel die umfassende Persönlichkeit des hl. Augustinus so scharf zergliedern, daß der Leser einen klaren Begriff von dessen auf Jahrhunderte hinaus fruchtbaren philosophischen und theologischen Anschauungen und deren geistesgeschichtlicher Verwurzelung erhält. Oder nehmen wir etwa den Artikel „Altchristliche Kunst" von Prof. J. Sauer. Das ist nicht Büchergelehrsamkeit, sondern lebendiges, an eigener Anschauung geformtes Wissen und sicheres, allen unbewiesenen Extremen abholdes Urteil. Ebenso ist der Artikel „Ablaß" von dem nun leider verstorbenen Prälaten Nikolaus Paulus ein Muster dafür, wie man die Forschungsergebnisse von Jahrzehnten in ein paar Spalten zusammendrängen kann, wobei dann freilich jeder Satz, ja jedes Wort gewichtig ist.

Die Ausstattung ist hervorragend. Papier, Druck und Einband kommen auch dem verwöhntesten Geschmack entgegen. Da und dort wird der Text durch Abbildungen oder Einschalttafeln einprägsamer gemacht. Zwar tragen manche der kleinen Textbilder, wie sie heute in allen Lexika üblich sind, nicht gerade zur Verschönerung bei, sind aber in Anbetracht ihres großen Nutzens das kleinere Übel. Von manchen älteren Leuten konnte man hören, daß der Druck etwas klein sei. Indes kann das, was bei einem Lesebuch von Übel wäre, bei einem Nachschlagewerk nicht ins Gewicht fallen. Der ohnehin schon stattliche Umfang durfte nicht über Gebühr vergrößert werden. Schon die Wahl der nächstgrößeren Typengattung hätte ein paar weitere Bände erfordert. Vielleicht könnte der eine oder andere die Biographien Lebender vermissen. Aber auch hier ist der Hauptgrund des Verzichtes die notwendige Beschränkung. Der Katholische Literaturkalender und die übrigen Nachschlagewerke bieten dafür genügenden Ersatz.

Wem will unser Lexikon dienen? In erster Linie natürlich dem Theologen. Es muß in seiner Bücherei den Ehrenplatz erhalten. Er wird gar nicht daran vorbeikommen können, es immer wieder zu Rate zu ziehen. Das gilt nicht nur für den katholischen, sondern auch für den nichtkatholischen Theologen. Bei seinem Studium wird er ja auf Schritt und Tritt zur Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre gezwungen, die ihm in der eigenen Literatur lange nicht so vollständig und rein geboten wird wie hier. Auch dem gebildeten Laien wird das Lexikon viel zu geben haben. Denn neben dem theologischen ist eine solche Fülle geschichtlichen, geographischen, biographischen, kunst- und literaturgeschichtlichen, philosophischen, pädagogischen und sozialwissenschaftlichen Stoffes in dem Werk verarbeitet, überall mit Angabe der neuesten Literatur zu vertiefterem Studium einzelner Fragen, daß auch der Laie es mit großem Nutzen gebrauchen wird. Es gibt ja heute im politischen und sozialen Leben so viel Berührungspunkte mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, daß er froh sein muß, ein stets antwortbereites Nachschlagewerk für solche Fragen zu besitzen.

Dem Herausgeber und dem Verlag Herder gebührt für das große mit so vielen Opfern verbundene Unternehmen der tiefste Dank der deutschen Katholiken. Sie sollen aber ihren Dank nicht nur in Worten bewundernder Anerkennung, sondern durch die Tat zeigen, indem sie sich für die Verbreitung des bedeutsamen Werkes mit allen Kräften einsetzen.

Josef Kreitmaier S. J.

Kirchliche Geographie

Atlas Hierarchicus. Descriptio geographica et statistica Sanctae Romanae Ecclesiae. Elaboravit P. Carolus Streit. Editio secunda. 8° (XI, 68 u. 47 * S.) Paderbornae 1929, Typographia Bonifaciana *M* 50.— (Auslandvertrieb durch Herder & Co. in Freiburg i. Br.)

Der Verfasser hat sich als Kartograph schon durch seinen im Jahre 1907 erschienenen Missionsatlas einen Namen gemacht, mehr noch durch den Atlas Hierarchicus, den er im Jahre 1913 zum ersten Mal herausgab. Beide Werke kamen einem dringenden Bedürfnis entgegen, da die früheren Arbeiten auf diesem Gebiete von O. Werner S. J. (Orbis terrarum catholicus und Katholischer Missionsatlas) zeitlich weit zurücklagen (1890 bzw. 1895) und technisch dem damaligen Stande der Kartographie entsprechend viel zu wünschen übrig ließen. Selbstverständlich konnte aber ein so umfangreiches und teures wissenschaftliches Werk wie der Atlas Hierarchicus nur auf einen eng begrenzten Abnehmerkreis rechnen, und die Zeit des Erscheinens kurz vor dem großen Kriege war für die Verbreitung die denkbar ungünstigste. So ist es denn nicht zu verwundern, daß ein beträchtlicher Teil der 1. Auflage keinen Abnehmer fand. Anderseits war, wenn der Atlas ein brauchbares Hilfsmittel der Orientierung über die geographische Ausbreitung und Einteilung der Kirche bleiben sollte, eine Neubearbeitung unbedingt erforderlich. Durch den Krieg war die politische Ein-

teilung Europas und zum Teil auch Afrikas von Grund aus umgestaltet worden. Die kirchliche Einteilung konnte davon nicht unberührt bleiben. Aber auch abgesehen von den politischen Umwälzungen haben gerade in den beiden letzten Jahrzehnten außerordentlich viele Neugründungen von Diözesen und Apostolischen Vikariaten stattgefunden. Größte Anerkennung verdient daher der hochherzige Entschluß des Verlags, ungeachtet des großen Restbestandes der 1. Auflage den Atlas Hierarchicus mit Unterstützung des amerikanischen Zweiges des Werkes der Glaubensverbreitung erneut herauszugeben.

Als Grundlage dienten wie bei der 1. Auflage die Situationsplatten des Atlasses von Sohr-Berghaus in der Neubearbeitung von Bludau. Diese Karten boten den Vorteil, daß sie nach möglichst einheitlichen Maßstäben (1 : 1500000 bzw. 3000000, 6000000 und 10000000) und gleicher Projektion hergestellt waren. Diese Gleichartigkeit des Maßstabes ist die Voraussetzung, wenn man sich auf Grund der Karte eine richtige Vorstellung von der relativen räumlichen Größe der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke machen und Vergleiche in dieser Beziehung anstellen will. Bei den außereuropäischen Ländern kommt im Atlas Hierarchicus gewöhnlich der Maßstab 1 : 10000000 zur Anwendung. Die Kartenbilder bleiben trotzdem infolge der großen räumlichen Ausdehnung der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke in jenen Erdteilen genügend deutlich. Überhaupt muß man die kartographische Darstellung durchweg als gut gelungen bezeichnen. Störend wirken aber bei den europäischen Ländern die Eisenbahnlinien und die übertrieben stark gezeichneten Flußläufe. Auch die in der neuen Auflage hinzugefügte Andeutung der Gebirgszüge kann, soweit Europa in Frage kommt, nicht als Verbesserung bezeichnet werden. In den Missionsgebieten ist das alles durchaus berechtigt, weil die größere oder geringere Schwierigkeit der Missionierung in weitem Maße von solchen Umständen abhängig ist. Aber in den europäischen Ländern würden die Grenzlinien der politischen und kirchlichen Bezirke viel besser hervortreten, wenn die Eisenbahnlinien fehlten. Vermutlich mußten sie wegen Übernahme der Kartenvorlagen beibehalten werden.

Die Eintragung der Diözesangrenzen und anderer für die Zwecke des Atlasses wichtiger Momente erforderte keine geringe Arbeit, und man muß anerkennen, daß sich der Verfasser dieser Aufgabe mit großer Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit unterzogen hat. Daß dabei im einzelnen doch manche Fehler und Unterlassungen sich eingeschlichen haben, ist bei der Fülle von Angaben wohl begreiflich. So fehlen auf der Karte der deutschen Diözesen das Priesterseminar von Bensberg und die theologisch-philosophische Lehranstalt in Frankfurt a. M., auf der Karte von Brasilien das Zentralseminar der Kirchenprovinz Porto Alegre in S. Leopoldo. Der Freistaat Lippe ist auf der Karte von Deutschland weder genannt, noch durch Angabe der Hauptstadt angedeutet. Dagegen sind in Thüringen mehrere Orte eingezeichnet, die weder politisch noch kirchlich eine besondere Bedeutung haben. Auf der Karte von Skandinavien ist der Ort Ordrup auf die äußerste Nordwestecke der Insel Seeland verlegt, während er in Wirklichkeit ganz dicht bei Kopenhagen liegt. In dem dänisch gewordenen Nordschleswig fehlt jegliche Ortsangabe, obwohl die Angabe von Sonderburg und Hadersleben mindestens ebenso begründet gewesen wäre wie die von Silkeborg und Sundby in Jütland. Überhaupt scheint bezüglich der Aufnahme oder Nichtaufnahme von Ortsangaben eine gewisse Willkür obgewaltet zu haben.

Die Karten der 2. Auflage zeichnen sich durch kräftige Farben aus, die sich scharf voneinander abheben. Auch die Ortsnamen sind gut lesbar. Die Grenzen des neuen päpstlichen Territoriums sind auf dem Stadtplan von Rom und in den zur Erläuterung der Lateranverträge hergestellten Nebenkarten deutlich zu sehen. Eine neue Diözesankarte von Deutschland ist auf Grund des preußischen Konkordats entworfen. Als eine Beeinträchtigung der Brauchbarkeit des Atlasses muß aber der Wegfall des Ortsverzeichnisses bezeichnet werden, das in der 1. Auflage vorhanden war. Ebenso vermißt man ungern die Literaturangaben der 1. Auflage.

Im Gegensatz zu der im ganzen gut gelungenen kartographischen Darstellung läßt die in vier Sprachen (deutsch, italienisch, spanisch und französisch) abgefaßte textliche Bearbeitung manches zu wünschen übrig. Die historischen, geographischen und ethnographischen Angaben sind im allgemeinen etwas dürftig ausgefallen. Aber es werden dabei Unterschiede gemacht, die sachlich nicht begründet scheinen. So sind die Ausführungen über Italien — ganz abgesehen von Rom — sehr eingehend, ebenso die Ausführungen über die ehemalige Österreichisch-Ungarische Monarchie, während andere Länder, wie Spanien (in Verbindung mit Portugal), Polen, Litauen und die skandinavischen Länder, sehr knapp behandelt werden. Von den „vier (sic!) skandi-

navischen Königreichen" werden Dänemark und Norwegen nur nebenbei erwähnt, während im übrigen fast nur von Schweden die Rede ist. Befremdend ist besonders die summarische und ungenaue Behandlung der eigenen Heimat. Der Verfasser schreibt z. B. (S. 21): „Die Bevölkerung ist jetzt fast durchweg deutsch, da die meisten fremdsprachlichen Gebiete nach dem Weltkriege abgetrennt wurden. Bemerkenswert ist nur die wendische Sprachinsel in der Lausitz (etwa 95000); im Nordosten (sic!) leben etwa ebensoviele Holländer und 24000 Friesen." In Wirklichkeit wurden im Jahre 1925 allein unter den deutschen Staatsangehörigen (abgesehen von den Reichsausländern) 302609 Personen gezählt, die nur Polnisch (einschließlich Masurisch und Kassubisch) oder Polnisch und Deutsch als Muttersprache angegeben hatten. Letztere, die sogenannten Doppelsprachigen, sind natürlich auch fast ausnahmslos nichtdeutscher Abstammung. Außerdem gab es noch 142199 Reichsausländer mit polnischer Muttersprache (davon in Westfalen und in der Rheinprovinz 7705). Diese rund 440000 Polen sind doch gewiß nicht weniger „bemerkenswert" als die etwa 95000 Wenden (genauer 62462 wendisch und 9967 wendisch und deutsch Sprechende). Ferner wurden, wenn man alles zusammenrechnet, Inländer und Ausländer, nur holländisch und holländisch und deutsch Sprechende, 36382 Holländer im Deutschen Reich gezählt. Diese Holländer wohnen nicht im Nordosten sondern der Hauptsache nach im Nordwesten nahe der holländischen Grenze in den Regierungsbezirken Osnabrück, Münster und Düsseldorf. Die friesisch Sprechenden wohnen in Nordschleswig und zwar der Hauptsache nach in dem an Dänemark abgetretenen Teile. In dem deutsch gebliebenen Teile von Nordschleswig gab es im Jahre 1925 nur noch 6546 friesisch Sprechende. Unrichtig ist auch die Bemerkung auf S. 22, daß es jetzt (nach Abschluß des preußischen Konkordats) in Deutschland 6 Erzbistümer, 15 Suffraganbistümer und eine dem Heiligen Stuhl unmittelbar unterstellte Diözese gebe. In Wirklichkeit sind es 17 Suffraganbistümer.

Am wenigsten geglückt sind dem Verfasser, wie bei der 1. Auflage, die statistischen Tabellen. Er hat das selbst empfunden und mit dem Hinweis auf das Versagen der um Auskunft angegangenen kirchlichen Stellen zu entschuldigen gesucht. Es ist in der Tat ein aussichtsloses Unterfangen, sämtliche Ordinariate zur Ausfüllung eines statistischen Fragebogens zu bewegen. Die meisten Ordinariate sind überhaupt gar nicht in der Lage, auf die gestellten Fragen eine befriedigende Antwort zu erteilen, da es außerhalb Deutschlands nur in ganz wenigen Diözesen eine geordnete kirchliche Statistik gibt. Das vergebliche Bemühen Streits zeigt wieder deutlich, wie notwendig die vom Rezensenten wiederholt empfohlene Errichtung einer statistischen Zentralstelle für die ganze Kirche in Rom ist. Nur wenn von der höchsten kirchlichen Autorität die jährliche genaue Beantwortung eines gleichartigen, sorgfältig ausgearbeiteten statistischen Fragebogens allen Ordinariaten zur strengen Pflicht gemacht wird, ist es möglich, die Zahl der Katholiken, der Priester und Ordensleute, der katholischen Schüler und die wichtigsten Angaben über das kirchliche Leben in einwandfreier Weise für die ganze Kirche festzustellen. Daß derartige Maßnahmen durchführbar sind, zeigt das Beispiel der Propaganda, die schon seit einer Reihe von Jahren solche statistische Erhebungen nach einem einheitlichen, wohldurchdachten Schema in sämtlichen ihr unterstellten Jurisdiktionsbezirken mit bestem Erfolg vornehmen läßt. P. Streit hat sich bemüht, in einzelnen Fällen die unzuverlässigen Angaben kirchlicher Stellen durch den Hinweis auf die Ergebnisse staatlicher Konfessionszählungen in etwa richtig zu stellen. Es scheinen ihm aber die einschlägigen Quellenwerke nur zum Teil bekannt gewesen zu sein, da sonst noch manche andere unrichtige Angaben hätten vermieden werden können.

Trotz der obigen Ausstellungen bleibt der Atlas Hierarchicus als Ganzes ein sehr wertvolles und nützliches Werk, durch das sich der Verfasser Anspruch auf die Dankbarkeit der ganzen katholischen Kirche erworben hat. Bei einer abermaligen Neuausgabe, die hoffentlich in absehbarer Zeit zustande kommt, wäre vielleicht für den textlichen und statistischen Teil der Rat und die Mithilfe von Fachleuten in Anspruch zu nehmen, damit in Zukunft auch dieser Teil des bedeutsamen Werkes vollkommen auf der Höhe stehe.

Hermann A. Krose S. J.

Kulturgeschichte

Kirche und Kultur im Mittelalter. Von Gustav Schnürer. Paderborn, Schöningh. 8° 1. Band (426 S.) 1924, 2. Band (560 S.) 1926, 3. Band (464 S.) 1929.

Dunkle, schwarze Wolken steigen im Gesichtskreis unzähliger moderner Menschen auf, wenn das „Mittelalter" auf der Bildfläche erscheint. Intoleranz, Aberglauben, Pfafferei, Möncherei, Inquisition, Folter, Scheiterhaufen, und

wie alle diese gräßlichen Dinge heißen mögen, verdüstern den Horizont und lassen ruhiges Urteil nicht aufkommen. Einer solchen Massenpsychose ist am besten zu begegnen durch ein eingehendes nüchternes Studium der Tatsachen, seien sie nun erfreulicher oder unerfreulicher Natur.

Diesem Zweck kann vorzügliche Dienste leisten das obige eben vollendete Werk von Prof. Gustav Schnürer, Professor der Geschichte an der Universität Freiburg (Schweiz), das auf Grund der zuverlässigsten Quellen das Ziel verfolgt, das Mittelalter, besonders Kirche und Kultur dieser großen Weltepoche zu schildern, wie es wirklich war, nicht wie die durch Vorurteil getrübten Augen von Gegnern der Kirche diese Zeit geschaut, aber auch nicht, wie romantische Begeisterung diese Epoche als einziges Vorbild aller Zeiten in Prosa und Poesie verherrlicht hat.

Gustav Schnürer tritt durch dieses Werk in die Reihe unserer großen Historiker. Er hat ein Werk geschaffen, das als Standardwerk seinen Wert für alle Zeiten behalten wird. Gründliches Quellenstudium, und zwar vorzüglich der ersten Quellen, plastische Darstellung, die vielfach durch den Wortlaut der Quellen bekräftigt und belebt wird, und vor allem unparteiische Wahrheitsliebe, die dem Freunde nicht schmeichelt und den Gegner nicht ungehört verurteilt, sind die Vorzüge, die „Kirche und Kultur im Mittelalter" auszeichnen. Es gibt wohl wenige Werke, in denen die Beziehungen der Kirche zur Kultur so allseitig und anziehend gewürdigt werden. Da hierbei das Auf und Nieder, das Für und Wider, die Höhen und Tiefen an unserem Auge vorüberziehen, wird diese Kulturgeschichte zu einer Lehrmeisterin und Warnerin für die Praxis aller Zeiten. Was die Kirche groß und was sie klein und verhaßt gemacht, Armut und Liebe, Pracht und Zwang, treten greifbar in unsern Gesichtskreis. Absolutismus und extremer Nationalismus zertrümmern Kirchen, zugleich aber unterspülen sie die eigenen staatlichen Fundamente. Der außerordentliche Aufstieg und die großartigen Leistungen der Klöster hängen eng zusammen mit der Liebe zur Armut und sinken mehr und mehr durch wachsenden Reichtum. Großartige soziale Leistungen, dauernde Werke der Wissenschaft, herrliche Schöpfungen der Poesie, der Baukunst und Malerei zeigen das „dunkle" Mittelalter auch in seinen Lichtseiten und vermitteln manche sehr nützliche Lehren auch für unsere „hellere" Zeit.

Der Verfasser schließt den 3. Band mit den für ihn und sein Werk charakteristischen Worten: „Solange die Menschheit das Bedürfnis nach überirdischen Zielen und Werten fühlt, wird die Kirche Gehör finden als Weiserin höherer Ziele, als Mahnerin heilsamer Schranken und kluger, alterprobter Lebensweisheit. Sie hat schon manches Volk verschwinden und manche Throne stürzen sehen.... Der Kirche wird nie das Verdienst genommen werden, daß sie die Kultur begründet hat, welche sich wie keine andere vorher über die ganze Erde ausgebreitet hat.... Die Kirche ist an keinen Erdteil gebunden. Sie hat mit tiefem Schmerz es erleben müssen, daß ihr die Stätten ihrer Wiege im Orient verloren gingen. Mit nicht geringerem Schmerz würde sie gewiß eine Zersetzung und Auflösung des Abendlandes miterleben und wird sicher mit äußerster Kraft dagegen arbeiten. Möge das auf die Führung der Weltkultur bedachte Abendland seinerseits stets eingedenk bleiben der Lehre, die Sallust uns überlieferte: ‚Imperium facile his artibus retinetur, quibus initio partum est.'"

Bernhard Duhr S. J.

Ordensgeschichte

Benediktinisches Mönchtum. Von Abt Cuthbert Butler. Studien über benediktinisches Leben und die Regel St. Benedikts. Autorisierte deutsche Übersetzung. gr. 8° (XVI u. 492 S.) St. Ottilien (Oberbayern) 1929, Missionsverlag.

Das vorliegende Werk ist eine wertvolle Ergänzung zu der früher besprochenen Studie von P. Hilpisch. Behandelte letzterer den Gegenstand vorzüglich in historischer Hinsicht, so finden wir bei Butler mehr eine Philosophie und Exegese der benediktinischen Regel, Tradition und Lebenshaltung. Der Verfasser des für die Kulturgeschichte des westlichen Europas bedeutsamen Werkes will es sich nicht ersparen, darzutun, wiefern er sich für seine Aufgabe geeignet hält: „Fürs erste bin ich seit mehr als vierzig Jahren Benediktiner und habe als solcher mein Leben nach der heiligen Regel verbracht. Ich habe versucht, mein religiöses und mein geistiges Leben, mein Tun und Lassen in ihrem Sinne zu gestalten; für die letzteren zwölf Jahre stehen mir überdies noch die Erfahrungen zu Gebote, die ich als regierender Abt eines großen Klosters sammeln konnte.... Mehrere Jahre waren den Vorarbeiten zur Herausgabe eines Regeltextes gewidmet." Zudem hatte er als Gast in zahlreichen Klöstern im ganzen heutigen Europa hinreichend Gelegenheit, das benediktinische Leben in seiner heutigen Gestaltung allseitig kennen zu lernen. Da die Äbte der englischen Benediktiner-

kongregation nicht auf Lebensdauer gewählt werden, wurde P. Butler im Jahre 1906 als Abt von Downside auf acht Jahre und nochmals im Jahre 1914 auf zwölf Jahre gewählt. Sein Buch Benedictine Monachism erschien 1919 und in zweiter Auflage 1924, dasselbe Jahr sah eine französische Übersetzung. Für die auch typographisch hochstehende deutsche Ausgabe mit ihren großen schönen Typen hat sich die Abtei St. Ottilien ein wirkliches Verdienst erworben.

Es ist schwer, den reichen Inhalt auch nur kurz zu skizzieren. Es gibt keinen Punkt im benediktinischen Leben und Streben, der hier nicht nach allen Seiten eindringlich erörtert wird. Die Grundgedanken des hl. Benedikt und seiner Regel, Aszese und Mystik, Gebet, Gelübde, besonders Armut und Gehorsam, das tägliche Leben, Wohnung, Nahrung und Kleidung, Arbeit, Studien usw. erfahren eine lichtvolle, sorgfältig abgewogene Darstellung. Was der hochw. Verfasser wiederholt als Grundgedanke des heiligen Stifters bezeichnet, Maßhaltung, zeichnet in besonderer Weise auch seine Darstellung aus. Er läßt alle und alles zu Wort kommen, um dann in vornehmer Weise seine Ansicht zu äußern, die stets wenigstens alle Beachtung verdient; es sei nur beispielsweise verwiesen auf die Kapitel über die Armut, über die Lebenshaltung und über die Amtsdauer des Abtes. Die vorurteilsfreie Kritik wird sich wohl ausnahmslos dem Urteile des hochw. Abtes Dr. Placidus Glogger von St. Stephan in Augsburg anschließen, der im Vorwort zur deutschen Übersetzung die Ausgabe mit den Worten empfiehlt: „Man kann das Werk mit guten Gründen eine ‚Wesensschau des Benediktinertums' nennen. Da aber das benediktinische Mönchtum eine der bedeutendsten Quellen der abendländischen Frömmigkeit und religiösen ‚Seelenhaltung' darstellt, dürfte das Werk regste Aufmerksamkeit in geistlichen Kreisen verdienen. Eben deshalb dürfte es auch berufen sein, neben seinem wissenschaftlichen Werte manchen Nutzen für Predigt, Katechese und persönliches Innenleben zu stiften." (Vgl. auch Glogger, „Excita Domine" in Benedikt. Monatsschrift 1926 S. 11.) B. Duhr S. J.

Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz zum hl. Antonius von Padua von ihrer Gründung bis zur Säkularisation 1620—1802. Von P. Bernardin Lins O. F. M. 8° (XII u. 339 S.) München 1926, Verlag von Dr. Franz A. Pfeiffer. *M* 12.—

Wertvolle Arbeiten über die Franziskanerklöster zu Ingolstadt und Preimd und andere Unternehmungen hatten den Verfasser für eine große Ordensgeschichte bereits empfohlen. Das Buch ist der erste Teil einer Geschichte des bayerischen Franziskanerordens in der neuen Zeit. Der Verfasser verspricht, das Wiederaufblühen der bayerischen Provinz im 19. Jahrhundert und deren Entfaltung bis zu unsern Tagen in einem späteren Bande darzustellen. In dem vorliegenden Werk behandelt Lins die Umwandlung der Franziskanerklöster in Bayern unter Kurfürst Maximilian durch Vertreter jener Ordensreform, die schon im 14. Jahrhundert in Bewegung kam, doch erst im Zeitalter der katholischen Restauration ihren endgültigen Abschluß fand. Es entstanden, je nach der Auffassung des Armutsideals, neue Zweige, wie die Konventualen und Observanten, oder Ableger, die sich als unabhängige Genossenschaften entwickelten: so der Orden der Kapuziner. Mit der strengen Sachlichkeit des Geschichtsforschers, fast möchte man sagen des Annalisten, berichtet P. Lins die Einführung italienischer Franziskaner von der Richtung der Reformaten, die noch strenger sein wollten als die Observanten, in die bayerischen Länder. Die dortigen Franziskanerklöster, zur oberdeutschen Provinz der Observanten gehörig, wurden so seit 1620 von dem Verband, dessen engere Leitung von Straßburg ausging, gelöst und zu einer eigenen Provinz nationaler Färbung gemacht. Politische Erwägungen, nicht etwa die Notwendigkeit der Wiederherstellung zerfallener Ordenszucht, waren der tiefste Grund der Maßnahmen des Herzogs und Kurfürsten Maximilian, der sich zugleich als Gründer und Wohltäter der bayerischen Franziskanerprovinz bewährte. Die Darstellung der weiteren Entwicklung zeigt zunächst die Organisation und Verwaltung, zum Teil mit den unvermeidlichen Kämpfen nach außen und innen, um dann in einem zweiten Teil das innere Leben und die Arbeiten der Ordensgenossen zu schildern. Die Berichte über den Anteil bayerischer Franziskaner an den Missionen im Heiligen Lande, in Konstantinopel, Ägypten, auf dem Balkan, im fernen Indien, im chinesischen Reich und in Rußland sind wohl die reizvollsten Abschnitte. Die Geschichte der Aufklärungszeit und Säkularisation bestätigt das allgemeine Bild der Verblendung jener Tage und die Tatsache, daß die Vernichtung so vieler Klöster sie gerade in einer Zeit der Blüte getroffen hat. Die Schreibweise des Verfassers

verzichtet auf allen Schmuck und überflüssigen Glanz. Sie ist echt franziskanisch.

L. Koch S. J.

Naturwissenschaft

Zugvögel und Vogelzug. Von Friedrich v. Lucanus. 8° (127 S.) Berlin 1929, J. Springer. Geb. *M* 4.80

Für dieses Bändchen aus der Sammlung „Verständliche Wissenschaft" ist dem Verlag die Wahl des Verfassers wieder gut geglückt. F. v. Lucanus gilt für einen der berufensten Fachmänner auf diesem Gebiet. Wir erfahren in dem Buch der Reihe nach die Technik des Vogelfluges im allgemeinen, dann die innern und äußern Ursachen des Wandertriebs, die Richtung des Zugs und die Winterherbergen, was man über die Orientierung weiß, endlich den Verlauf der Reise. Daß auch die modernen Forschungsmittel, Vogelberingung und Beobachtungen durch die Luftfahrer, beschrieben werden, versteht sich bei dem Verfasser von selbst, da gerade er viel für die Ausbildung und allgemeine Anwendung dieser Methoden getan hat. Sehr interessante Einzelheiten, daß z. B. viele Vögel das nämliche Haus oder wenigstens die nächste Umgebung immer wieder zu finden wissen, genaue Angaben über Flugleistungen und über die Höhe des Vogelzugs, worüber vielfach übertriebene Vorstellungen selbst bei Fachmännern herrschen, sind nur durch die Beringmethode sichergestellt worden. Den Zugtrieb muß man vorherrschend als einen periodisch erwachenden, offenbar durch irgend welche physiologische Vorgänge verursachten erblichen Trieb betrachten. Er ist allerdings sonderbarerweise nach dem Alter, nach dem Geschlecht, manchmal selbst rein individuell verschieden und kann auch verloren gehen, da manche Vogelarten das Wandern mehr und mehr aufgeben. Über die Orientierung beim Fluge liegt immer noch ein tiefer Schleier. Glaubt man einmal, eine Erklärung gefunden zu haben, stellen sich sofort die Ausnahmen ein. Die Zugvögel folgen weder gesetzmäßig den Luftströmungen, noch fliegen sie immer der größeren Wärme zu, noch folgen sie den Tiefdrucken, wie man gemeint hat, noch irgend welchen bekannten magnetischen Strömungen. Alle diese Erklärungsversuche bestätigen sich bei einigen Vogelarten, aber nie allgemein. Auch hier müssen wir wieder auf innere Triebe, wenigstens für die gröbere Orientierung in der allgemeinen Richtung, zurückgreifen; die feinere wird dann wohl durch die gewöhnlichen Sinne geschehen. Das alles, gut durch Bilder erläutert, findet der Leser in dem hübschen Buch verständlich dargestellt.

K. Frank S. J.

Einführung in die anorganische Chemie. Von Dr. W. Strecker. 8° (210 S.) Berlin 1929, J. Springer. Geb. *M* 4.80

Das handliche Büchlein bietet trotz des geringen Umfangs eine Fülle von Stoff in durchaus leicht verständlicher Form. Ausgehend von den Begriffen Gemenge und chemische Verbindung führt es den Leser zunächst in die Atomtheorie ein. Dann folgen die wichtigsten Elemente, wobei allmählich die Theorien der Chemie über Moleküle, Atomgewichte, Jonen, kolloidale Lösungen, periodische Anordnung der Elemente, Radioaktivität erklärt werden.

A. Vetter 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.

Fronleichnam in der europäischen Kultur

Kulturell und sozial ist die Menschheit in Not. In einer tieferen Schicht als der bloß menschlichen muß ein Fundament der Einheit gefunden werden. Von höherer Gewalt als der bloß menschlichen muß die Rettung ausgehen. Nicht die bloße Technik, nicht der bloße Druck der Massen, nicht die bloße Interessenorganisation wird das Geschiebe, das sich gegenseitigen Untergang droht, zurechtrücken. Aus einer höheren Einheit muß eine organische Umgestaltung entstehen, die der Einheit eine lebendige Gewähr gibt. Nur die Macht, vor der die Seele sich bedingungslos beugt, mit der sie in den Tiefen der religiösen Schicht in heilige Berührung kommt, kann diese Umgestaltung bewirken. Einheit in Christus: Haupt und Glieder ein Leib, das ist die christliche Lösung. Ihr Einheitszentrum aber, ihren lebendigen Mittelpunkt hat sie in der katholischen Kirche in der Eucharistie.

Die heiligen Väter können sich nicht genug tun im Staunen über die einigende Kraft, die diesem heiligen Geheimnisse innewohnt. „Dieses heilige Fleisch macht alle mit sich zu einem Leib, in denen es aufgenommen wird", sagt der hl. Cyrillus von Alexandrien (In Io. 17, 20 f.: MG. 74, 561). „Ein Leib, ein Blut mit Christus" werden jene, die dieser göttlichen Geheimnisse würdig erachtet werden, so lehrt der hl. Cyrillus von Jerusalem in seinen Katechesen (22, 1: MG. 33, 1097). Seit den ältesten Zeiten sah man in der Art, wie die Materie des hochheiligen Sakramentes, Brot und Wein, aus vielen Teilen, vielen Weizenkörnern und vielen Trauben, zu einer Einheit verbunden wird, ein ansprechendes Symbol für die Vereinigung der kommunizierenden Gläubigen in der Kirche als dem einen mystischen Leib Christi (Didache 9, 4. Apostolische Konstitutionen 7, 25, 3. Cyprianus, Ep. ad Caecilium n. 13: ML. 4, 396. Ep. ad Magnum n. 6: ML. 3, 1183. Augustinus, In Io. tr. 26, n. 17: ML. 35, 1614). Der heilige Martyrer Ignatius mahnt in seinem Brief an die Philadelphier (4): „Seid bedacht, nur eine Eucharistiefeier zu haben. Denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung in seinem Blute, einer der Altar, wie einer der Bischof in Vereinigung mit dem Priesterkolleg und den Diakonen." So lebendig war der Gedanke, daß die Eucharistie die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander sowohl versinnbilde als auch bewirke, daß man die Eucharistiefeier einfachhin Synaxis, d. h. Vereinigung, nannte. Der hl. Augustinus preist mit beredten Worten dieses Sakrament, durch das „auch wir der Leib Christi geworden sind", als Höhe und Vollendung aller göttlichen Wohltaten und auch der sakramentalen Gnadenvermittlung; dann mahnt er: „Seht, was ihr empfangen habt! Wie ihr also seht, daß das, was ihr empfangen habt, eins ist, so sollt auch ihr eins sein dadurch, daß ihr einander liebt, daß ihr festhaltet an dem einen Glauben, der einen Hoffnung, der unteilbaren Liebe. Wenn die Häretiker das empfangen, so gereicht es ihnen zum Zeugnis gegen sie. Denn sie suchen die Trennung; dieses Brot aber bezeichnet die Einheit" (Sermo 229: ML. 38, 1103).

Dem Katholiken, der diese erhebenden Kundgebungen liest, wird wohl ums Herz. Denn sie feiern das Heiligste, was er verehrt. Es wird ihm zugleich auch weh ums Herz. Denn er fühlt mit Schmerzen, wieviel uns heute von dieser

erhabenen Gesinnung und dieser innigen Einheit trennt. Wenn wir heute Fronleichnam feiern, wird die Zerrissenheit gar zu offenkundig. Im Vergleich zu früheren Zeiten, die stärker im Glauben waren, haben wir viel verloren. Wer nur hinausschaut auf das Bild der heiligen Fronleichnamsprozession, im Rahmen ihrer Umgebung, dem kann es nicht verborgen bleiben.

In moderner Zeit — eine eucharistische Prozession über Land — durch Dörfer und Flecken — nach der Väter Sitten: man versteht noch den altehrwürdigen Brauch, obschon die Ehrfurcht nicht mehr immer die gleiche ist, die Sitte nicht so wie früher, der Glaube nicht mehr so tief. Es ist aber noch der alte Glaube, die alte Sitte, in altgewohnter Umgebung.

Aber wenn die Prozession aus altehrwürdigen Domen heraustritt und feierlich einherschreitet durch die Straßen der Großstadt, über das Asphaltpflaster, vorbei an Warenhäusern und Kinos, an wartenden Autos und umgeleiteten Elektrischen, vorbei an Menschen, die an nichts denken als an Erwerb und Genuß: wie stilfremd ist das! Die mittelalterlichen Insignien von ehrbaren Handwerkerinnungen, Standarten von jahrhundertealten Bürgersodalitäten, die Kutten der Mönche, die langen, schweren Kleider der Nonnen, die bunte Pracht der Priestergewänder, die bunten Röckchen der Meßknaben, Kerzengeflacker, Weihrauchduft, wie ist das so fremdartig! Der verborgene Gott, so zur Schau gestellt in der sichtbar gemachten, in goldener Monstranz einhergetragenen Hostie, bestrahlt vom hellen Glanz der sommerlichen Mittagssonne, ist das nicht zu viel für die reizbaren Nerven des Großstadtmenschen? Und wenn die alten Lieder erklingen, gläubig und ehrfurchtsvoll gesungen, wenn die feierlichen Hymnen ein erhabenes Gotteslob verkünden, wie es aus dem naiv-gläubigen Herzen frommer mittelalterlicher Menschen quoll und durch einen gottbegnadeten Denker und Dichter geformt wurde, ist das nicht ein Angriff auf die Seele der Großstadt, ein Angriff der vergangenen auf die moderne Zeit, nicht gefahrdrohend, aber unglaublich, erschreckend, als ob plötzlich das Unmögliche am hellen Tage wirklich werde? Wenn es Nacht wäre, nicht Tag, wenn das geheimnisvolle Dunkel der Krypta die Feier des Mysteriums umschattete, oder wenn die Liturgie — wie im Orient — hinter der Ikonostase, die heilige Handlung vollzöge, dem Auge der Andächtigen verborgen, man ertrüge es eher. Aber dieses Hervortreten an die Tageshelle, dieses laute Fordern des Bekenntnisses, wer wird es heute verstehen? Und wenn zum Segen an den Altären, unter dem Krachen der Böllerschüsse, die Menschen andachtsvoll in die Kniee sinken, diese modernen Menschen, die den Rechenstift so geschickt zu führen verstehen, diese so aufreizend gekleideten Damen, wenn sie den verborgenen und doch so schaugestellten Gott anbeten, wer fühlt da nicht eine eigentümlich zwiespältige Erschütterung? Also auch in dieser Umgebung gibt sich der katholische Glaube machtvoll kund, und auch in diesen Menschen wohnt er mit obsiegender Kraft!

Vielleicht könnte man versucht sein, von einer Problematik der Fronleichnamsfeier zu reden, die durch die Wendung der gesellschaftlichen Verhältnisse eintrat.

Zur Zeit der Verfolgung floh die Kirche mit ihrem kostbarsten Geheimnis in das Dunkel der Katakomben. Das Antlitz der Erde war heidnisch und ertrug nicht das Licht der Sonne, die im eucharistischen Geheimnis leuchtet.

Über den Martyrergräbern, vor der kleinen Herde der Auserwählten nur durfte sie scheinen. Da war kein störender Mißklang; da waren alle eins in Christus. — Die gesellschaftlichen Verhältnisse änderten sich. Das große Wunder geschah, das die Gesinnung der weltlichen Großen dem Christentum gegenüber gänzlich änderte, das sie aus Verfolgern zu Folgern umwandelte. Nachdem sie im Zeichen des Kreuzes gesiegt hatten, begannen sie dem Zeichen des Kreuzes zum Siege zu verhelfen. Die Basiliken, in denen sie über das Christentum blutiges Gericht gehalten hatten, wandelten sie um in christliche Tempel, in Stätten, die dem sich rasch entfaltenden christlichen Leben Raum geben sollten. Zu denselben Hallen, von denen die rohe Gewalt ausging, die die Christen mit ihrem Kult in das Dunkel der Katakomben hinunterdrängte, rief die umgewandelte Macht die Jünger des Kreuzes mit ihrem verborgenen Gott in Glanz und Ehren zurück. Die einst so stille, im Schoß der Erde verborgene eucharistische Feier begann sich zur herrlichsten, glanzvollsten Liturgie zu entwickeln, in der höfisches Zeremoniell mit sakralen Riten, heilige Andacht mit kunstvoller Formgebung sich vereinten und um den Kern des göttlichen Geheimnisses einen Kranz der Verherrlichung wanden, wie er nur der ewigen, göttlichen Majestät gebührt. Im Sinne dieser Liturgie mußte die Glorie leuchten auf der Stirn des mit dem Diadem des Siegers geschmückten Christ-Königs. Als Triumphator mußte er Einzug halten in die kunstvollen Hallen, in denen die Tribunale den Altären weichen sollten. Wo einst menschliche Richter gegen die Heiligen Gottes in Ungerechtigkeit ein blutiges Gericht hielten, da nahm nun der zukünftige Weltenrichter Platz, nicht in erschreckender Majestät zu strenger Vergeltung, sondern als verborgener Gott und Mensch, als Priester und Heiland, zum unblutigen Opfer der Versöhnung. Das war eine Umwandlung von der Nacht zum Tag, ein Aufstieg vom Dunkel zum Licht.

Der großen Umwandlung folgte der bleibende Zustand, dem Sonnenaufgang der Sonnenschein. Dem Siegestaumel und der Siegesfeier folgte die Aufgabe, die Früchte des Sieges zu ernten. Nach der rauschenden Siegesfeier mußte darum die stillere Arbeit der Befestigung und Vertiefung folgen. Geschlechter wuchsen heran, die von Anfang an den Pomp und Glanz der eucharistischen Feier vor Augen hatten, die nicht mehr vorerst bei der Opferfeier an den Gräbern der Martyrer sich stärkten, um bereit zu sein, den Martyrern in den Tod für den Glauben zu folgen. Die neuen Geschlechter waren in Gefahr, daß ihnen das Äußere zu sehr das Geheimnis verberge. Niemand kann das Geheimnis des Opfertodes Christi so brünstig mitfeiern, als wer sich rüstet zum Opfertod für ihn. Der milde christliche Friede, der die Wahrscheinlichkeit des Martyrertodes fernrückte, stellte vor die Aufgabe, andere Mittel zu finden, die Seele in ihrer innersten Tiefe zum Miterleben des eucharistischen Opfers anzuregen. Die Aufgabe ist wohl nie ganz gelöst worden. Eucharistie und Martyrium gehören zusammen als das Schönste, was unser Erlöser uns gab, und das Schönste, was der Erlöste seinem Heiland geben kann.

Da der Gedanke an den Martyrertod nicht mehr so lebendig vor der Seele stand, suchte man neben dem Opfertod Christi und seiner Darstellung im eucharistischen Opfer auch nach andern Gedanken, die der Seele das heilige Geheimnis nahe bringen sollten. Man begann den Gedanken an die beständige Gegenwart, den die erwachende christliche Wissenschaft entwickelte, auch

dem frommen Gemüte näher zu bringen und in die Andachtsformen einzuordnen.

In der ganzen patristischen Zeit hatte man „das Geheimnis des Glaubens" mit besonderer Sorgfalt unter der Hülle der Arkandisziplin gehütet. Ausführliche zusammenhängende Darstellungen der gesamten Lehre von der Eucharistie finden sich bei den Vätern nicht. Das wurde anders im 9. Jahrhundert. Das Buch „De corpore et sanguine Domini" des heiligen Abtes Paschasius Radbertus ist der erste Versuch einer zusammenfassenden Darstellung und verstandesmäßigen Durchdringung der aus Schrift und Vätern geschöpften Lehre von der Eucharistie. Sie gab Anlaß zu lebhaften Kontroversen, teils durch das Positive, das sie bot, teils auch durch weniger glückliche Formulierungen. Sie regte die Forschung an, die nun mit Eifer unablässig daran arbeitete, in das bis dahin ehrfurchtsvoll gehütete Dunkel des unnahbaren Geheimnisses etwas Licht zu bringen und den Nachweis seiner Vereinbarkeit mit der Vernunft zu zeigen. Die Aufgabe war für Paschasius' Kräfte und überhaupt für seine Zeit noch zu schwer, aber die mit gewaltigem intellektuellen Rüstzeug ausgestattete Scholastik sollte sie, noch immer unter der Nachwirkung der Anregungen des hl. Paschasius, einige Jahrhunderte später in einer staunenswerten Weise fördern.

Ist es primär *Fortschritt der Kultur* oder doch seine Ausdehnung auf dieses Gebiet, was hier nach Ergründung des Unerforschlichen bis zur Grenze der Möglichkeit zu drängen beginnt, oder ist es primär das Bedürfnis nach einer neuen Art, tief verborgene *Quellen der Erbauung* zu erschließen, was den frommen Abt zum tiefer bohrenden Denker macht und die Zeit ihm folgen läßt? Wer wird es entscheiden? Sein Buch ist jedenfalls ebensosehr Erbauungsschrift wie theologische Untersuchung, zeigt ebensowohl Wege neuer Andacht wie neue gedankliche Haltung. Die Gedanken des Todes und des Opfers sind nicht mehr so allbeherrschend wie einst zur Martyrerzeit. Im Mittelpunkt steht auch jetzt die Eucharistie. Dem heiligen Opfer bleibt seine Bedeutung. Aber daneben tritt die Realpräsenz, die immerwährende Gegenwart, als ein zentraler Gedanke. Die heilige Kommunion behält ihre zur Zeit der Väter beliebte Symbolik. Es wird nachdrücklich hingewiesen auf ihre vorzüglichste Wirkung: die Empfänger mit Christus zum mystischen Leib des Herrn zu vereinigen und auf der irdischen Pilgerfahrt zu nähren und zu stärken zum ewigen Leben. Aber der Gedanke an das Kreuz und den Bekennertod tritt zurück, und es taucht ein anderes Symbol auf, in dem man eine zentrale Bedeutung der Eucharistie versinnbildet sieht: *der Lebensbaum im Paradiese*. Im Paradiese hätten die Menschen, wenn sie Gottes Gebot treu beobachtet hätten, durch Genuß der Früchte des Lebensbaumes Unsterblichkeit erlangt und sichern Zutritt zum ewigen Leben gefunden. So steht in der Mitte der Kirche als Baum des Lebens die Eucharistie. Ihre innere Kraft nährt zur Unsterblichkeit. Sie erhält das innere, übernatürliche Leben der Seele, die heiligmachende Gnade, und reinigt von den Flecken der läßlichen Sünde. Wer sie würdig empfängt, gelangt durch sie zum unverlierbaren Besitz des verklärten ewigen Lebens. Nicht mehr der Bekennermut, die Standhaftigkeit im Bekenntnis des Glaubens beim Anblick des Richtschwertes, des Kreuzes, des Scheiterhaufens oder der wilden Tiere wird nun gesucht, sondern die Treue

im Kampf gegen die heimlichen Anfechtungen des listigen Versuchers, die Treue auf lange Dauer in dem ermüdenden Gleichmaß ereignisloser Tage. Die immerwährende Gegenwart des belebenden Prinzips im mystischen Leibe Christi ist der Trost, an dem die Frömmigkeit sich aufrichtet und erstarkt.

Diese innere Kraft war stärker als der kalte Rationalismus des Eriugena und des Berengar, die das Geheimnis des Glaubens seines erhabenen göttlichen Reichtums berauben und auf das Maß dessen zurückführen wollten, was der vernünftelnden menschlichen Einsicht begreiflich wird. Diesen Leugnern der wirklichen Gegenwart Christi im hochheiligen Sakrament und der wirklichen Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn traten die Männer der kirchlichen Wissenschaft mit einem in der Geschichte der Häresien fast beispiellos raschen und vollständigen Erfolge entgegen. Ihrem Bannerträger, dem gelehrten Abt des Klosters Bec in der Normandie, Lanfranc, folgte eine große Zahl von Theologen, die in demselben Maße, wie ihre Namen in der Geschichte der Theologie mit stets wachsendem Ruhm genannt werden, auch die Darstellung, Verteidigung und verstandesmäßige Durchdringung der kirchlichen Lehre über die heilige Eucharistie in stets größerer Vollkommenheit boten: Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Alexander von Hales, der hl. Bonaventura und schließlich der Fürst der Scholastik, dem auch in der Lehre über die heilige Eucharistie vor allen die Palme gebührt: der hl. Thomas von Aquin.

Wie der Aufstieg der befreiten Kirche aus den Katakomben ihrem Kult eine ungeahnte Belebung und Entfaltung brachte, so trug auch die Periode der geistigen Durchdringung und des allseitigen Verstehens der Offenbarungslehre ihre religiösen Früchte. Sie brachte eine feierliche und zeitgemäße Ergänzung der kultischen Verehrung des Sakramentes der Sakramente: das hochheilige Fronleichnamsfest. Nicht die Gedankenarbeit der Gelehrten allein hat es geschaffen. Der Frömmigkeit gebührt der bessere Teil des Verdienstes. Die private Andacht einer bescheidenen Klosterfrau wurde von Gott erwählt und berufen, Anlaß und Antrieb zu sein zur Einführung des Festes, in dem das heiligste Sakrament am meisten in die Öffentlichkeit tritt und mit dem lautesten Jubel und feierlichsten Prunk gefeiert wird. Der scheinbar so große Gegensatz entspricht ganz der Harmonie, die im eucharistischen Geheimnis als Zentrum des mystischen Leibes Christi obwaltet. Was die reiche und tiefe Gedankenarbeit der Gelehrten durch allseitiges Verständnis anbahnte, das mußte sich der im Gebet inniger mit dem gegenwärtigen Gott verbundenen Seele auf ihre Art mitteilen: der hier verborgene Gottmensch ist der König der Glorie, das Haupt und der Herr der Schöpfung; ihm gebührt Preis und Anbetung von jeglicher Kreatur. Und was die vor dem Tabernakel betende Seele mehr ahnen als erkennen mochte, das würdigte sich der verborgene Gott selbst in eine bestimmte Form und Forderung zu kleiden. Die sechzehnjährige Juliana von Lüttich wurde von Gott erwählt, um zur Einführung des Fronleichnamsfestes den ersten Anstoß zu geben; Thomas von Aquin, der größte Kirchenlehrer, in dem das geistige Ringen um tiefere gedankliche Erfassung des eucharistischen Geheimnisses seinen krönenden Abschluß fand, wurde Verfasser des Festoffiziums. Wie harmonisch einen sich in diesem Geheimnisse, in diesem Feste, Seelenkultur und Geisteskultur, stille Verborgenheit und öffentliche

Festespracht, private Andacht und ritueller Kult! Christus ist im heiligen Sakrament das Zentrum von allem, was groß und heilig ist, das Zentrum der Welt.

Der Eroberung des Weltlichen durch den christlichen Geist folgte ein Rückschlag, der durch das Verhalten der Kirche an Haupt und Gliedern mitverschuldet war. Der große äußere Erfolg hatte zu sehr für das Äußere eingenommen. Die innere Kraft schien erlahmen zu wollen, als ob die Kirche vom Herzen her erkrankte. Da kam über die christliche Kultur mit der Renaissance das heidnische Lebensgefühl. Weltzugewandt und diesseitsfreudig konnte es in der Schwäche der zeitgenössischen christlichen Denkweise nur eine willkommene offene Pforte finden. Mit der Freude des Neuentdeckers diente der ganze Humanismus, bewußt oder unbewußt, dem einen Ziele: der Rückbringung des Christentums auf das Reinmenschliche. Mit dem Humanismus verband sich die wie ein Meteor aufsteigende, von Erfolg zu Erfolg fortschreitende Naturwissenschaft, die sich im Siegesrausch erhob und auch überhob, den Menschen als Herrn der Natur und Mittelpunkt der Welt von aller Bindung und Eingliederung zu lösen, so daß, dem humanistischen Lebensgefühl entsprechend, der Mensch, das Individuum, als Mittelpunkt von allem in freier Willkür nur seiner eigenen Entfaltung zu leben brauche. Der großen religiösen Idee der Einheit aller in Christus trat die Auflösung der Einheit, die Atomisierung gegenüber.

Wie war ihr zu begegnen? Die Kirche schien ja vom Herzen her krank zu sein. Dem neuen, begeisterten Lebensgefühl gegenüber schien die kirchliche Gesinnung altersschwach. Bei vielen Gliedern der Kirche war sie es auch; das zeigte sich in den großen Mißständen und in dem großen Abfall. Aber das Herz der Kirche kann nicht krank werden. Das Herz der Kirche ist das Herz des Gottmenschen, der verborgen in der Brotsgestalt auf den Altären der Kirche thront. Diesem heiligsten Herzen mußte sich nun die Aufmerksamkeit der Frommen in der Kirche zuwenden. In seiner Verehrung, in der Liebe zu ihm, sollte ein neues kirchliches Lebensgefühl entstehen, das die heiligen Werte höher schätzte als alles Weltliche, das eine um so innigere und unmittelbarere Verbindung mit dem eucharistischen Heiland als Mittelpunkt des Lebens erstrebte, je mehr die weltliche Entfremdung ihm die gebührende Ehre raubte und die geschuldete Liebe entzog.

Wieder war es Christus selbst, der als guter Hirt seiner Herde zu Hilfe kam. Wieder war es ein schwaches, unansehnliches Werkzeug, das er zur Offenbarung seiner Pläne benützte. Wieder sind es Privatoffenbarungen gewesen, die den ersten Anstoß gaben zur Einführung einer großen, volkstümlichen, segensreichen Andacht. Bei Einführung des Fronleichnamsfestes hat es viele Jahre gedauert, bis die erste Anregung verwirklicht wurde. Die theologische Durchdringung der zu Grunde liegenden kirchlichen Lehre hat die ihr gebührende Rolle gespielt, ehe die kirchliche Autorität ihr entscheidendes Wort sprach. So war es auch bei der Erhebung der privaten Herz-Jesu-Verehrung zur öffentlichen kirchlichen Andacht, die schließlich in der Einführung des Herz-Jesu-Festes für die ganze Kirche und der feierlichen Weihe der ganzen Kirche an das heiligste Herz Jesu ihre Vollendung fand.

Jetzt ist das Herz-Jesu-Fest vom Fronleichnamsfest unzertrennlich. Jetzt ist nach dem Willen der Kirche die Herz-Jesu-Verehrung mit der Verehrung des heiligsten Altarssakramentes innigst verbunden. Die Frömmigkeit, die sich im Fronleichnamsfest mit lautem Jubel und großem festlichen Gepränge öffentlich kundgibt, und die stille Andacht, die in der Herz-Jesu-Verehrung innerlich erglüht, ergänzen sich gegenseitig. Sie zeigen die Breite und die Tiefe der alles umfassenden Liebe Christi und wollen ihrerseits der Entfaltung der Gegenliebe zu Christus in die Breite und in die Tiefe dienen.

Heute hat der gesellschaftliche Atomisierungsprozeß eine Parallelerscheinung. Viele der heutigen Gruppenbildungen zum rücksichtslosen Massendruck in Verfolg von Sonderinteressen sind nur eine potenzierte Auflösungserscheinung. Sie sind imstande zu brutaler Niedertretung des widerstrebenden Einzelnen. Sie fanden aber auch schon auf kirchlichem Boden ihre Gegenbewegung. Das kirchliche Verbands- und Vereinswesen ist in unserem Vaterlande seit langem im Aufblühen. Ihm fällt in der Gegenwart und noch mehr in der Zukunft die Aufgabe zu, der kirchliche Exponent zu sein gegen den Massendruck der christusfeindlichen Mächte. Wenn es seine Aufgabe lösen soll, so muß es erfüllt sein von der großen Einheitsidee: Haupt und Glieder, ein Christus. Es muß im eucharistischen Geheimnis den Mittelpunkt seiner Einheit, den Herd der Liebe und die Quelle der Kraft finden. Wenn man doch aufhörte, in den gemeinschaftlichen Veranstaltungen, besonders den monatlichen Kommunionen, bloße pastorale Maßnahmen zu sehen! Man sollte verstehen, daß dieser Zusammenschluß auf katholischer Grundlage die von der Zeit geforderte Maßnahme zur Sicherung der großen katholischen Einheit ist, und daß ihre Seele und ihr Mittelpunkt die Eucharistie sein muß. Unsere Vereinigungen dürfen vor allem nicht Gruppen sein, die zutiefst Sonderinteressen gegeneinander verfolgen. Wenn unsere Vereine mit ihren Fahnen und Abzeichen, wenn unsere Orden und religiösen Genossenschaften, wenn Welt- und Ordensklerus gemeinsam an der großen Fronleichnamsprozession teilnehmen, so soll das wahrlich nicht nur ein äußeres Zusammenmarschieren sein, sondern ein Bekenntnis zur Einheit und gegenseitigen Liebe, das aus der Tiefe des Glaubens an den im heiligsten Sakramente gegenwärtigen Gott und Heiland mit heiliger Treue und Aufrichtigkeit hervorquillt. Die große Idee der Einheit, die lebendige Quelle der Liebe, die die Gegensätze in innerer Kraft überwindet, das alles ist im Überfluß in diesem heiligsten Sakrament, dem Einheits- und Mittelpunkt alles Heiligen und alles wahren Lebens und Glückes in der Kirche.

Die heutige Menschheit strebt in Massenbewegungen auseinander. Viel öfter als theophorische Prozessionen sehen unsere Großstädte Umzüge, bei denen nicht gebetet, sondern geflucht und gedroht, nicht geliebt, sondern gehaßt wird. Die Augen blitzen zornig, und die Fäuste ballen sich. Im Innern der unzufriedenen Menschen geht ein Räderwerk, dessen Kraft auf Zerstörung eingestellt ist. Die rostige Säge kratzt und krächzt. Der trennende Spalt wird tiefer und die Nacht des kulturellen Chaos dunkler.

Die katholische Kirche verkündet von hoher Warte dieser Welt, die aus den Fugen gehen will, das Evangelium der Liebe und verheißt den Frieden Christi im Reiche Christi. Unwillig fragt man uns: Sollen denn alle katholisch werden? Den Betern, die der Fronleichnamsprozession folgen, liegt Intoleranz und

Herausforderung gegenüber denen, die anders denken, fern. Aber wer wird es dem Gläubigen verargen, daß er im Unglauben und Irrglauben ein Unglück sieht? Uns scheint, daß man noch nicht einmal gläubig zu sein braucht, um die Zerrissenheit und die Todeswunden unserer Zeit als Unglück zu erkennen und zu sehen, daß Einheit im Glauben, tiefe religiöse Durchdrungenheit von der Einheit aller in Christus und durch Christus mit Gott, die Zerrissenheit beseitigen, die sozialen Wunden heilen und unserer Kultur einen fruchtbaren Mutterboden zu harmonischem Wachstum gewähren könnte. Die Gläubigen aber werden das Wort Jesu nicht vergessen können: Es wird eine Herde und ein Hirt sein. Eine tiefe Sehnsucht nach seiner Erfüllung wird sie durchdringen. Wenn ein Wunder käme und die Kirche zum Siege führte, wie einst am Ende der Martyrerzeit! Und wenn kein Wunder kommt, wenn doch gotterleuchtete Lehrer kämen, die die Irrtümer der Zeit so siegreich überwänden, wie einst die kirchlichen Lehrer den Rationalismus des Eriugena und Berengar überwanden! Wenn es nicht in unserer Macht steht, uns das zu geben, so können wir aber unsere Liturgie feiern mit der Festlichkeit der Kirche, die aus den Katakomben froh und siegreich emporstieg, ihrem siegreichen König in Freiheit zuzujubeln, so können wir doch mit dem hl. Paschasius Radbertus die Eucharistie zum Lebensbaum machen, von dem uns in unerschöpflicher Fülle innere Kraft zuströmt zur Überwindung der Schwierigkeiten und Kämpfe des Alltags, so können wir in der Stille sühnen und Ehrenersatz leisten für die Frevel und die Lauigkeit, die dem Herzen des verborgenen Gottmenschen die Ehre und Liebe entziehen, die ihm gebührt, so können wir mit der Kirche in feierlichem Triumphzug den eucharistischen Heiland als König und Haupt der Schöpfung ehren. Das Schönste, was die Natur an Blütenpracht, die Kunst an herrlichen Schöpfungen uns bieten kann, wollen wir ihm reichen. So feierlich es uns möglich ist, soll das „Lauda Sion" erklingen. Aber im Hinblick auf das geistige Chaos, das unsere Kultur umnachtet, und auf die tiefen sozialen Wunden, aus denen der Gesellschaftskörper blutet, wollen wir aus tiefbewegtem Herzen mit besonderer Andacht die Strophe beten, in der die Einheit in Christus, dem guten Hirten und treuen Heiland aller, erfleht wird:

Bone pastor, panis vere,	Guter Hirte, nähr uns Arme,
Jesu nostri miserere;	Jesus, unser dich erbarme,
Tu nos pasce, nos tuere,	Schirme uns mit starkem Arme,
Tu nos bona fac videre	Gib uns Freude, fern vom Harme,
In terra viventium.	Dort im Land der Lebenden!

Michael Gierens S. J.

Der übernatürliche Mensch

In der Entwicklungsgeschichte der Psychologie hat es eine Zeit gegeben, in der man mit Aufgebot aller experimentellen Mittel bemüht war, das ganze höhere Geistesleben des Menschen in Kategorien zu zwängen, die einer tieferliegenden Seinsschicht angehören. Ich rede nicht von jenen unglücklichen, heute kaum mehr verständlichen Versuchen, das Denken als etwas rein Stoffliches, etwa im Sinne Büchners als Gehirnsekretion zu erklären. Was mir im Geiste vorschwebt, ist die Periode der sog. Assoziationspsychologie, in der man höhere seelische Funktionen als selbständige geistige Phänomene nicht gelten lassen, sondern als verkappte Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und aus ihnen zusammengesetzte Komplexe deuten wollte.

Dieses methodische Vorgehen kam auf eine mehr oder weniger künstliche Ausschaltung und willkürliche Ignorierung einer ganzen Seinsordnung, eines höheren Seinsbereiches hinaus. Ja, man muß geradezu von einer Vergewaltigung von Tatsachen sprechen, ein Vorgehen, das sich denn auch auf die Dauer nicht aufrechterhalten ließ. Heute bringt fast jedes Handbuch der experimentellen Psychologie einen Abschnitt, worin von höheren seelischen Leistungen gesprochen wird, die sich weder auf niedrigere zurückführen noch von ihnen ableiten lassen und trotzdem nicht weniger wirklich und wirksam sind als sie.

Gewiß war es vom methodischen Standpunkt aus berechtigt, vorübergehend zu versuchen, ob zur Beschreibung und Erklärung der höheren seelischen Funktionen nicht die Kategorien niedriger Seinsregionen ausreichten. Der alte scholastische Grundsatz: „entia non sunt multiplicanda sine ratione", läßt sich hier so übersetzen: So lange man mit Kategorien eines niederen Seinsbereichs auskommt, geht man in der Annahme eines höheren Seinsbereichs nicht sicher, selbst wenn durch eine solche Annahme die Erklärung der höheren Phänomene leichter und bequemer gemacht würde. Aber jede Methode hat ihre naturgegebenen Grenzen und muß sich vor den Tatsachen beugen. In dem Augenblick, wo es feststand, daß die Kategorien der sog. Assoziationspsychologie zur Beschreibung und Deutung menschlichen Seelenlebens nicht ausreichten, war man verpflichtet, zuzugeben, daß der Mensch mit der oberen Spitze seines Wesens in eine neue, übergelagerte Seinsschicht, d. h. in die Region des Bewußtseins und der Freiheit, hineinragt.

Was von der Berührungsfläche der sinnlichen und geistigen Seinsschicht im Menschen gesagt werden mußte, beansprucht analoge Geltung auch dort, wo es sich um die Beziehung der Natur zur Übernatur handelt. Dabei verstehen wir als „Natur" den im Menschen durch die Empfängnis und Geburt angelegten Lebensgrund, mit den entsprechenden Anlagen, Fähigkeiten, Bedürfnissen und Vollendungsmöglichkeiten. Den Ausdruck „Übernatur" nehmen wir im Sinne einer höheren, endlichen Seinsschicht, in die der Mensch mit der geistigen Spitze seines naturgegebenen Wesens hineinragt, wie später im einzelnen gezeigt werden soll.

Man kann a priori und methodisch von der Annahme ausgehen, daß das Menschenwesen mit seinen höheren seelischen Leistungen, wie den Denk- und Willensfunktionen, seine eigene Spitze erklommen habe und darüber hinaus in keine weitere übergelagerte Seinsschicht mehr hineinrage. Die Seinshöhe seines Wesens würde sich vom Rein-Stofflichen zum Geistig-Bewußten erstrecken. Alles, was der Mensch innerlich erfährt, was er denkt, will, redet und tut, sei es als Einzel-, sei es als Gemeinschaftswesen, unter welchen Begleitumständen es auch immer sein mag, alles, was die Menschheitsgeschichte an Ereignissen, Tatsachen und Entwicklungen enthält, müßte sich in diesem Falle beschreiben und erklären lassen aus Möglichkeiten und Gesetzen, die sich restlos in die natürliche Seinsbreite des Menschen einordnen. Aber es ist auch eine andere Annahme möglich. Wo immer wir das Sein anfassen, macht es den Eindruck der Tiefe, der Gestuftheit und Mannigfaltigkeit. Der Mensch selbst gehört verschiedenen Seinsschichten an. Da wäre es nicht verwunderlich, wenn die Sphäre des Bewußtseins und der Freiheit noch nicht die höchste Spitze des Seins darstellte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Mensch in einen höheren Seinsbereich hineinragt, dessen arteigene Kräfte und Gesetze sich in seiner innern und äußern Erfahrung, in seinem Einzelgeschick wie im Ablauf der Geschichte auswirken. Man kann methodisch von dieser Annahme ausgehen und sich fragen, wie bei dieser Voraussetzung der Mensch zu deuten ist.

Nun behaupten wir Katholiken tatsächlich, daß der Mensch in eine höhere, übergelagerte Seinsordnung hineinragt, oder vielleicht richtiger ausgedrückt, daß es eine höhere, übergelagerte Seinsschicht gibt, die mit ihren arteigenen Kräften und Gesetzen in den naturhaften Bereich des sinnlich-geistigen Menschen anstoßgebend und ordnungstiftend hineinwirkt. Der einzelne Mensch und die Geschichte der Menschheit lassen sich schwer als sinnvoller Zusammenhang begreifen, wenn man nicht die Existenz einer übernatürlichen Seinsschicht annimmt, die sich als eigener Schöpfungsbereich einschiebt zwischen den natürlichen Menschen und Gott. Die Annahme oder Ablehnung dieser Tatsache begründet eine tiefe geistige Scheidung in der Menschheit, vielleicht die tiefste, die es gegenwärtig gibt.

Woraus erkennen wir die Realität der übernatürlichen Ordnung? Nicht auf dem Wege der innern Erfahrung; nicht durch das psychologische Experiment; nicht durch geschichtliche Forschung. All diese Erkenntniswege führen über die Annahme der Möglichkeit, daß der Mensch mit seinem stofflich-geistigen Wesensaufbau noch einer höheren Seinsordnung eingegliedert sei, nicht hinaus. Das Äußerste, was sich behaupten ließe, wäre die Wahrscheinlichkeit der Existenz einer übernatürlichen Ordnung, etwa in analoger Weise, wie aus gewissen, am Sternhimmel beobachteten Unregelmäßigkeiten die Existenz eines vorhandenen unbekannten Gestirns wahrscheinlich gemacht werden kann. In Wirklichkeit handelt es sich in diesem Falle ja nicht um eine Unregelmäßigkeit oder Störung, sondern um eine in bekannte Gebiete hineinragende nicht verstandene Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die erst durch einen anderweitig erbrachten Nachweis der Existenz des Gestirns verständlich gemacht werden kann. Derartige scheinbare Störungen und Unregelmäßigkeiten gibt es sowohl in der Menschheitsgeschichte wie im Leben einzelner Menschen. Es bleibt ein rätselhafter Rest von einem Zuwenig und Zuviel in der Welt.

Ein Zuwenig z. B. in all dem, was wir als Folgen der Erbsünde bezeichnen. Die Zerrissenheit und Unausgeglichenheit, der tragische Widerspruch zwischen moralischem Können und Sollen im Menschen ist den tiefer Denkenden von jeher aufgefallen. Aber wie dieser Zwiespalt in die Menschheit hineingekommen ist und wie er sich im einzelnen verständlich machen läßt, darüber vermochte die bloße Vernunft nur ungenaue Mutmaßungen aufzustellen. Ein Zuviel ist in der Welt, d. h. wir beobachten Ereignisse und Tatsachen, die sich als Ergebnisse natürlicher Kräfte und Leistungsmöglichkeiten nicht restlos begreifen lassen, z. B. die Religion und Sittlichkeit des alten Israel, die Person und das Auftreten Christi, Entstehung, Ausbreitung und Fortbestand der katholischen Kirche, manche Phänomene bei den Mystikern und ähnliches. Nun vermag zwar die von der Existenz Gottes überzeugte Vernunft daraus mit Sicherheit auf einzelne göttliche Eingriffe zu schließen, aber ob all diese Einzelereignisse und Tatsachen unter sich in einem innern Zusammenhang stehen, ob sie Glieder einer höheren, geschöpflichen Ordnung und insofern nicht bloß ihrer Verursachung, sondern auch ihrem Wesen nach übernatürlich sind, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben, sondern höchstens wahrscheinlich machen. Die genaue Deutung gelingt nicht auf analytischem, sondern nur auf synthetischem Wege, nicht durch einen Erkenntnisaufstieg von unten her, sondern durch einen überschauenden Blick von oben her. Erst wenn die Tatsache einer übernatürlichen Ordnung aus andern Erkenntnisquellen feststeht, läßt sich das beobachtete Zuviel in der Welt im einzelnen deuten und als sinnvolles, gliedhaftes Element in diese Ordnung einreihen. Die Realität der übernatürlichen Ordnung erkennen wir nur aus der göttlichen Offenbarung. Der übernatürliche Mensch steht geradezu im Mittelpunkt der christlichen Offenbarung. Auf ihn sind alle großen Mysterien innerlich bezogen, er ist das Ziel aller Heilsveranstaltungen Gottes, die Zusammenfassung von Schöpfung, Erlösung und Vollendung. Wer eine erschöpfende Lehre vom übernatürlichen Menschen darbieten wollte, müßte fast alle Bücher der Heiligen Schrift zitieren, alle Dogmen der Kirche streifen und die religiöse Literatur aller christlichen Jahrhunderte beherrschen. So sehr steht er im Vordergrund der christlichen Religion.

Nachdem uns aber die Tatsächlichkeit des übernatürlichen Menschen durch den Glauben sicher geworden ist, dürfen wir sie nicht mehr ignorieren: wir müssen mit ihr rechnen. Denn sie ist deswegen nicht weniger wirklich und wichtig, weil wir aus einer religiösen Erkenntnisquelle, aus der göttlichen Offenbarung, von ihr Kunde erlangen. Wir müssen eine neue Anthropologie, eine christliche Lehre vom Menschen aufstellen. Und dies nicht nur etwa im Namen der Religion, sondern im Namen der Philosophie, im Namen einer adäquaten Lehre vom kreatürlichen Sein. Der übernatürliche Mensch gehört ebenso gut in den allgemeinen Seinszusammenhang hinein wie der schwerkraftbeherrschte, der körperlich wachsende, empfindende und bewußtseinbegabte Mensch. Auf die Feststellung dieser Tatsache kommt es uns hier ganz besonders an.

Wenn wir darangehen, das Wesen und die Arteigenheit des übernatürlichen Menschen genauer zu beschreiben, so finden wir, daß uns in

den Offenbarungsquellen wohl die Sache, um die es sich dabei handelt, nicht aber die sprachliche Form begegnet. Der Ausdruck „übernatürlich" wird in der Bibel kein einziges Mal gebraucht; er stammt aus der Geisteswerkstätte der theologischen Wissenschaft und wurde in einer Zeit geprägt, da man daranging, das Neue, das uns Christus als Frucht seiner Erlösungstat gebracht hat, reflex zu betrachten und in eine wissenschaftliche Sprache zu kleiden. Als erster Sprachformer tritt Origenes (185—245) auf. Von der Begnadigung des Menschen sprechend, schreibt er: „Gott hebt den Menschen über die menschliche Natur hinauf (ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναβιβάζων τὸν ἄνθρωπον) und macht ihn einer besseren und göttlicheren Natur teilhaftig" (Rouët, Ench. patrist. n. 529). Cyrill von Alexandrien denkt diesen Gedanken weiter und sagt: „Wir steigen durch Christus zu einer übernatürlichen Würde auf" (ἀναβαίνομεν εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα διὰ Χριστόν). „Die geschaffene und knechtische Natur wird zur Übernatur berufen" (καλεῖται πρὸς τὰ ὑπὲρ φύσιν). „Gott ist Mensch geworden, um uns zu Gotteskindern zu machen, indem er uns irdische Menschen im Geiste wiedergeboren hat zu einer Würde, die über unserer Natur liegt" (πρὸς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα) (R n. 2106 2115). Ohne es zu wollen und zu ahnen, ist damit Cyrill von Alexandrien zum Schöpfer jenes Ausdruckes geworden, der in der ganzen katholischen Gnadenlehre eine zentrale Bedeutung erlangt hat.

Die Offenbarungsquellen schildern uns das arteigene Element des übernatürlichen Menschen als ein neues, höheres Seinsprinzip, das sich von außen in den Menschen einsenkt, innigst mit seinem natürlichen, geistigen Sein verbindet und es auf eine höhere Seinsstufe hinaufhebt. Die höhere Seinsschicht vermählt sich so innig mit der niedrigeren, daß letztere nicht nur in ihren Kräften und Leistungen, sondern ihrer Natur und ihrem Wesen nach zur Ebenbürtigkeit mit der höheren erhoben wird. Der Mensch als Inhaber der niederen Seinsschicht erfährt dadurch eine Veredelung und Standeserhöhung, so daß ihm die Vorzüge und Leistungsmöglichkeiten der übergelagerten Seinsschicht einigermaßen als neue Natur zu eigen werden. Das niedere Sein nimmt Teil an dem, was dem höheren natürlich ist. Es erfährt eine Steigerung über sich hinaus.

Noch klarer wird uns die Eigenart des übernatürlichen Seinsprinzips, wenn wir es genauer betrachten in seinem zweifachen Verhältnis: nach unten, zur Natur des Menschen, und nach oben, in seinem Ursprung und positiven Wert.

Nach unten hin gemessen, erscheint das Neue im übernatürlichen Menschen von der Art, daß es die Natur des Menschen nicht erst in sich vollendet, sondern sie als vollendet voraussetzt und zu ihr hinzutritt. Daher gehört es auch nicht zu ihr als ein notwendiges Element, läßt sich in keiner Weise aus ihren Anlagen, Kräften oder Bedürfnissen herleiten. Es darf daher auch nicht gefaßt werden als eine bloße Streckung oder Steigerung oder restlose Ausnützung aller in der Natur grundgelegten Anlagen und Möglichkeiten. Es entfaltet sich ursprünglich überhaupt nicht aus der Natur heraus, sondern von außen in die Natur hinein, von oben nach unten, nicht von unten nach oben. Von oben herabsteigend und sich in die Natur einsenkend, steht dieses neue Seinsprinzip seinem innern Wesen und Werte nach über der Natur; es er-

höht die Natur in ihrem Sein und Wert und verleiht ihr eine über alles Geschaffene erhabene Schönheit und Würde. Insonderheit wird die Natur von der Gnade gerade in jenem Punkte erfaßt, wo sie ohnedies schon über sich hinausweist und als Bild und Gleichnis Gottes ein metaphysisches Element enthält. Die natürliche Gottähnlichkeit des Menschen wird verklärt und verdeutlicht, damit „der Mensch heller leuchtende Kennzeichen der göttlichen Natur an sich trüge und in die höchste Form, die göttliche, umgebildet werde" (Cyrill von Alexandrien). So erfährt schließlich die Natur durch die erhebende Gnade die höchste Vollendung, deren sie von sich aus zwar nicht fähig, für die sie aber doch irgendwie empfänglich ist. Freilich, nicht neue, natürliche Grundkräfte erhält sie, sondern die in ihr liegenden werden so erhöht, daß sie mit dem Gegenstand ihres Strebens, der Gott selbst ist, nicht nur in irgend einer Weise, sondern auf die höchste und innigste Art vereinigt werden. Die griechischen Kirchenväter bezeichnen diese Vollendung als Heiligung im Sinne einer ganz besondern Weihe und Würde. Die heiligmachende Kraft der Gnade geht nicht etwa nur auf den Willen, dem ganzen Wesen verleiht sie eine höhere Weihe, alle Kräfte durchdringt sie, das ganze geistige Leben wird gehoben und verklärt und dem göttlichen Innenleben in der denkbar höchsten Form angeglichen.

Damit kommen wir von selbst schon zu der Frage, wie sich das übernatürliche Element im Menschen darstellt, wenn wir *nach oben hin* vergleichen. Es erweist sich als eine ganz neue und innige Art von Gottverbundenheit des Menschen, oder richtiger gesagt, es handelt sich um eine unerhörte, alle Ahnungen des Menschen übersteigende Menschenverbundenheit Gottes, um eine einzig dastehende Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes an die vernünftige Kreatur. „Wir werden", sagt der hl. Petrus, θείας κοινωνοὶ φύσεως, „teilhaftig göttlicher Natur" (2 Petri 1, 4). Dieser Ausdruck darf nicht abgeschwächt werden; nur in seinem Vollsinn paßt er zu all dem, was uns an zahlreichen Stellen der Bibel über die Gottverbundenheit des erlösten Menschen gesagt wird. Denn wie anders sollen wir die Gleichnisse vom Weinstock und den Weinreben, vom Ölbaum und den eingepfropften Ölzweigen, von der Aufnahme göttlichen Samens in die Seele, vom Empfangen- und Geborenwerden aus Gott, von Gotteskindschaft, die es nicht bloß dem Scheine, sondern der Wirklichkeit nach sein soll, deuten, wie anders könnte die Schrift immer und immer wieder die Berufung des Menschen zu der ihm bestimmten Gemeinschaft mit Gott als ein großes, in Gott verborgenes, alle Ahnung des Menschen übersteigendes Geheimnis schildern, wenn hier lediglich Bilder und Symbole in Frage kämen, wodurch im allgemeinen das Verhältnis des kreatürlichen Seins zum absoluten göttlichen Sein beschrieben würde? Nein, wo es sich um Großtaten Gottes handelt, da gehen wir sicherer, wenn wir das Großartigere, das Kühnere, das Unerhörtere für das Richtige halten. Darum sagt uns Paulus, „wir hätten nicht den Geist dieser Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, um zu erkennen, was Gott uns aus Gnade geschenkt hat" (1 Kor. 2, 12).

So dürfen wir also, durch heilsame Anordnungen ermuntert und durch göttliche Unterweisung belehrt, es wagen, auszusprechen: wir sind tatsächlich *göttlicher Natur teilhaftig*, und was die griechischen Kirchenväter von der

θείωσις, der Vergottung unseres Wesens geschrieben haben, war keine Übertreibung. Damit ist noch lange nicht gesagt, daß wir Götter sind.

Nun ist *das göttliche Sein und Wesen ein dreipersönliches*. Ein unendlich reiches, tiefes und fruchtbares Leben flutet in Gott. Die Dreipersönlichkeit Gottes müssen wir als den Ausdruck und die Frucht dieses überlebendigen Lebens betrachten. Das Innenleben Gottes sind die drei göttlichen Personen. Nie hätten wir davon eine Ahnung bekommen, wenn es uns nicht Gott selbst geoffenbart hätte. Aber diese Selbsterschließung Gottes beschränkt sich keineswegs nur auf eine Theorie vom göttlichen Innenleben, auf abstrakte Wahrheiten, die wir im Glauben festhalten, im Gegenteil, die geoffenbarten Glaubenswahrheiten über die göttliche Dreifaltigkeit sind gegeben als eine organische Ergänzung einer uns noch viel tiefer berührenden realen, das göttliche dreipersönliche Sein und Leben mitführenden Selbstmitteilung Gottes. Damit sprechen wir *das eigentliche Wesen der ganzen übernatürlichen Ordnung und des übernatürlichen Menschen aus*. Es handelt sich um eine *reale, gleichsam gegenständlich-greifbare Offenbarung*, um eine im Bereich des Kreatürlich-Geistigen verwirklichte *Darstellung und Nachahmung der heiligsten Dreifaltigkeit Gottes*. Gott tritt aus sich heraus und läßt sein dreipersönliches Leben überströmen auf den Menschen. Man könnte auch sagen: Gott nimmt den Menschen in sich auf und läßt ihn teilnehmen an seinem Innenleben. Er gewährt durch die übernatürliche Offenbarung nicht nur dem menschlichen Geiste einen erkennenden Einblick in sein allerheiligstes Wesen, der Mensch selbst mit seiner Natur darf eintreten ins Allerheiligste, dorthin, wo nach Christi Wort an die Apostel die vielen Wohnungen des Vaters sind. Gott zieht auf eine ganz neue Art in den Menschen ein und entfaltet in dessen Seele sein dreipersönliches Leben. Die geistig zeugende Selbstmitteilung, als deren Frucht im Schoße Gottes der göttliche, wesensgleiche Sohn lebt, findet ihre lebendige Ausprägung im übernatürlichen Menschen, der dadurch im besondern Sinne ein Abbild des göttlichen Logos, ein, freilich nicht von Natur, sondern aus Gnade berufener Sohn Gottes und Bruder des göttlichen Logos wird. Die im Sohne erglänzende göttliche Herrlichkeit strahlt hinüber auf den Menschen und verbreitet in seinem Wesen einen ähnlichen „Abglanz des ewigen Lichtes". Der eine, gemeinsame Liebeshauch, worin Vater und Sohn sich begegnen und als dessen Frucht wir den dritten Wesensträger in Gott, den Heiligen Geist, bekennen, findet gleichfalls seine Ausprägung in der Seele des übernatürlichen Menschen, indem die auflodernde, göttliche Liebesflamme gleichsam hinüberschlägt auf die vernünftige Kreatur und dort eine ähnliche Flamme entzündet. Das arteigene Sein, die seelische Form des übernatürlichen Menschen besteht somit in der realen Offenbarung und Ausprägung des dreipersönlichen, göttlichen Innenlebens. Und diese Selbstmitteilung Gottes an den übernatürlichen Menschen soll nicht nur etwas Vorübergehendes sein, etwa ein augenblicklicher Zustand religiöser Ergriffenheit oder starker, gefühlsmäßiger Gotteserfahrung, nein, sie ist als *etwas Bleibendes, objektiv Bestehendes, in einem gewissen Sinne Naturhaftes* gedacht. Das göttliche Fünklein im Seelengrund — denn nichts anderes meinen die mittelalterlichen Mystiker mit diesem Ausdruck — ist nicht zu raschem Erlöschen, sondern zu ewiger

Flamme bestimmt. So erfüllt sich im höchsten Sinne das Schöpferwort: „Laßt uns den Menschen machen als unser Bild und Gleichnis“ (1 Mos. 1, 26); und so kommt zur vollen Verwirklichung Christi Erlöserabsicht: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in überreichem Maße haben“ (Joh. 10, 10).

Freilich, das Gottesbild auf dem Seelenantlitz des Menschen kann verblassen, das Leben kann ersterben, ohne daß der Mensch in seinem natürlichen Sein eine unmittelbare Schädigung erfährt. Das übernatürliche Sein im Menschen ist gottverwandt und gottnah, so daß es keinen tieferen Gegensatz zur sittlichen Ordnung mehr erträgt, wie ja auch das göttliche Sein selbst keines solchen Widerspruches fähig ist. Im natürlichen Bereich des Menschen braucht es viel länger, bis sich eine sittliche Katastrophe auch als Seinskatastrophe auswirkt; als sinnlich-geistige Wesen können die Menschen lange auf sich lossündigen, bis ihr Sein ernsthaft darunter leidet, das übernatürliche Sein dagegen ist so zart und kostbar, daß schon eine einzige schwere sittliche Verfehlung Untergang und Tod nach sich zieht. Nun verstehen wir das Wesen und die Folgen der Erbsünde. Die sittliche Katastrophe, die über die Stammeseltern hereingebrochen ist, wirkt sich als Seinskatastrophe im ganzen Menschengeschlecht aus. Daher der Zwiespalt und die Zerrissenheit im Menschen.

Nachdem wir versucht haben, das arteigene Sein des übernatürlichen Menschen genauer zu bestimmen, können wir nun auch die ihm entsprechende Lebensentfaltung richtiger würdigen. Dem status deificus, dem gottähnlichen Seinszustand, muß ja auch eine vita deifica, ein gottähnliches Leben, zugeordnet sein. Wenn wir nach dem bekannten Johanneswort nicht bloß Gotteskinder heißen, sondern es auch wirklich sind, dann darf es in uns, wenn anders wir die uns von Gott zugedachte Möglichkeit ausschöpfen, nicht bloß ein Leben nach Art von Menschenkindern geben, wir müssen ein Leben nach Art von Gotteskindern führen. Damit ist mehr als eine moralische Qualität gemeint. Zufolge seiner Geistigkeit trägt der Mensch schon von Natur aus ein gottähnliches Leben in sich, denn geistiges Sein ist ja immer ein lebendiges Sein. Gott aber ist ganz Geist und Leben. In der Geistigkeit und Lebendigkeit liegt die natürlich gegebene Angriffsfläche, wo Gott den Menschen innerlich erfaßt und bis zur Teilnahme an seiner ihm eigenen Geistigkeit und Lebendigkeit emporträgt. „Was aus dem Geist geboren ist, ist wieder Geist“, sagt Christus (Joh. 3, 6). Durch die Empfängnis und Geburt aus Gott wird in der Seele ein neuer Lebensgrund geschaffen, vermöge dessen der Mensch ein gottartiges Leben mit den dazugehörigen Kräften und Akten als sein nunmehr ihm zukommendes Leben beanspruchen kann. Ganz konkret gesprochen ist dieser neue Lebensgrund das, was wir heiligmachende, d. h. mit Gott verbindende, Gnade nennen. Sie ist der Quellgrund, der seine Wasser hinüberströmen läßt ins ewige Leben. Sie ist das Licht vom ewigen Licht, als dessen Kinder wir wandeln sollen. Daß dieser Quellgrund immer kräftiger fließe, daß dieses Licht immer heller leuchte, das ist die große Aufgabe und einzige letzte Sorge des Menschen hier auf Erden.

Die Kirche hat sich nirgends definitiv darüber ausgesprochen, was denn die heiligmachende Gnade ontologisch, d. h. ihrem innersten Wesen nach, eigentlich ist. In ihrem offiziellen Religionsbuch, dem sog. Römischen Katechis-

mus, gibt sie lediglich eine allgemein gehaltene, mehr an die Wirkungen knüpfende Beschreibung, indem sie sagt: „Die Gnade ist nicht allein das, wodurch die Vergebung der Sünde erfolgt, sondern eine der Seele anhaftende göttliche Beschaffenheit, gleichsam eine Art von Glanz und ein Licht, das alle Flecke unserer Seele austilgt und sie selbst schöner und glänzender macht" (2. Teil, 2. Hauptstück, 38. Frage). Da dieser, wie man sieht, sehr populär gehaltenen Beschreibung kein dogmatischer Charakter zukommt, bleibt die Frage offen, ob unter der „göttlichen Beschaffenheit" eine eigene geschaffene, der Seele anhaftende Qualität gemeint ist, oder ob Gott durch unmittelbare Immanenz in der Seele den neuen Lebensgrund in ihr begründet. Die innere Erhabenheit und Werthaftigkeit des gottähnlichen Lebens der Seele wäre in beiden Fällen dieselbe.

Der neue, von Gott selbst gelegte Lebensgrund ist somit der Wurzelboden, aus dem das gottähnliche geistliche Leben des übernatürlichen Menschen hervorwächst. Die Seele ist geheiligt und eingeweiht zu einem lebendigen Gottestempel, worin es hinfort keine profane, sondern nur noch heilige, auf Gott bezogene Handlungen geben soll. Die Lebensentfaltung des übernatürlichen Menschen muß ein täglicher und stündlicher Gottesdienst sein, eine im geschöpflich-menschlichen Bereich verwirklichte lebendige Ausprägung des dreifaltigen göttlichen Innenlebens. Dadurch kommt es zur höchsten Sinnverleihung an das menschliche Leben: es wird zum erhabensten Gleichnis, zu einer sichtbaren Darstellung unsichtbarer Wirklichkeit, zu einem heiligen Mysterium. Der hl. Paulus löst das übernatürliche Leben in seine letzten Elemente auf, wenn er schreibt: „Für jetzt hienieden bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei" (1 Kor. 13, 13). Warum gerade diese drei? Weil wir gerade durch die Betätigung dieser drei „göttlichen Tugenden", wie sie in der dogmatischen Sprache heißen, das dreipersönliche Innenleben Gottes symbolhaft zur Darstellung bringen. Im religiösen Glauben nehmen wir teil am Erkenntnisleben Gottes, also an der überlebendigen, überschöpferischen, geistigen Urtat, womit der Vater von Ewigkeit her seinem wesensgleichen Sohne das Leben schenkt oder wodurch er sein unendlich inhaltstiefes Wort, den Logos, ausspricht. Der Vater erkennt sich selbst in seinem wesensgleichen Sohn. Dieser ist der Abglanz des ewigen Lichtes. Durch die heiligmachende Gnade wird nun der Sohn unserer Seele gegenwärtig als das, was er in seiner Person ist, als lichtvoller Abglanz und gedankliches Ebenbild der Herrlichkeit des Vaters. Als solcher wird er der begnadeten Seele im innersten Grunde ihres Wesens dargeboten und zum Besitz und Genuß dargestellt, damit wir in ihm und durch ihn die Herrlichkeit des Vaters erkennen und genießen. Daher sagen die Gottesgelehrten, daß wir Gott auf eine ganz vorzügliche Weise durch sein eigenes, unerschaffenes Wort erkennen. Indem der göttliche Vater seinen eingeborenen Sohn nachbildend in uns zeugt, erhalten wir Anteil an seinem Leben; indem er sein einziges Wort, seinen geliebten Logos, in uns ausspricht, erhalten wir Anteil an seiner Erkenntnis. Nun vollzieht sich aber die Gotteserkenntnis des übernatürlichen Menschen eben im Glauben; im Glauben wird der göttliche Logos in uns dargestellt. Daher betet auch der Apostel für seine Christen zu Gott, „daß Christus durch den Glauben in ihren Herzen wohnen möge" (Eph. 3, 17). In ganz analoger Weise wird durch die Betätigung der beiden andern

göttlichen Tugenden, der Hoffnung und Liebe, die dritte göttliche Person in der Seele des übernatürlichen Menschen symbolhaft dargestellt. Der Heilige Geist, der durch den gemeinsamen Liebeshauch des Vaters und Sohnes hervorgeht, macht, daß wir in hoffender Liebe mit Gott verbunden bleiben. Er läßt uns, solange wir noch in der Fremde, „fern vom Herrn", weilen, mit heiligen Seufzern und in Sehnsucht aufblicken zu unserem Vater, „Er kommt unserer Schwachheit zu Hilfe und tritt, da wir ja so wenig wissen, worum wir bitten sollen, mit unaussprechlichen Seufzern fürbittend für uns ein" (Röm. 8, 26), wirkt als treibende Kraft in uns, den Gotteskindern, und legt uns den Ruf: „Abba, Vater!" mit sanftem Drängen ins Herz und auf die Lippen (Röm. 8, 15). So geht die vom Heiligen Geist angeregte und wacherhaltene Hoffnung von selbst über zur Gottesliebe, von der Paulus ausdrücklich sagt, sie sei in uns ausgegossen „durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde" (Röm. 5, 5). Wie wir also im Logos glaubend Gott erkennen, so lieben wir Gott im Heiligen Geist und werden zu einer lebendigen, symbolhaften Darstellung des Geistes der göttlichen Liebe. Damit ist die reale Darstellung und lebendige Ausprägung der göttlichen Trinität verwirklicht, und darum bleiben hier auf Erden diese drei: Glaube, Hoffnung und Liebe.

Freilich, sagt Paulus, Stückwerk ist unser Erkennen hier auf Erden, unvollkommen auch unsere Liebe, noch schauen wir unklar wie im Spiegel und Rätsel. Aber dennoch ist das Gnadenleben als der wirkliche Beginn der Teilnahme an Gottes Natur unsagbar groß. Die vollkommene Entfaltung des gottähnlichen Lebens erfolgt erst im Jenseits, in der endgültigen Vereinigung der Seele mit Gott. Gratia est semen gloriae, die Gnade ist der Same, der Keim der Glorie, der endgültigen Verherrlichung. Und das übernatürliche Leben hier auf Erden ist nach einem Worte des großen Thomas die inchoatio vitae aeternae, der Beginn des ewigen Lebens. Dort muß der Glaube in Schauen übergehen. Dort werden wir schauen „von Angesicht zu Angesicht", „dann werde ich ganz erkennen, wie auch ich erkannt bin". Dann wird der Logos und das Pneuma die vollkommenste Ausprägung in uns erfahren.

Durch ein Leben aus und in Glaube, Hoffnung und Liebe erreichen wir hier auf Erden die höchste religiöse und sittliche Wertverwirklichung. Denn so gleicht sich der Mensch dem höchsten und absoluten Wert, dem dreipersönlichen Gott, in der innigsten Weise an. Höheres haben sich die Edelsten hier auf Erden nie gewünscht, als ein gottähnliches Leben zu führen. Hier findet alle Gottessehnsucht, alles menschliche Streben über sich hinaus die stärkste Erfüllung, denn Gott lebt nun im Menschen, und der Mensch, ohne sein persönliches Ich zu verlieren, ist einbezogen in das göttliche Leben. Hier ist das Leben in und aus stärkster Gemeinschaft, denn so spricht der göttliche Logos von den übernatürlichen Menschen:

„Ich werde in ihnen sein, wie Du, Vater, in mir bist, auf daß sie vollkommen eins seien, damit die Liebe, mit der Du mich liebtest, in ihnen sei und ich in ihnen" (Joh. 17, 22 26).

Diese Auffassungen und Gesinnungen sollen und können wir im alltäglichen Leben verwirklichen. So vermögen wir aus der Übernatur heraus das Leben zu gestalten.

Dem gottähnlichen Sein und Leben des übernatürlichen Menschen entspricht auch eine eigentümliche Seelenhaltung, ein gottähnliches Lebensgefühl. Schon hier auf Erden nimmt er teil am Lebensgefühl Gottes, um so mehr, je inniger er mit Gott verbunden ist. Am kürzesten und treffendsten läßt sich das Ideal der Seelenhaltung des übernatürlichen Menschen wohl beschreiben als ein Sichgeben in absoluter Wahrhaftigkeit. Wie der unendliche Gott selbst sich den Namen beigelegt hat: „Ich bin, der Ich bin", so will auch der übernatürliche, gottähnliche Mensch nichts anderes sein als das, was er ist. Er hat nichts zu bieten als sein von der heiligmachenden Gnade verklärtes und erhobenes Wesen und sein durch zahllose Gnaden des Beistandes getragenes Wirken. Er preist das nicht an, macht keine Reklame dafür, setzt es aber auch nicht herab, weil er weiß, wie kostbar es ist. Er empfindet sich selbst als Geschenk Gottes, als ens ab alio, schlicht und wahr, wie Gott sich als ens a se empfindet. Darum erweckt seine Wahrhaftigkeit den Eindruck vollendeter Demut. Diese Tugend ist ihm sozusagen zur zweiten Natur geworden. Der Gedanke an sein eigenes Nichts ist einer seiner Lieblingsgedanken. Darin fühlt er sich sicher, weil auf dem Boden der Wahrheit und Wirklichkeit stehend. Er macht keinerlei Anstrengungen, aus sich selbst etwas zu sein oder gar zu scheinen. Ruhig läßt er den Blick auf seiner eigenen Endlichkeit ruhen. Er ist so viel und so wenig, als der unendliche, höchst weise und gütige Gott aus ihm machen wollte. Er ist die Verwirklichung eines göttlichen Gedankens. Das genügt ihm.

Aber diese Demut und Ergebenheit hat nichts gemein mit einer stumpfen, stoischen Ruhe. Denn der vollkommen übernatürliche Mensch weiß sich mystisch umfangen vom lebendigmachenden Schoße des überlebendigen Gottes. Daraus schöpft er unablässig neues Leben. Das Bewußtsein unaussprechlichen Reichtums und beinahe unbegrenzter Macht beseelt ihn, „an keiner Gnade mangelt es ihm" (1 Kor. 1, 7), mit Paulus spricht er das kühne Wort: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt" (Phil. 4, 13). Darum ist seine Demut vermählt mit stärkstem Wagemut, mit einem aufs höchste gespannten Idealismus. „Wie ein Riese läuft er seinen Weg" und kennt doch keine Ermüdung. Die eigene Schwäche wird ihm zur Versucherin, das Höchste und Schwierigste zu wagen. Er ist schwindelfrei und liebt es, am Rande von Abgründen zu wandeln.

Die Synthese von Aktivität und Passivität, von Tätigkeit und Ruhe, darf geradezu als das Geheimnis des ganz übernatürlichen Menschen bezeichnet werden. Auf diese Höhe vermögen rein natürliche Kräfte und Bemühungen nicht zu tragen. Hier strahlt eben ein Schimmer der göttlichen Ordnung und Gelassenheit selbst. Als Abbild des göttlichen Logos verwirklicht der übernatürliche Mensch etwas von der unendlichen Aktivität und Lebendigkeit Gottes, des actus purus, der lauteren Wirklichkeit, und verkostet einen Vorgeschmack der requies aeterna, der ewigen, unstörbaren Ruhe Gottes. Darum entspricht bei ihm der höchsten Anspannung aller natürlichen Kräfte, deren Entfaltung hier auf Erden als Grundlage des gottähnlichen Lebens dienen soll, eine gleichzeitige freieste Entspannung, ein seliges Ausruhen in Gott. In ihm sammelt er sich, in ihm holt er sich den notwendigen Gleichmut und die beruhigende Gelassenheit; in ihm befestigt er sich, so daß ihn die Strömungen

des Endlichen, Geschöpflichen nicht um- und fortzureißen vermögen. Durch und aus Gottes unerschöpflichem Lebensquell speist er sein unerreichbares Lebensgefühl. Darum weiß er nichts von tyrannischer Selbstaufpeitschung, von unbarmherzigem Sich-vorwärts-jagen ohne Rast und Ruhe. Mitten im Drange der Arbeit, mitten im eiligsten Lauf darf er innehalten und zu seligen Augenblicken sich am Rande des Weges niederlassen. Keinen Verlust und kein Fiasko hat er zu fürchten. Keine unheimliche Tragik greift hinein in sein Leben und Wirken. Keine dunkle Macht, kein ätzender Zwang, keine innere Bindung existiert für ihn. Triumphierend darf er mit Paulus ausrufen: „Wir rühmen uns der Trübsal!" (Röm. 5, 3.) Schwierigkeiten gelten ihm als von Gott geschenkte Möglichkeiten zum Großwerden, Gelegenheiten, sich auszuzeichnen, als Aufgaben, an deren Lösung er wachsen soll, als Schwingen, die ihn emportragen wollen zu reinen, freien Höhen, wohin nur Adler gelangen.

Darum ist es auch begreiflicher, daß in den seelischen Tiefen des vollkommen übernatürlichen Menschen geheimnisvolle Ströme rauschen, Ströme der Freude und des Friedens, wie sie der natürliche Mensch nicht kennt. Das ist der Friede, den die Welt nicht geben kann, das ist die Freude des Heiligen Geistes. Und über diesen Strömen weht ein Hauch jener Freiheit, die in der Bibel als Erbteil der Kinder Gottes hingestellt wird. „Wenn der Sohn, der Logos, euch frei macht, dann werdet ihr wahrhaft frei sein."

Aus dieser Seelenverfassung heraus wird es begreiflich, daß der übernatürliche Mensch auch die besten Vorbedingungen für eine fruchtbare Arbeit im Kulturschaffen des Diesseits mitbringt. Gerade weil der übernatürliche Mensch so stark auf das Jenseits hingeordnet ist, eignet er sich am meisten zu einer harmonischen, des Menschen würdigen Arbeit im Diesseits. Er bleibt an die Dinge dieser Welt nicht einseitig und eingeengt verhaftet. Sein ständiger Hinblick auf Gott macht ihn wahr und unvoreingenommen für die Welt, weltüberlegen. Er kann ständig ausgeben, ohne zu verarmen. Er opfert sich täglich hin, ohne doch zu verströmen. Er wirkt in dieser Welt, ohne von dieser Welt zu sein. Sein Geist ist weit aufgeschlossen für jede Wahrheit und alle Mannigfaltigkeit in der Schöpfung.

Derartig weite, aufs Große und Ganze gerichtete Menschen — katholische Menschen — brauchen wir namentlich in der heutigen Zeit, wo die große Gefahr besteht, daß der Mensch sich in ein Chaos von Einzelheiten verliert. Nur der übernatürliche Mensch ist imstande, das Weltbild von heute mit all den Weiten und Tiefen, die es offenbart, beherrschend und nutzend zu überschauen. „Denn alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt!" (1 Joh. 5, 4.)

Georg Bichlmair S. J.

Sozialpolitik und Wirtschaftstheorie

Der Berliner Sozialtheoretiker und Sozialpolitiker Goetz Briefs hat in mehrfachen Ausführungen, vor allem auf der Mannheimer Tagung der „Gesellschaft für soziale Reform", die offenbare Krise der heutigen Sozialpolitik als einen Kampf um die Autonomie des Gesellschaftlichen gegenüber dem Wirtschaftlichen und umgekehrt bezeichnet. In der Tat vollzieht sich in der Gegenwart in weiten Kreisen eine Selbstbesinnung des „nurwirtschaftlichen" Denkens, die auch die Reihen der Wirtschaftstheoretiker in kritischem Für und Wider bewegt. Man kann also neben der Krise der Sozialpolitik auch von einer Krise der „nurwirtschaftlichen" Theorie sprechen, wobei geradezu gesagt werden kann, daß die schicksalhafte Notwendigkeit der Sozialpolitik die Krise in der Wirtschaftstheorie mit herbeigeführt hat. Zwar pflegt man gewöhnlich den heutigen Einbruch in die „nurwirtschaftliche" Wirtschaftslehre mit dem Vordringen der sog. Geistes- und Kulturwissenschaft zu Ungunsten der Naturwissenschaft zu begründen. Aber praktisch ist es doch der Zwang zur Sozialpolitik, der zum Nachsinnen nötigt, ob es möglich sei, im Sinne der „nurwirtschaftlichen" Theorie das Wirtschaftliche für sich, getrennt und losgelöst von allen andern Beziehungen, zu betrachten.

Für die auf katholischem Boden stehende Wirtschaftslehre mit der ihr zugeordneten realistisch-idealistischen Erkenntnistheorie war freilich diese Frage schon längst verneinend entschieden. Es ist tief bedauerlich, daß jahrzehntelang die entgegengesetzte Auffassung nahezu geherrscht hat und vor allem der heranwachsenden Generation vorgetragen wurde. Wenn man bedenkt, daß dies gerade im Zeitalter der hochentwickelten deutschen Sozialpolitik geschah, mag man eine Wurzel ihrer Krise auch in der mangelnden innern Begründung vonseiten der Wirtschaftstheorie sehen. Nur aus innerer Überzeugung kann eben die Ausdauer und der Mut zu sozialpolitischem Wollen kommen, niemals also von einer Wirtschaftstheorie, die vom Bestand und der Erkennbarkeit der das Gesellschafts- und Wirtschaftsleben tragenden Werte, sei es auch nur methodisch, absieht. Angesichts dieser Zusammenhänge ist es sicher von aktueller Bedeutung, die Eigenart und auch die heutige Lage der „nurwirtschaftlichen" Theorie zu behandeln.

Was die „Nurwirtschaftlichen" gemeinhin kennzeichnet, ist ihr nahes Verhältnis zu den Naturwissenschaften. Und zwar ist es die Naturwissenschaft von gestern, die die Meinungen beherrscht, also jene, die nur mechanisch-kausal verknüpfte Vorgänge, aber keine „Gestalt", kein „Gebilde", keine teleologische Zuordnung der Erscheinungen in ihrem Erfahrungsbereich anerkennt. Mechanisch sind auch die gebräuchlichen Bilder. Man spricht vom „Kreislauf" und vom „Gleichgewicht" des Wirtschaftslebens, von einer mechanistisch verstandenen Ausgeglichenheit zwischen Kaufkraftsumme und Preissumme der Güter. Darüber schwebt ein mathematisches Ideal: eine Gesamtfunktionsverbindung aller Wirtschaftshandlungen auf dem Hintergrund eines geschlossenen Preiszusammenhangs, also schließlich eine eindeutige Bestimmtheit jedes Wirtschaftsgeschehens. In diesem Sinne erscheint die Möglichkeit, wenigstens die theoretische Möglichkeit einer lückenlosen volkswirtschaftlichen „Wirtschaftsrech-

nung" als der Prüfstein jedes Wirtschaftssystems. Die „nurwirtschaftlichen" Liberalen bemühen sich daher, den Sozialismus durch nichts anderes als durch den Nachweis der Unmöglichkeit einer sozialistischen Wirtschaftsrechnung zu widerlegen, während der „nurwirtschaftliche" Sozialist glaubt, den Streit gerade durch den Nachweis der Möglichkeit zu seinen Gunsten entschieden zu haben.

Woher stammt diese ausschließliche Betonung der „Rechenhaftigkeit", der quantitativ-zahlenmäßigen Bestimmtheit der Wirtschaftsvorgänge? Sie stammt aus einem falschen Begriff der „Volkswirtschaft". Man sieht in ihr lediglich die Summe von Einzelwirtschaften, die im gegenseitigen Austausch von Preisgütern stehen. Man sieht das eigentlich Volkswirtschaftliche in dem tauschmäßigen Ineinandergreifen der Einzelwirtschaften als solchem. Wie von selbst bleibt der Blick auf die Tauschsphäre der Wirtschaft gebannt. Die Sphären des Erzeugers und Verbrauchers treten demgegenüber zurück und werden überhaupt erst von der Tauschsphäre her bestimmt. Man erzeugt nicht Güter, sondern „Tauschwerte", „Geldrechenhaftigkeiten". Und dieser ganzen Betrachtungsweise wohnt das Bestreben inne, von der sachgüterlichen, qualitativen Unterlage der Wirtschaft abzusehen und nur noch in Preisen, d. i. in Geldausdrücken, zu denken. Der „Geldschleier" wird zur Hauptsache, und man endet zuletzt bei einem die sachgüterliche Grundlage ganz vergessenden geldhaften Wirtschaftsnominalismus in Theorie und Praxis. Belege dafür sind heutzutage einerseits die Übersteigerung des besonders vom Frankfurter Bankier L. A. Hahn entwickelten Gedankens vom „schöpferischen Kredit" — ein echtes Erzeugnis finanzkapitalistischen Denkens — und anderseits die Übersteigerung der Gültigkeit des lohntheoretischen Kaufkraftarguments zu Gunsten des Einkommens der breiten Massen, also Verkennung der Grenzen dessen, was Theodor Brauer „produktive Lohnerhöhung" nannte.

Uns interessiert natürlich vor allem die Frage, wo der Mensch in dieser Wirtschaftsbetrachtung Platz findet. Es scheint ihm nur übrig zu bleiben, ein Anhängsel des „Preismechanismus" zu sein. Freilich, seine Arbeitstätigkeit als solche, seine Wirkursächlichkeit in der Gütererzeugung bringt man im Mechanismus selbst unter. Da erscheint der Mensch und seine Tätigkeit gleichgeordnet den andern Elementen des Wirtschaftsprozesses. Wie diese findet eben auch der Mensch, d. i. seine Leistung, einen Geldausdruck, der sich entweder mechanisch aus dem Ineinanderspiel der Gesamtheit der Produktionskosten oder in anderer Betrachtungsweise aus dem ebenso mechanischen Ausgleich der ökonomischen Interessenvertretungen, aus der Tendenz aller und eines jeden nach größtmöglicher „optimaler" Befriedigung ergibt. Aber dies alles ist weit davon entfernt, daß man den Menschen als Persönlichkeit und die Gesellschaft der wirtschaftenden Menschen als Personengemeinschaft mit dem Ziel arbeitsteiliger Gütererzeugung wertet. Und auch im Verbrauchsakt des Menschen sieht man nicht eine Erfüllung seiner Subjektstellung innerhalb der Wirtschaft, sondern lediglich eine organische Wiederproduktion von Arbeitskraft, die leider unerläßliche Vorbedingung des weiteren Umlaufs der Geldrechenhaftigkeiten, der „Waren".

Immerhin ist zuzugestehen, daß die „Nurwirtschaftlichen" doch noch etwas mehr vom Menschlichen, vor allem vom Gesellschaftlichen, in ihre Betrach-

tungsweise hineinnehmen. Aber es ist bezeichnend, daß sie dieses „mehr" in Form von „Prämissen", von Bedingungen und Voraussetzungen ausdrücken, die der Hauptsache, dem Preismechanismus, vorangehen, keinesfalls aber in das „eigentlich Wirtschaftliche" hineingehören. Gewöhnlich pflegt man drei solcher Prämissen aufzustellen, nämlich die Voraussetzung des sogenannten homo oeconomicus, des Wirtschaftsmenschen schlechthin, ferner die Voraussetzung der freien Konkurrenz und endlich die Voraussetzung des Privat- oder Sondereigentums.

Allen diesen drei Voraussetzungen ist nun zunächst gemeinsam, daß sie eben Voraussetzungen sind, nämlich Voraussetzungen zu einem als „natürlich" und gegeben angenommenen Mechanismus des Wirtschaftsgeschehens. Man stellt sich gewissermaßen vor: wenn Wirtschaft und erst recht Wirtschaftswissenschaft überhaupt sein soll, dann muß der Wirtschaftsmensch die besondere Prägung des homo oeconomicus haben, dann muß das gesellschaftliche Beziehungssystem rein auf den konkurrierenden Leistungen der Individuen beruhen, dann müssen endlich Eigenständigkeit und Dynamik der Individuen in erster Linie durch die grundsätzliche Vorherrschaft der Institution des Sondereigentums gesichert sein. Man sieht sofort, wie bei dieser Auffassung jede Möglichkeit, wenigstens jede methodische Möglichkeit, entfällt, innerhalb der Wirtschaftsbetrachtung zu berücksichtigen, daß die drei Faktoren — Wirtschaftsmensch, freie Kokurrenz und Sondereigentum — auch noch von andern Bezirken her bestimmt sein können als lediglich von der Notwendigkeit, den angeblichen Sinn des Wirtschaftsgeschehens, nämlich den gesetzmäßig-mechanischen Zusammenhang der Preise im Tauschverkehr, zu verwirklichen. Praktisch hat diese Einseitigkeit, auch als bloße Methode, schon ungemein verwirrend auf das Bewußtsein der Menschen gewirkt und die Anschauungen über den Wirtschaftsmenschen, die freie Konkurrenz und das Sondereigentum nach beiden Seiten in ein Extrem getrieben.

Aber auch jeder einzelne der drei Faktoren erleidet aus seiner Eigenschaft, Voraussetzung eines gesetzmäßig-mechanischen Ablaufs der Wirtschaft nach den Vorstellungen der „Nurwirtschaftlichen" zu sein, eine ganz bestimmte Sinngebung, die wir nur für einseitig halten können. Der Wirtschaftsmensch, der homo oeconomicus, entbehrt des eigentlich Schöpferischen, des eigentlich „Unternehmerischen". Er erfüllt erkenntnismäßig am besten seine Aufgabe, wenn er die „Gesetze" der Preiszusammenhänge hellsichtig erfaßt und darauf vor allem eine scharfsichtige Prognose der Konjunktur aufbaut. Und willensmäßig ist er am vollkommensten, wenn er allen „irrationalen" Schöpfungsdrang bei seinen Wirtschaftsmaßnahmen zurückdrängt und sich durch lediglich leitende und disponierende Tätigkeit möglichst treu den gegebenen Gesetzmäßigkeiten des wirtschaftlichen Geschehens anpaßt. Dieser homo oeconomicus hat eigentlich nichts mit dem Typ des großen kapitalistischen „Unternehmers" zu tun, wie ihn die Vergangenheit, weniger freilich die Gegenwart zeigt. Und in keiner Weise will er zu dem Bilde des Unternehmers reinsten Blutes stimmen, der nach Schumpeter die Dynamik der kapitalistischen Wirtschaft trägt. Das Höchstmaß der Aktivität des homo oeconomicus gemäß der „nurwirtschaftlichen" Betrachtung liegt vielmehr im Höchstmaß einer geschickten Anpassung an das jeweils Gegebene und voraussichtlich Zukünftige, also schließ-

lich mehr in einem Höchstmaß von „Passivität", wenn auch aktiver Passivität. Dieser homo oeconomicus ist das geborene Glied der modernen Kartelle, jener Sicherheitshäfen im Wirtschaftsleben.

Aber auch sein „rationales" Verhalten, das Handeln nach dem sog. ökonomischen Prinzip, das dem homo oeconomicus den Namen gegeben hat, bedeutet nicht eine souveräne Stellung gegenüber dem Geschehen, sondern verharrt eigentlich im Triebhaften der Selbstbehauptung und ist von gleicher Natur wie die auch im nicht vernunftbegabten Lebendigen zu beobachtende Tendenz auf größtmögliche Lebenswirkung bei geringstem Aufwand. Dieses rationale Verhalten des homo oeconomicus kann man also schwerlich, wie es schon von Sozialethikern — auch Meßner in seiner trefflichen „Sozialökonomik und Sozialethik" ([2] 1929) neigt dahin — geschehen ist, mit der christlichen Tugend der Sparsamkeit oder mit dem christlichen Gedanken des „Opfers" und der Selbstbescheidung in Verbindung bringen. Denn in diesen beiden Verhaltungsweisen steckt eine wahre Souveränität gegenüber der Welt, eine wahre Subjektstellung des Menschen, die gerade dem Wirtschaftsmenschen der „nurwirtschaftlichen" Denkart nicht zukommt. Dieser ist vielmehr in seinem innersten Wesen lediglich Reaktion auf den Preismechanismus, „passive" Anpassung an gegebene Gesetzmäßigkeiten. Man wird in dieser wie auch in den vorausgehenden Feststellungen über den homo oeconomicus erkennen müssen, daß die uns beschäftigende „nurwirtschaftliche" Auffassung zu den verschiedenartigsten Einseitigkeiten hinsichtlich des Wirtschaftsmenschen gelangt. Sie wird dahin gedrängt, weil sie ihn lediglich zur Voraussetzung des Funktionierens des Preismechanismus macht.

Nicht anders ist es mit der zweiten Voraussetzung, nämlich der freien Konkurrenz. Diese Konkurrenz hat, wie man sagt, die Herausfindung der unverfälschten Preise zum Ziel. Es geht nicht um die Herbeiführung einer teleologischen, sinngemäßen Ein- und Zuordnung der einzelnen Wirtschaftsleistungen, sondern um ihren kräftemäßigen Zusammenstoß auf dem Markte, damit daraus immer wieder mechanisch das Gleichgewicht der Leistungen, der Ausgleich der Preise, entstehe. Diese konkurrierende Gesellschaft ist also ständig in Bewegung, und die individuelle, augenblickliche Leistung entscheidet immer wieder über Platz und Selbstbehauptung in der Wirtschaftsgesellschaft. Statische Sicherungen personaler Art — man denke an eine bestimmte juridische Gliederung der Wirtschaftsgesellschaft —, also Sicherungen, die nicht auf der individuellen Wirtschaftsleistung beruhen, sind aus dem Wesen dieser Wirtschaftsgesellschaft ausgeschlossen. Es leuchtet sofort ein, daß dieses mechanische Kräftespiel der Konkurrenz zu einem glücklichen Vollzug an bestimmte Bedingungen gebunden ist. Es müssen nämlich möglichst gleiche, möglichst viele und über einen möglichst weiten Raum verteilte Kräfte sein, aus deren Konkurrenz ein Ausgleich, ein glattes Spiel des Preismechanismus, wenn es überhaupt möglich ist, erhofft werden könnte. Die soziologischen Vorbedingungen der kapitalistischen, von ständischen Bindungen befreiten und auf freier Konkurrenz beruhenden Wirtschaft werden sichtbar, daß nämlich ihr Schwerpunkt auf den Individuen von mittlerer Wirtschaftsstärke und gleichzeitig von unermüdlicher Wirtschaftsdynamik ruhe, daß sie innerhalb einer stets wachsenden Bevölkerung sich abspiele, und daß sie endlich im Ideal den

freien, durch keinen Nationalismus und Imperialismus eingegrenzten weltwirtschaftlichen Raum zum Wirkungsfeld habe.

Nach der „nurwirtschaftlichen" Anschauung wäre nun der „Preismechanismus" das eigentlich leitende Prinzip der konkurrierenden Wirtschaftsgesellschaft, das Ordnungsprinzip der kapitalistischen Volkswirtschaft. Daß er es ganz und gar nicht ist, ersieht man am besten daraus, daß er die eben genannten soziologischen Vorbedingungen weder in ihrem Bestande erhält, noch auch überhaupt erhalten kann. Dies beweist die Geschichte der kapitalistischen Wirtschaft, die immer und immer wieder mannigfache monopolistische Versuche zur Marktbeherrschung und die ständige Zusammenballung größerer Wirtschaftsmacht in wenigen Händen aufweist. Dies beweist aber auch der Umstand, daß der Zwang zur ständigen Wirtschaftsdynamik, besonders zur Kapitalbildung, die Bedrohung eines jeden Säumigen mit dem Untergang seitens der Konkurrenzwirtschaft, auf den Vermögen und Einkommen von einer bestimmten Höhe an nicht mehr so nötigend lastet, ihnen vielmehr ein Ausruhen von der Dynamik an den Annehmlichkeiten des Konsums gestattet, was der stets wachsenden Zahl der andern Wirtschaftsgenossen nicht oder wenigstens nur in unverhältnismäßigem Maße möglich ist. Es ist auch kein Zweifel, daß die rasche Abkehr der kapitalistischen Gesellschaft von ihren eben erwähnten optimalen soziologischen Vorbedingungen die Lage eines ihrer Wesensbestandteile, nämlich der Nurlohnarbeiterschaft, erst so drückend gestaltet hat. Unser Ergebnis ist, daß auch die freie Konkurrenz genau so wie der Wirtschaftsmensch, der echte homo oeconomicus, nur innerhalb einer streng personalen Würdigung menschlichen Zusammenarbeitens als positiver Wert begriffen werden kann. Die freie Konkurrenz führt zum Gegenteil der Vernunftordnung und wird zum Gegenteil eines Ordnungsprinzips, wenn sie nur Räderspiel zum Ablauf eines Preismechanismus ist, wie die „Nurwirtschaftlichen" wollen. Daß das Räderspiel aus lebendigen Menschen, aus Personen besteht, macht den Widersinn dieser Auffassung nur noch mehr offenbar. Alle diese Momente hat die jüngste eingehende Darstellung der „Konkurrenz" bei Georg Halm (München 1929) zu Gunsten „nurwirtschaftlicher" Betrachtung ungenügend berücksichtigt.

Einer ähnlichen Mißdeutung unterliegt schließlich auch die dritte Voraussetzung der „Nurwirtschaftlichen", die Institution des Sondereigentums. Sie erscheint hier lediglich als der institutionelle Rahmen, innerhalb dessen der Preismechanismus der Konkurrenzwirtschaft sich vollzieht. Dadurch ist eine Vorbetonung des formalen Daseins der Privateigentumsinstitution gegeben, während die Frage nach ihrem sinngemäßen Sosein ausfällt oder vielmehr jeweils vom Preismechanismus mit seinen eigentumsrechtlichen Auswirkungen und Veränderungen, also durch Schaffung von Tatsachen, gegenstandslos gemacht wird. Durch die nahe Beziehung von Sondereigentum und Konkurrenz ist ferner von der hier kritisierten Theorie eine übersteigerte Verbindung von Sondereigentum und individueller Leistung hergestellt. Die irrige Lehre von dem Alleinrecht des auf individueller Arbeit und Leistung beruhenden Sondereigentums ist hier grundgelegt und erweist sich somit als sozialistische Entlehnung aus dem Gedankengut des ursprünglichen Liberalismus. Daß schließlich im Zug dieser Gedankenrichtung der je-

weilige Sieger auf dem preismechanistischen Markte der Konkurrenzwirtschaft, also der jeweilige rentabelste Wirtschafter, der bevorzugte Träger von Sondereigentumsrechten sein soll, dem der Besiegte zu weichen hat, stellt die Einseitigkeit der „nurwirtschaftlichen" Betrachtungsweise nur noch mehr heraus. Sie würde besonders dem schollengebundenen Bauer und dem bodenständigen Volkstum zum Verhängnis, was vielleicht Arreboe in einseitigem Produktionsinteresse zu gering einschätzt.

Wohl hat auch Leo XIII. in „Rerum novarum" die Sondereigentumsinstitution in nahe Beziehung zur *Leistung*, zur Entfaltung individueller Dynamik und Aktivität gebracht — freilich in einem personalen, nicht triebhaft-mechanistischen Sinne —, doch die von jeher katholischerseits vertretene Ordnungs- und Friedensfunktion der Einrichtung des Sondereigentums innerhalb der Gesellschaft ist dadurch nicht geleugnet. Diese Funktion dient aber zunächst ganz und gar der statischen Gestaltung der Gesellschaft. Hier erscheint die Sondereigentumsinstitution als ein beharrendes Moment im Hin und Her des Gesellschaftslebens, bestimmt, in ihm eine teleologische, sinngemäße Ein- und Zuordnung der individuellen Leistungen institutionell zu ermöglichen und zu erleichtern. Somit soll die jeweilige Gestaltung der Sondereigentumsinstitution nicht Ergebnis des Preismechanismus der Konkurrenzwirtschaft sein, sondern soll vielmehr *darüber* stehen, ja sogar eine in sich wertvolle Struktur der Gesellschaft vor der Zersetzung, vor dem ständigen Drängen und Stoßen, dem Auf und Ab der Konkurrenz der individuellen Leistungen schützen. Die Sondereigentumsinstitution tritt mithin hier in engste Verbindung mit den *statischen* Elementen des Gesellschaftslebens, etwa Familie und Beruf, ohne die das Gesellschaftsleben kein Organismus sein würde. Die „nurwirtschaftliche" Betrachtung der Sondereigentumsinstitution läßt dagegen diese wesentliche Seite völlig ausfallen und stellt den Zusammenhang mit der individuellen Leistung einseitig in den Vordergrund, wie sie überhaupt geneigt ist, die Gesellschaft als Summe von Individuen und das Gesellschaftsleben lediglich als Leistungsbeziehung zwischen Individuen anzusehen. Die ausschließliche Betrachtung der Wirtschaft als Preismechanismus verschuldet auch diese Einseitigkeit.

Der Nachweis der Einseitigkeit der „nurwirtschaftlichen" Theorie ist nicht nur gedanklich, sondern auch aus der *Erfahrung*, aus der Wirklichkeit des Wirtschaftslebens zu erbringen. Das Bild, das diese Theorie von der Wirtschaft zeichnet, weicht immer mehr von dem tatsächlichen volkswirtschaftlichen Geschehen ab. Wir sehen nichts von dem glatten Funktionieren eines Mechanismus, sondern je länger je mehr das Gegenteil. Es hilft auch nichts, demgegenüber von Störungen und Reibungen, von „Friktionen" zu sprechen, die sich „auf die Dauer" durch den mechanischen Ablauf selbst wieder aufheben werden, wie Adolf Weber immer wieder betont. Auch die „Friktion" beruht ja schließlich im Sinne der „nurwirtschaftlichen" Theorie auf mechanischer Ursächlichkeit — eine andere Ursächlichkeit kennt die naturwissenschaftlich gerichtete Theorie nicht —, und man sieht überhaupt nicht, wie man sie unter diesem Gesichtspunkt von der „normalen" Ursachenkette unterscheiden soll, die der Theorie gemäß den eigentlichen Mechanismus des Wirtschaftsgeschehens treibt. Man hat innerhalb dieser Theorie keine Gewähr, daß nach eingetretener Friktion

jemals wieder die „normale" Ursachenkette sich einspielt. Indem man also alles, was nicht zur Theorie paßt, mit den Stichworten „Friktion" und „nichtdauernd" als besondere Ursachenreihen aus dem „normalen" Mechanismus aussondert, wird man doch nicht zum erstrebten Ziel kommen, nämlich der „nurwirtschaftlichen" Betrachtung eine größere Wirklichkeitsnähe zu verschaffen.

Der eigentliche Grund dieser Wirklichkeitsentfremdung liegt eben in der Einseitigkeit und Unwirklichkeit der sogenannten Prämissen. Der homo oeconomicus z. B. hat keineswegs die Hellsichtigkeit in Bezug auf die „Gesetze" des Preismechanismus, die die Theorie optimistisch von ihm annimmt. Und anderseits ist er wiederum keineswegs jener nur passive und unschöpferische Wirtschaftsfaktor, wie ihn wiederum die Theorie zeichnet. In dieser Hinsicht ist ganz gewiß der „dynamische" Unternehmer Schumpeters eine Korrektur der „klassischen" und auch neuklassischen Wirtschaftslehre, und zwar nach den Absichten dieses Theoretikers eine Korrektur auf „nurwirtschaftlichem" Boden selbst. Ferner ist schon oben hinsichtlich der freien Konkurrenz das tatsächliche Fehlen jener optimalen soziologischen Vorbedingungen festgestellt worden, die das etwaige dauernde Funktionieren der kapitalistischen Konkurrenzwirtschaft verlangt. Es kann also auch keine Rede davon sein, daß beim Ausfallen dieser Vorbedingungen der Preismechanismus der konkurrenzwirtschaftlichen Verkehrswirtschaft das Ordnungsprinzip innerhalb des volkswirtschaftlichen Geschehens sein könne. Sogar die „Segensfunktion" der Konkurrenz, nämlich der Anreiz zu immer höherer kapitalmäßiger Erweiterung der Wirtschaft, wird an einem bestimmten Punkte, wie wir sahen, unwirksam, d. h. das Prinzip der kapitalistischen „Ordnung" verliert angesichts des immer begehrlicheren kaufkräftigen Luxuskonsums seine Autorität. Gerade aus dem Fehlen der genannten optimalen Vorbedingungen wird also die heutige Krise der kapitalistischen Wirtschaft, die weitgehend eine Krise der kapitalistischen Gesellschaft ist, verständlich.

Schließlich muß man die in der Gegenwart zu beobachtende Feindschaft gegen das Sondereigentum in erster Linie aus der einseitigen, unglücklichen Verkettung dieser Institution mit dem Leistungsgedanken, mit der Dynamik des wirtschaftlichen Erfolgstrebens durch die „nurwirtschaftliche" Theorie herleiten. Die tatsächlichen Verhältnisse in der Eigentumsverteilung zeigen eben zuviel „arbeitsloses" und auch als solches vor der Konkurrenz gesichertes Einkommen und strafen die Theorie Lügen. Man wendet sich daher mit Recht von der Einseitigkeit des Leistungsgedankens in Verbindung mit der Sondereigentumsinstitution ab, zumal nur zu oft an sich gerechtfertigte Beschränkungen des Eigentumsgebrauchs allzu starr mit dem Hinweis auf die notwendige Erhaltung der Leistungsinitiative und Leistungsfreudigkeit der Individuen bekämpft werden. Es hat vielmehr den Anschein, als würden Strömungen lebendig, denen die Sondereigentumsinstitution nicht mehr so sehr von dem an sich gewiß berechtigten individuellen Leistungs- und Initiativstreben her verständlich ist wie von ihrer Ordnungs- und Friedensfunktion innerhalb der Gesellschaft, also von ihrer Bedeutung für die Statik des Gesellschaftsbaues.

Überall nämlich findet man Bestrebungen, eine gegebene „Ordnung" als solche zu stabilisieren und sich auf Grund des in dieser „Ordnung" ein-

genommenen Platzes Existenzgarantie und Einkommen zu sichern, wofür die individuelle Leistung höchstens Bedingung, keineswegs aber volle Ertragsursache ist. Gewisse Erscheinungen des Kartellwesens, aber auch des Tarifvertragswesens sind dafür Beleg. Gerade diese letztere sozialpolitische Maßnahme ist in dieser Hinsicht interessant. Am Anfang des Bemühens steht die Arbeiterbewegung als „Klasse", d. h. ökonomisch gesehen: als Selbsthilfegebilde von Leuten, die sich in ihrer individuellen Leistung nicht voll entgeltet wissen, also als ein vom dynamischen Gedanken herkommendes und ganz von dynamischen Ideen getragenes Gebilde. Im Tarifvertrag ist nun aber dieses dynamische Element, zumal des individuellen Strebens, nahezu ausgehöhlt, ein erreichter Zustand soll vielmehr im Tarifvertrag gerade als „Ordnung" stabilisiert werden. Was der einzelne dann als Entgelt erhält, empfängt er nicht als Ertrag, als Wirkung seiner individuellen Leistung — sie ist geradezu nur noch Bedingung —, sondern auf Grund des Platzes, den er in der „Ordnung" einnimmt. *Die einstige „Klasse" hat sichtbare Züge des „Standes"* angenommen. Es braucht nur noch eine relativ absolute Anerkennung und Stabilisierung der neuen „Ordnung", um in dieser Entwicklung des neuzeitlichen Gesellschaftsrechts die Linien der modernen ständischen Verfassung der Wirtschaftsgesellschaft zu erkennen. Dann tritt aber, was die Sondereigentumsinstitution betrifft, ihre Ordnungs- und Friedensfunktion innerhalb der Gesellschaft mehr in den Vordergrund. Sie ist nicht mehr der einseitig vom Leistungsstreben des Individuums gesehene Rahmen der preismechanistischen Konkurrenzwirtschaft, sondern mehr und mehr die institutionell-organisatorische Verfestigung der gegebenen „Ordnung", der Gesellschaft als *Organismus*. Die wiedererweckte organische Lebenstendenz bringt aber ohne weiteres in die Gesellschaft auch das Streben nach größerer Ausgeglichenheit der Eigentumsverteilung und besonders der mit dem Eigentumsrecht verbundenen Machtverhältnisse über Menschen. In diesem Zusammenhang erscheint dann der „*Mittelstand*" als der Stützpunkt des innergesellschaftlichen Gleichgewichts, wobei „Gleichgewicht" nicht im mechanistischen, sondern im teleologisch-organischen Sinne zu nehmen ist. Für solche Entwicklungen bietet freilich die „nurwirtschaftliche" Theorie keinen Raum; sie ist dem tatsächlichen Leben fremd.

An dieser Lebensfremdheit haben die liberalökonomische, neuklassische wie auch die marxistisch-sozialistische Wirtschaftstheorie in gleicher Weise Anteil. Man wird sogar dem *Marxismus* den größeren Formalismus und Mechanismus zuerkennen müssen. Denn alle Versuche der Marx-Ergänzung sind Versuche, seine abstrakte Vorstellung vom mechanistischen Ablauf durch Einfügung lebensvollerer Kräfte — man denke an Hendrik de Man — zu ergänzen. Und die besonders heute stark gespürte Kluft zwischen Geist und Leben, Theorie und Wirklichkeit hat, zumal bei der Jugend, die bekannte Abkehr vom Marxismus, diese negative Seite des „Sozialismus als Bewegung", hervorgerufen. Aber auch *bürgerliche* Wirtschaftstheoretiker haben die Front gegen die einseitige tauschwirtschaftliche und preismechanistische Einstellung der „nurwirtschaftlichen" Theorie gewählt. Sie bekämpfen mit uns ihre blutleere „Abstraktion" und sehen die Volkswirtschaft als ein Lebendiges. Besonders die wiedererweckten Gedankengänge Fr. Lists, etwa in der „Politischen Öko-

nomie" von Lenz und in den Kreisen der „Nationalwirtschaft", lassen die Volkswirtschaft als einen lebensvollen, mit Dynamik geladenen nationalen Produktionskörper erscheinen. Wir heben an dieser übrigens nicht unmißverständlichen Auffassung hier nur die entschiedene Abkehr von der nurwirtschaftlichen Betrachtungsweise hervor.

Selbst in liberalen Kreisen beginnt man die mechanistische Vorstellung des sich „von selbst" regelnden Wirtschaftsablaufs zu mildern. Man wählt schöne Ausdrücke, die aber doch Eingriffe in den Automatismus des Wirtschaftlichen besagen. Wir hören in der Mitgliederversammlung des Vereins Deutscher Maschinenbauanstalten durch K. Lange von „organisierter Wirtschaftsfreiheit", von „präventiver Wirtschaftslenkung" (Vereinigung deutscher Arbeitgeberverbände) und vom „sozialen Kapitalismus" (Christian Eckert, Verein für Sozialpolitik). Man verspürt eben heute die Einseitigkeit der mechanistischen Auffassung am eigenen Leibe, besonders in den auch von uns als schwächste Punkte des Mechanismus gekennzeichneten Fragen der Kapitalbildung und vor allem der Kapitallenkung.

Dennoch aber sind es die Vorstellungen der „nurwirtschaftlichen" Theorie von „Wirtschaftsgesetzen" und „Preismechanismus", die heute noch vorherrschen, die weitgehend z. B. auch die Auseinandersetzung über die wirtschaftlichen Aus- und Fehlwirkungen der Sozialpolitik beeinflussen. Auf dieser falschen wirtschaftstheoretischen Basis wird man in alle Ewigkeit das Für und Wider disputieren. Kein Wunder, daß sich gegen die Gruppe der „Nurwirtschaftlichen" die Gruppe der „Nursozialen", der „Nurgesellschaftlichen" erhebt. Diese wollen von der Idee her — wir haben Schattierungen von der Persönlichkeits- und Gemeinschaftsidee bis zur Machtidee — die Gesellschaft gestalten. Auch sie fehlen natürlich durch Einseitigkeit gegen wesenhafte Baustruktionen des Menschenwesens und des Gesellschaftslebens, nämlich gegen jene organisch-teleologische Zuordnung des Geistigen und Leiblichen, des Gesellschaftlichen und des Ökonomischen, des Personalen und des Dinglichen, der Idee und des Interesses, wie wir sie katholisch-realistisch sehen. Auch die „Nursozialen" denken wie die „Nurwirtschaftlichen" nicht organisch, sondern einseitig und mechanistisch.

Die so oft als Charakterisierung beider Gruppen gebrauchte Antithese „Macht oder ökonomisches Gesetz" existiert überhaupt nicht. Über beiden Faktoren steht als Einheit der organisch-teleologische Sinn des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens, der Seins- und Entwicklungsprinzip dieses Lebens ist. Auch eine Gesundung von Wirtschaft und Gesellschaft kann also nur, wie bei allen Lebensvorgängen, durch Erfüllung, in unserem Falle durch vernünftig-bewußte und sittlich-treue Erfüllung des ihnen innewohnenden Lebenssinnes kommen.

Gustav Gundlach S. J.

Der Kirchenlehrer der Mystik

Vor einigen Jahren hielt Henri Bremond, der hochgefeierte Verfasser der Geschichte des aszetisch-mystischen Innenlebens in Frankreich, in der öffentlichen Sitzung der vereinigten fünf Akademien zu Paris vor der geistigen Elite des Landes die Festrede über das von ihm selbst gewählte Thema „Die reine Poesie". Der Rede folgte ein Sturm der Entrüstung und begeisterter Zustimmung in allen Teilen des französischen Sprachgebietes. Dadurch veranlaßt, führte Bremond seine Gedanken in einer Artikelserie der „Nouvelles littéraires" in zwölf aufeinanderfolgenden Nummern weiter aus. Aber diese Artikel hatten wieder eine neue Sturmflut von Entgegnungen und Zustimmungen zur Folge. Bremond gab daher im Jahre 1926 eine vertiefende Erläuterung seiner Rede durch das Buch „Prière et poésie". Dieses Buch liegt nun zusammen mit der Akademierede in gewandter deutscher Übersetzung vor[1]. Als Leitmotiv für seine Ausführungen stellt Bremond den Satz auf: „Der Mystiker muß uns den Dichter verständlich machen." Das Geheimnisvolle des künstlerischen Schaffens und die Schwierigkeit des Dichters, sein innerstes Erlebnis restlos in Worten wiederzugeben, soll durch die ähnliche Schwierigkeit der Mystiker erklärt werden, die ja ebenfalls mit der Sprache ringen, sich aber viel häufiger und genauer über ihre innern Zustände ausgesprochen haben, obgleich ihr Geheimnis an sich ungleich tiefer liegt.

Zu keiner Zeit hat man wohl der Mystik von so vielen Seiten und unter so verschiedenen Gesichtspunkten so lebhaftes Interesse entgegengebracht wie heute. Freilich wird das Urteil über psychologische Tatsachen, die in das Gebiet der Mystik gehören, nicht bloß durch die Weltanschauung bestimmt, sondern auch bei Katholiken durch die geringere oder größere Fähigkeit, sich in das Innenleben und die Geisteswelt des Mystikers hineinzuversetzen. Am günstigsten sind ohne Zweifel solche gestellt, die die außergewöhnliche mystische Beschauung aus eigener Erfahrung kennen. Doch finden diese nicht geringe Schwierigkeit darin, das, was sie innerlich geistig erfahren haben, in bildhafte Worte zu kleiden. In auffallender Klarheit gelang das einer deutschen Mystikerin, die zu Düsseldorf im Rufe der Heiligkeit starb, der Schwester Emilie Schneider, in ihren klassischen mystischen Briefen[2], sowie einer bayrischen Mystikerin unserer Tage, einer früheren Ladengehilfin, der Schwester Fidelis Weiß[3]. An zweiter Stelle wären die Mystiker aus zweiter Hand, die theoretischen Mystiker, zu nennen, die das Wesen der mystischen Beschauung einigermaßen erfassen, obwohl ihnen die Beschauung versagt blieb. Nach dem sichern Urteil des praktischen Mystikers ist ihnen jedoch die besondere Fähigkeit gegeben, sich in seine Innenwelt hineinzudenken und seinem Gebetsleben Verständnis entgegenzubringen. So gibt die hl. Theresia in einem Briefe ihrem Staunen darüber Ausdruck, wie die Wissenschaft (der Mystik) es ermöglichen könne,

---

[1] Mystik und Poesie, von Henri Bremond, Mitglied der Französischen Akademie, Ehrendoktor von Oxford. Freiburg 1929, Herder.

[2] K. Richstätter S. J., Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider. 5.—7. Aufl. Freiburg 1928.

[3] Joh. Mühlbauer, Schwester Fidelis Weiß. München 1926.

höhere Gebetsgnaden zu verstehen, ohne sie aus Erfahrung zu kennen. In hohem Maße trifft das bei einigen hervorragenden Theologen der letzten Jahrzehnte zu, die sich nicht bloß in der Scholastik, sondern auch in der Mystik als Fachleute zeigten, bei Joseph Scheeben, dem Dominikaner Heinrich Denifle, dem Franziskaner Ignatius Jeiler und dem Jesuiten Joseph Kleutgen.

Mit feinem Verständnis umschrieb Kleutgen das Gebiet und die Aufgabe der Mystik: „Der Gegenstand der eigentlichen Mystik ist eine geheimnisvolle Vereinigung mit Gott, zu der nicht alle berufen sind, und die darin besteht, daß die Seele durch außerordentliche Wirkungen der Gnade zu einer höheren Beschauung der himmlischen Dinge und vorzüglich Gottes selber erhoben wird und vermittelst derselben jene übernatürliche Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, welche die heiligmachende Gnade den Gerechten verleiht, nicht mehr bloß durch den Glauben erfaßt, sondern auch durch Erfahrung kennen lernt.

Es handelt also die Mystik sowohl von den ungewöhnlichen Prüfungen, denen Gott die auserwählten Seelen unterwirft, als auch von den Stufen der Beschauung, auf welchen er sie, wenn sie die Prüfung bestehen, zu sich emporgeleitet, und zwar ist sie bald mehr eine praktische Anleitung über die Art und Weise, wie sich die Seele sowohl in den Prüfungen als bei den Gnadenerweisungen benehmen soll, bald aber bemüht sie sich, die Erfahrungen, welche auf dem Wege der Beschauung gewonnen werden, zu erklären und dadurch über Gott und göttliche Dinge höhere Aufschlüsse zu erhalten."

Sodann wird in wenigen, aber klaren und scharfen Strichen das Verhältnis der Mystik zur Scholastik gezeichnet: „Die Scholastik gewann die Aufschlüsse, die sie gab, indem sie die auf übernatürlichem Wege erkannte Glaubenslehre mit der natürlichen Vernunft betrachtete; die Mystik aber lehrte, was die Seele über eben jene Glaubenslehre vermöge der nicht nur übernatürlichen, sondern auch außerordentlichen Beschauung erkenne." [1]

Heinrich Denifle beherrschte, mit unerreichter Kenntnis der Handschriften, in tiefem Verständnis für mystisches Innenleben wie kein zweiter die Scholastik und die Mystik des Mittelalters und der späteren Zeit. Leider sind seine tiefgehenden Forschungen auf dem Gebiete der Dominikanermystik des 13. und 14. Jahrhunderts, wenn man von seinen Eckhartstudien und seiner „Blumenlese aus deutschen Mystikern" absieht, vollständiger Vergessenheit anheimgefallen. Selbst in der umfangreichen Mystik seines Ordensbruders Garrigou-Lagrange, der doch neben Saudreau manch unbedeutenden Namen für seine Ansicht anführt, wie Lamballe, Louismet, sucht man bei dem Kapitel „Dominikanische Geisteslehrer" den großen Denifle vergeblich. Freilich vertrat dieser auf dem Gebiete der Mystik „mit magistraler Gelehrsamkeit" bereits dreißig Jahre vor Poulain dessen Ansichten, die von Garrigou-Lagrange abgelehnt werden [2].

An dritter Stelle sind endlich die Nichtmystiker zu nennen, die sich wohl für das geheimnisvolle Gebiet interessieren, die aber verständnislos dem tiefsten Wesen höherer mystischer Beschauung gegenüberstehen. Einer nicht auf katho-

[1] Bei Richstätter, Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien (Innsbruck 1924) 73 ff.

[2] Auch andere Gegner, wie Joseph Scheeben, ein Theologe von Weltruf, der berühmte Bonaventuraforscher Ignatius Jeiler und Joseph Kleutgen, weithin bekannt durch seine Theologie und Philosophie der Vorzeit, werden von Garrigou-Lagrange mit keinem Worte erwähnt. Denifles Ausführungen über heute viel behandelte Fragen finden sich abgedruckt bei Maumigny-Richstätter, Katholische Mystik (Freiburg 1928) 76—98. — Scheebens Darlegungen sind abgedruckt bei Richstätter, Mystische Gebetsgnaden 140 f. — Ignatius Jeiler hat seine Auffassung über Beschauung ausführlich dargelegt im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 2. Aufl., 2. Band, Sp. 496—510. — Von Garrigou-Lagrange übersehene Texte des hl. Thomas und anderer Scholastiker s. bei Maumigny-Richstätter a. a. O. 90—111.

lischem Boden stehenden Wissenschaft katholische Mystik verständlich machen zu wollen, wird fast immer vergebliches Bemühen bleiben. Nicht viel anders steht es mit Katholiken, die mit neugieriger Vorliebe mystische Bücher oder Berichte über mystische Erscheinungen lesen, die gar so gern auch einmal ein mystisches Erlebnis haben möchten, die viel auf Visionen, Prophezeiungen und andere mystische Begleiterscheinungen geben, und denen gerade deshalb das Wesen mystischer Gebetsgnaden ein verschlossenes Buch bleibt.

Mystiker, die aus Erfahrung reden, rechnen dazu auch manche Theologen, die gewandt über Mystik zu reden und zu schreiben wissen, denen es aber trotzdem nicht gegeben ist, das eigentliche Wesen der außergewöhnlichen mystischen Beschauung zu erfassen. Denn der praktische Mystiker, der aus Erfahrung spricht, erkennt sofort, und zwar mit überraschender Sicherheit, daß man seinem innern Erlebnis vollkommen fremd gegenüberstand. Darum muß sein Urteil, ob die mystischen Gebetsgnaden der eingegossenen Beschauung vom Dogmatiker psychologisch in der richtigen Weise aufgefaßt und dargestellt worden sind, auch für diesen von nicht zu unterschätzender, ja von entscheidender Bedeutung sein, wenn er nicht Gefahr laufen will, daß seine Darlegungen den psychologischen Tatsachen der mystischen Beschauung nicht entsprechen. Denn was helfen seine scharfsinnigsten Spekulationen, wenn der Mystiker selbst achselzuckend erklärt: „Das ist mein mystisches Erlebnis ja gar nicht, sondern etwas ganz anderes, weiter nichts als ein gehobenes, stark gefühlsmäßig betontes, mehr passives, vereinfachtes gewöhnliches Gebet!“ Die hl. Theresia bekennt von sich, daß sie dieses nie gekannt habe.

Der Einstellung jener Dogmatiker gegenüber weist Bremond mit Recht auf eine Tatsache hin, die von dieser theologischen Richtung zu wenig gewürdigt wird:

„Gerade die Mystiker haben den psychologischen Grundriß, den verwickelten Kräftemechanismus des eignen Erlebnisses mit einer Eindringlichkeit und einem Eingehen auf die Einzelheiten beschrieben, die wir vergeblich in den Bekenntnissen der Dichter suchen würden. Diese sind nichts im Vergleich zu den autobiographischen Analysen irgend eines aus der mystischen Schar, gar nicht zu reden von dem hl. Johannes vom Kreuze oder der hl. Theresia. Die Allereinfältigsten und sprachlich Ungewandtesten setzen uns in Erstaunen, und der Tag ist nicht mehr fern, wo man es nicht mehr verstehen wird, daß die Psychologen von Fach während so langer Jahrhunderte solche Schatzkammern vernachlässigt haben. Man muß nämlich wissen, daß die Mystiker, darin verschieden von den Dichtern, sich erst nach einem heldenmütigen Widerstande in ihr furchtbares Privilegium — das Wort ist nicht zu stark — schicken. Stets haben sie Furcht, der Spielball irgend einer Täuschung zu sein. Daher die unbarmherzigen Prüfungen, die sie sich selbst auferlegen, daher die tausendfältigen Fragen, die sie ihren geistlichen Führern vorlegen, daher die unvergleichliche Literatur“ (109 f.).

Auf allen weltlichen Gebieten wendet man sich an berufene Fachleute, wenn man sich nicht der Gefahr aussetzen will, getäuscht zu werden. Ebenso verhält es sich mit den verschiedenen Zweigen der Theologie. Handelt es sich um das mystische Gebet, die höhere Beschauung, um Ekstasen, Visionen, Ansprachen des Heilandes, Stigmatisation, Prophezeiungen, so wäre demnach die mystische Theologie zu hören. So sollte man wenigstens meinen! Denn Denifle nennt mit Recht die Mystik den „schwierigsten Teil der Theologie“. Gilt das schon

für ihre wissenschaftliche Erfassung, so nicht minder für die Anwendung der schwierigen Lehre der Mystiker von der Unterscheidung der Geister auf besondere Fälle. Trotzdem mußte der überaus erfahrene Jesuitenmystiker Surin schon für seine Zeit, das 17. Jahrhundert, die Feststellung machen: „Die mystische Theologie ist eine eigene Wissenschaft, die ihre eigenen Prinzipien, ihre eigenen Ergebnisse und ihre eigene Sprache besitzt, unabhängig von jeder andern Wissenschaft. Es gibt aber manche Leute, die, ohne sich viel in den Werken über mystisches Leben umgesehen zu haben, sich für berechtigt halten, darüber zu urteilen. Auffallend ist es, daß man sich in allen Wissenschaften gern auf Fachleute beruft. In dieser Wissenschaft aber hält sich jeder selbst für einen Meister.“ [1]

Gewiß steht der Dogmatik das Recht, ja die Pflicht zu, an den Lehren des Glaubens die Aussagen des Mystikers unter Berücksichtigung seiner selbstgebildeten Ausdrucksweise zu prüfen. Denn „der Glaube selbst“, betont der hl. Bonaventura in der Vorrede seines Breviloquiums, „ist für alle übernatürlichen Erleuchtungen hienieden sowohl das festigende Fundament wie das lenkende Licht und die einführende Pforte“. Im Anschluß an die Worte des Seraphischen Lehrers bemerkt Scheeben: „Ohne den Glauben als Fundament und Maßstab der durch übernatürliche Erleuchtungen oder innere Gemütserfahrungen erworbenen Kenntnisse beizubehalten, würde man einer visionären oder sentimentalen Schwärmerei verfallen und die Würde der göttlichen Offenbarung nicht weniger gefährden als durch die Prätension einer vom Glauben sich emanzipierenden Wissenschaft. Ja, die pseudomystische Gnosis ist unter Umständen noch viel verderblicher als die pseudowissenschaftliche. Es soll jedoch nicht die Möglichkeit bestritten werden, daß wenigstens bezüglich einzelner Geheimnislehren durch ein besonderes Wunder der Gnade eine Art von evidenter Erkenntnis schon in diesem Leben ermöglicht werden könne.“ [2]

So sehr einerseits das Recht und die Pflicht der Vertreter der dogmatischen Theologie betont werden muß, darüber zu wachen, daß durch die Aussagen des Mystikers die Glaubenslehre nicht gefährdet wird, so würde man anderseits seine Befugnisse überschreiten, wollte man auf Grund von persönlichen, umstrittenen theologischen Meinungen, ohne die sichern psychologischen Tatsachen, die die Mystiker übereinstimmend berichten, hinreichend zu berücksichtigen und zu verstehen, als Dogmatiker die mystische Theologie wie einen Anhang zur Dogmatik behandeln. Man muß Bremond recht geben, wenn er betont, „daß man sich im ganzen auf das Zeugnis der Mystiker verlassen kann. Mir gibt wenigstens ihre bloße Geschichte die Gewißheit, daß sie im ganzen genommen weder Betrüger noch Betrogene sein können, schildern sie uns doch alle auf ihre Weise ein und dasselbe Erlebnis. Sie mögen sich noch so wenig kennen, sie scheinen sich alle gegenseitig zu beeinflussen. Das ist vielleicht das Ergreifendste, was ihre Geschichte bietet. Der Unterschied von so vielen Zeugen läßt die Übereinstimmung ihrer Zeugnisse nur um so auffallender erscheinen; da sind Italiener, Engländer, Niederländer, Deutsche, Spanier, Franzosen;

---

[1] J. J. Surin S. J., La doctrine de la vie spirituelle 4. Buch, 7. Kap. — Deutsch unter dem Titel „Geistliche Zwiegespräche“, eingeleitet von Karl Richstätter S. J. 2. Aufl. Paderborn 1929.

[2] Jos. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I (1873) 413.

Mönche oder in der Welt Lebende; Theologen oder Laien; Zeitgenossen des hl. Bernhard oder Philipps II.; geborene Schriftsteller oder nahezu ungebildete Bauern. Neben zahlreichen Besonderheiten zeichnen sich große Linien ab, immer dieselben. Die feinen psychologischen Beobachtungen kommen stets auf dasselbe hinaus. Redewendungen kehren von selbst wieder, um die Stufen des geistigen Aufstieges zu bezeichnen. Über das Wesentliche herrscht Übereinstimmung" (157).

Aber darin liegt eben die große Schwierigkeit, auch für manche Theologen, wenn man außergewöhnliche mystische Gebetsgnaden nicht aus Erfahrung kennt, Redewendungen, wie sie seit mehr als einem halben Jahrtausend ständig wiederkehren, zu verstehen (vom Schauen ohne Bilder und Formen, vom Gottschauen und von Gotteinigung, vom Innersten des Geistes, von der Seelenspitze, der Spitze des Willens, vom Seelenfünklein usw.), und zwar so zu verstehen, wie es der Mystiker gemeint hat. Am einfachsten wäre es ja, solche zu fragen, die aus Erfahrung reden können; es gibt ihrer auch heute noch.

Wo man aber statt dessen es vorzieht, von dogmatischen Spekulationen auszugehen, von einer vielumstrittenen Gnadenlehre oder den Gaben des Heiligen Geistes, von denen man außer den Namen[1] kaum etwas Positives weiß, und die deshalb auch verschiedenartig dargestellt werden, oder von vieldeutigen Johannestexten, daß der Herr sich dem „offenbaren will", der „die Gebote hat und sie hält", daß der Heilige Geist selbst die Zubereitung der Seele übernimmt, — da mögen solche Konstruktionen immerhin für den einen oder andern Dogmatiker von Interesse sein, aber dabei ergibt sich leicht, früher wie auch heute, eine Spannung zwischen dem Dogmatiker und dem Mystiker[2], der sein mystisches Erleben, von dessen psychologischer Art die Offenbarung gar nichts sagt, in jener Darstellung vergeblich sucht. Spekulative Auseinandersetzungen dürften nie zur Einigung führen, weil man von verschiedener Grundlage ausgeht und dieselben Worte in verschiedener Bedeutung faßt. Auch läßt sich ja die wahre Wirklichkeit weit einfacher, sicherer und schneller feststellen als durch hohe Spekulationen auf unsicherer Grundlage. „Würde man nicht", fragt Bremond, „zu einer Beratung über die Konstruktion des Flugzeuges auch einen Wundervogel einladen, der zugleich Dr.-Ing. wäre?" Ein ganz Großer der Scholastik, der zugleich Mystiker war, hat schon zur Zeit des hl. Thomas, diesem innig befreundet, einen ähnlichen Vorschlag gemacht, der hl. Bonaventura.

Nach dem hl. Bonaventura hört bei der vollkommen mystischen Beschauung „jede Verstandestätigkeit auf, und die Spitze des liebeglühenden Willens wird ganz mit Gott vereinigt und in Gott umgewandelt. Das aber ist ein Geheimnis und tief verborgen. Niemand kennt es als nur der, der es empfängt.... Willst du aber wissen, wie das geschieht, so frage die Gnade und nicht die Wissenschaft, das Verlangen und nicht das Verstehen, inniges Gebet und nicht Bücherstudium, den Bräutigam und nicht

[1] Is. 11, 1 ff.: „Ein Reis wird hervorgehen aus dem Wurzelstocke Jesse, und eine Blüte aus seinen Wurzeln steigt empor. Und ruhen wird auf ihm der Geist des Herrn, ein Geist der Weisheit und der Einsicht, ein Geist des Rates und der Stärke, ein Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit; und erfüllen wird ihn der Geist der Furcht des Herrn."

[2] Beispiele für den Gegensatz spekulativer Dogmatiker zu den Schauungen des hl. Ignatius wie auch zahlreicher anderer Mystiker bei Richstätter, Mystische Gebetsgnaden 116—122.

einen Lehrer, Gott und nicht einen Menschen, die Dunkelheit und nicht die Klarheit, nicht das Licht, sondern die alles entflammende Liebesglut, die mit der glühendsten Liebe in Gott versenkt, ist doch dieses Feuer Gott selbst.“ [1]

Ein Zisterziensermönch des 14. Jahrhunderts gibt in naiver Weise denselben Gedanken in einer mittelhochdeutschen Abhandlung über die Gebetsstufen wieder: „Nur ganz demütige Seelen können jene Gnaden verstehen, von denen manches arme Schwesterlein und andere armen Geister besser reden können als alle Lesemeister von Paris.“

Der große Jesuitenmystiker Surin (gest. 1665), auch in der scholastischen Theologie vorzüglich geschult, kommt wiederholt auf das Verständnis der mystischen Terminologie zurück: „Irdische Bücher und die spitzfindigste theologische Wissenschaft können sie uns niemals verschaffen.... Der auf scholastische Formen versessene Gelehrte wird sich mit dem über Mystik Gesagten nicht zufrieden geben, sondern deutliche Erklärungen verlangen. Ich kann jedoch nichts anderes sagen, als daß der Weg, dazu zu gelangen, keineswegs derselbe ist wie die Aneignung der übrigen Wissenschaften. Manche, die die Mystik zum Gegenstand der Spekulation machen, verlangen, daß man ihnen Gründe angebe, die sie befriedigen. Der Gegenstand dieser Wissenschaft aber läßt sich auf diese Weise durchaus nicht behandeln.“ [2]

Ebenso betont Alfons Rodriguez S. J. in seinem weitverbreiteten klassischen Werke „Übung der christlichen Vollkommenheit“ die nicht geringe Schwierigkeit, die selbst er darin findet, die Ausdrücke der Mystiker zu verstehen, obwohl er in unübertroffener Weise den Unterschied zwischen der erworbenen aktiven und der eingegossenen passiven mystischen Beschauung darlegt: „Diese Art von Gebet geht über die Fassungskraft des menschlichen Geistes hinaus und kann somit nie gelehrt und begriffen werden.... Ich für meine Person, ich gestehe frei, ich begreife nichts davon. Dieser Unterschied, sagen einige treffend, besteht zwischen der mystischen Theologie und den übrigen Wissenschaften, daß man bei diesen, wenn man sie studieren will, die Terminologie kennen muß; bei der Mystik aber versteht man die Terminologie erst dann, wenn man sie vollkommen besitzt. Bei jenen geht die Theorie der Praxis voraus, bei dieser aber die Praxis der Theorie.“ [3] Rodriguez beweist gerade durch die Schwierigkeit, die Ausdrucksweise der Mystiker zu erfassen, weit besseres Verständnis für außergewöhnliche mystische Gebetsgnaden als solche, die das Dunkel, wovon sie umgeben sind, zu wenig beachten.

Mit Recht bemerkt der bekannte Dominikanermystiker Vallgornera gleich in der Einleitung seines Werkes über Mystik: „So groß ist die Erhabenheit und Majestät der mystischen Theologie, daß man mit Recht fürchten muß, vom Wege der Wahrheit abzuweichen, da sie unsere Fähigkeit übersteigt.“

Da erklärt sich nun leicht, weshalb auch auf katholischer Seite, selbst unter Theologen, auf dem Gebiete der Mystik solche Verwirrung herrscht. Leider aber könnte durch eine falsche Auffassung gerade hochstrebenden Seelen nicht geringer Schaden zugefügt werden. Dies war auch der Grund, weshalb Segneri und Scaramelli, zwei hervorragende Volksmissionare der Gesellschaft Jesu, auf Grund ihrer Erfahrungen mystische Werke schufen, die heute noch, nach Jahrhunderten, für Praxis und Theorie ihren Wert behalten haben. Scaramelli ist hinreichend bekannt. Das Werk Segneris wurde vom hl. Afons von Liguori ein „goldenes Buch“ genannt.

---

[1] S. Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum cap. 7.

[2] Surin, Gottesliebe 3. Buch, 15. Kap.

[3] Alf. Rodriguez, Übung der christlichen Vollkommenheit 1. Band, 3. Abschnitt: Vom Gebet, 4. Kap.; vgl. 5. u. 6. Kap.

Heute steht die Mystik für Theorie und Praxis günstiger da, als es zur Zeit Segneris der Fall war. Man kann es nur als eine providentielle Fügung bezeichnen, daß mitten in den Wirrnissen einer modernen Mystik, in den Gefahren eines ungesunden Mystizismus und in einer ganzen Flut irreführender Mystikerschriften, die sich über das katholische Volk ergießt, der Blick auf die Werke eines Heiligen gelenkt worden ist, der über die geheimnisvollen Wege des höheren, außergewöhnlichen Gebetes und der damit verbundenen mystischen Begleiterscheinungen wie wenige aus eigener Erfahrung schreiben konnte und in Zukunft als ein sicherer Führer gelten kann und gelten muß.

Glänzende kirchliche Feierlichkeiten wurden in den letzten Jahren in Spanien veranstaltet, einen demütigen Karmeliten zu ehren, der verlassen und vergessen, kaum 49 Jahre alt, 1591 zu Ubeda, einem unbedeutenden Orte Andalusiens, aus dem Leben geschieden ist. Es war der hl. Johannes vom Kreuz, der von Pius XI. 1926 zum Kirchenlehrer erhoben wurde, zum Kirchenlehrer der Mystik. Als 13. Kind des Gonzalo de Yepes 1542 zu Fontiveros in Altkastilien geboren, wurde er Schüler des Jesuitenkollegs in Medina del Campo. Mit 21 Jahren nahm er das Ordenskleid im Karmel von Salamanca. An der dortigen berühmten Hochschule erwarb er seine hervorragende theologische Bildung. Für die hl. Theresia, die ihn ihren kleinen Seneca nannte, war er die Hauptstütze bei der Reform des Karmelitenordens. Sein Leben ist eine einzige Kette von äußern und noch weit größeren innern Leiden, von Verachtung, ungerechter Behandlung und bittersten Kränkungen, wodurch er dem Gekreuzigten ähnlich wurde, wie er es sich innig vom Herrn erfleht hatte [1]. Schmerzlich war es, was er von den Mitbrüdern der alten Observanz zu erdulden hatte, die ihn in härtester Kerkerhaft hielten, bis er nach neun Monaten durch die wunderbare Hilfe der Gottesmutter befreit wurde. Weit bitterer noch mochte er empfinden, was ihm, der doch mit der hl. Theresia die geistige Erneuerung des Ordens begründet hatte, irregeleitete Mitbrüder der Reform zu tragen gaben. Seine Gegner beabsichtigten sogar, ihn aus dem Orden auszustoßen. Demütig tröstete er den Pater, der ihm voll Kummer diese Mitteilung machte: „Mein Sohn, machen Sie sich deshalb keine Sorge; den Habit kann man mir nicht nehmen, wenn ich nicht unverbesserlich und widerspenstig bin. Im Gegenteil, ich bin gerne bereit, mich in jenen Punkten zu bessern, in denen ich gefehlt haben sollte, und jede Art von Buße auf mich zu nehmen.“ Stets dem Kreuze Christi treu, frohlockt P. Johannes inmitten aller Leiden, die sich in seiner letzten Krankheit bis zum Übermaß steigerten. Was er einmal einem vertrauten Mitbruder anriet, hat er selbst in seinem ganzen Leben zum Ausdruck gebracht: „Führen Sie, unbekümmert um andere, ein Leben der Buße und der Losschälung von allen Geschöpfen und suchen Sie Christus nicht ohne das Kreuz; denn als unbeschuhte Karmeliten der allerseligsten Jungfrau sind wir berufen, dem Heiland nachzufolgen, beladen mit dem Kreuze durch Losschälung von allem und auch von uns selbst, und nicht unsere Bequemlichkeit und Weichlichkeit zu suchen.

[1] Vgl. die kürzlich erschienene, anregend geschriebene Biographie: Der hl. Johannes vom Kreuz, aus dem Italienischen übersetzt von P. Ambrosius a S. Theresia O. Carm. Disc. (München 1928, Pfeiffer). Hier findet sich auch eine gut einführende kurze Inhaltsgabe seiner Werke. Hoffentlich schenkt uns der Übersetzer bald das von ihm vorbereitete große quellenmäßige Werk über den Heiligen.

Vergessen Sie niemals das zu predigen, so oft sich eine Gelegenheit darbietet, da es sich um etwas handelt, was für uns von höchster Bedeutung ist."

Gerade zur rechten Zeit haben deutsche Karmeliten die Werke ihres heiligen Mitbruders aus dem spanischen Urtext sinngetreu und fließend übersetzt, zum ersten Mal vollständig in der schönen Ausstattung des Theatinerverlages herausgegeben[1]. Die gelehrten Patres, denen wir auch die Übersetzung der Werke der hl. Theresia verdanken, haben sich dadurch um die mystische Theologie in Deutschland großes Verdienst erworben und den Dank aller verdient, die für die Wissenschaft der Heiligen gern nach klassischen Werken greifen. Niemand wird die Schriften des hochbegnadigten Karmeliten aus der Hand legen, ohne reiche Anregung für sein inneres Leben und Antrieb zu hochgemutem Streben nach Vollkommenheit daraus geschöpft zu haben. Der erste und fünfte Band sind für alle leicht verständlich und behandeln mehr das Gebiet der allen zugänglichen Aszese, ähnlich wie der „Weg der Vollkommenheit" und der erste Teil der „Seelenburg" der hl. Theresia[2]. Voraussetzungsloses Studium der Gesamtwerke des heiligen Karmeliten, nicht etwa bloß die Auswahl einiger Stellen, die in eine im voraus festgelegte spekulative Einheitstheorie mehr oder minder hineinzupassen scheinen, müßte sich auch für die wissenschaftliche mystische Theologie als überaus segensreich erweisen und manche vielerörterten Streitfragen klären. Bietet doch der Kirchenlehrer der Mystik auf seinem Gebiete unvergleichlich mehr als der hl. Thomas. Nicht bloß ist er weit ausführlicher in seiner Darstellung, sondern er gibt auch auf viele Fragen und Zweifel eine Antwort, die man bei dem Englischen Lehrer vergeblich sucht. Mit Recht betont deshalb der Benediktiner P. Alois Mager, der so tief wie wenige in das Verständnis der Mystiker eingedrungen ist:

„Mit der Erhebung des hl. Johannes vom Kreuz zum Kirchenlehrer ist ein Wendepunkt für die mystische Theologie eingetreten. Denn in ihm haben wir fortan den sichern, von der Kirche bestätigten Führer in mystischen Fragen zu sehen. Heute darf man sagen, daß die Auffassung des Heiligen vom Wesen der Mystik und Beschauung die kirchliche ist."[3]

Zu Lebzeiten wurde der Heilige bitter wegen seiner Lehre verfolgt und wiederholt vor die Inquisition gebracht. Ein neuer Sturm erhob sich, als seine Werke im Druck veröffentlicht wurden. Pius XI. aber macht sich die

---

[1] Des hl. Johannes vom Kreuz Sämtliche Werke in fünf Bänden, neue deutsche Ausgabe von P. Aloisius ab Immac. Conceptione und P. Ambrosius a S. Theresia. — 1. Bd. Aufstieg zum Berge Karmel. 2. Bd. Dunkle Nacht. 3. Bd. Lebendige Liebesflamme 4. Bd. Geistlicher Gesang. 5. Bd. Kleinere Schriften. München 1924—1929, Theatinerverlag. Jeder Band ist einzeln käuflich. — Ein genaues Sachverzeichnis und ein Verzeichnis der Schriftstellen würden sehr begrüßt werden.

[2] Werke der hl. Theresia, übersetzt von P. Aloisius ab Immac. Conceptione. Sämtliche Werke in acht Bänden. Regensburg 1907—1919, Pustet.

[3] P. Alois Mager O. S. B., Aus der mystischen Literatur der Gegenwart, in der Literarischen Beilage der Augsburger Postzeitung 1928, Nr. 36 37. — Mit tiefer Sachkenntnis wird dort auch die „Mystik und christliche Vollendung" des P. Garrigou-Lagrange O. P. besprochen mit dem eingehenden Nachweis, „daß dieser zwar in unvergleichlicher Weise die Lehre des hl. Thomas über die christliche Vollkommenheit darstellte, daß ihm aber die Auffassung des hl. Johannes vom Kreuz über Mystik und Beschauung fern und fremd geblieben ist".

Worte der Kanonisationsbulle zu eigen, daß der Heilige „Werke voll himmlischer Weisheit über die mystische Theologie verfaßt" habe. Darum sei sein Ansehen so gestiegen, daß man ihn ständig als Lehrer der Heiligkeit und Frömmigkeit angeführt und aus seinen Schriften wie aus einem reinen Quell kirchlichen Geistes geschöpft habe. Aus seinen Werken geht hervor, daß der neue Kirchenlehrer in Philosophie und Theologie gut bewandert war. Erhabener Schwung zeigt sich in seinen Dichtungen, als unübertrefflicher Seelenführer erscheint er in der Leitung auf mystischen Höhenwegen. In überragender Weise beherrschte er die Heilige Schrift. Biblische Texte sind überall in seine Werke hineingewebt und verleihen ihnen eine besondere Salbung. Dabei tragen seine Schriften durchaus den Stempel der Originalität. Aber alles das hat ihn nicht zum Kirchenlehrer gemacht, sondern seine unvergleichliche Darstellung des außergewöhnlichen mystischen Lebens.

Seine Methode ist die auf ungewöhnlich scharfer Beobachtung beruhende psychologische Beschreibung der einzelnen Seelenzustände. Mit feiner Meisterschaft zeichnet er im „Aufstieg zum Karmel" wie in der „Dunklen Nacht" die menschlichen Fehler und Schwächen, von denen die Seele sich frei machen muß, um die Hindernisse zu entfernen, die der mystischen Begnadigung im Wege stehen. Für jeden, dem es mit einem soliden Tugendstreben Ernst ist, bietet der Heilige in diesem Werke reiche Anregung. Freilich hebt die Einleitung hervor: „Es sollen hier nicht ästhetisch-moralische Abhandlungen geboten werden für schöngeistige Menschen, die nur auf Rosenwegen zu Gott gelangen möchten, sondern was hier geboten wird, soll eine nahrhafte, kräftige Lehre sein." Der Heilige betont dann immer wieder: „Ich möchte allen innerlichen Seelen beibringen, daß der Weg zu Gott nicht in süßen Gefühlen besteht, sondern in dem einen Notwendigen: Sie sollen lernen, sich innerlich wie äußerlich allen Ernstes selbst zu verleugnen, um Christi willen bereit zu sein, sich in jeder Beziehung abzusterben. Läßt man es an dieser Übung fehlen, welche ja der Inbegriff und die Wurzel aller Tugenden ist, dann sind alle andern Tugendübungen weiter nichts als Wasserschößlinge, die zu keinem Fortschritt verhelfen, mögen solche Seelen auch noch so erhabene Betrachtungen anstellen. Demnach darf man jene Geistesverfassung für keine gute halten, die den Weg der Wonne und Gemächlichkeit wandeln will und der Nachfolge Jesu aus dem Wege geht."[1] Der Kirchenlehrer der Mystik spricht auch, so bemerkt der gelehrte Übersetzer seiner Schriften, „vom Rechte und Segen der liturgischen Andachtsmittel, warnt aber im Interesse der gesunden Andacht und innern Freiheit mit unerbittlichem Ernste vor einer Überwucherung und Verweltlichung jener Mittel"[2]. Dagegen findet sich bei dem heiligen Karmeliten durchaus dieselbe, manchmal „subjektivistisch" genannte Richtung, wie sie der Heilige Vater in seiner kürzlich erlassenen Enzyklika über die „Förderung der Exerzitien" als Vorzug der Ignatianischen Methode dringend empfiehlt, da diese, „weit entfernt von den Gefahren und Irrtümern eines falschen Mystizismus, ... auf dem sichern Wege der Selbstverleugnung und der

[1] Aufstieg zum Karmel 2. Buch, 6. Kap.

[2] P. Alois Alkofer O. Carm. D., Die Bedeutung der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz, in „Theologie und Glaube" 1929, 733.

Ausrottung der schlechten Gewohnheiten bis auf die Höhen des Gebetes und der Gottesliebe führt“ [1].

In unvergleichlicher Weise, wie niemals vor ihm und nach ihm, hat der Heilige aus eigener Erfahrung die innern Leiden dargestellt, die der Seele bevorstehen, wenn sie vom Herrn zur mystischen Beschauung berufen ist. Sie sind so unermeßlich groß, daß nach seinen eigenen Worten „nur solche, die es selbst durchgemacht haben, darum wissen, und doch wird es auch diesen an entsprechenden Ausdrücken fehlen“. Ein großer Teil des „Aufstieges zum Karmel“ wie zumal der „Dunklen Nacht“ ist dieser Schilderung gewidmet. Nicht wenigen haben diese Kapitel in dunkelster Seelennacht Licht und Trost gespendet. In der „Lebendigen Liebesflamme“ wird dann das Ganze noch einmal kurz zusammengefaßt, lehrreich für alle, die nach der mystischen Beschauung Verlangen tragen: „Unaussprechlich schrecklich ist die Flamme der Reinigung, weil Gegensätze gegen Gegensätze im Kampfe standen, nämlich Gott, der alle Vollkommenheiten in sich schließt, und die der Seele anhaftenden habituellen Unvollkommenheiten.“ [2]

Von großer Bedeutung sind die heute fast der Vergessenheit anheimgefallenen Grundsätze des Kirchenlehrers der Mystik über das Verhalten bei mystischen Begleiterscheinungen, bei Visionen, Ansprachen des Heilandes oder der Heiligen, bei Stigmatisation usw. Im „Aufstieg zum Karmel“ ist eine große Zahl von Kapiteln diesem Gegenstand gewidmet, und sie verdienten gerade in unserer Zeit in den weitesten Kreisen bekannt und beachtet zu werden. Die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen [3]: Anscheinend gute Visionen, Ansprachen und äußere mystische Phänomene können auch bei frommen Personen, ja bei Heiligen, sowohl vom guten Engel wie vom bösen Engel wie von überreizten Nerven veranlaßt sein. Trotz der zahlreichen von den Mystikern aufgestellten Regeln ist es in jedem einzelnen Falle schwer zu unterscheiden, ob es sich um das Werk des guten Engels handelt, und wenn der Anfang auch gut war, ob es auch nachher gut und echt blieb. Weil diese Untersuchung so schwierig ist, darum verlangt Gott sie auch nicht, da sie meistens doch nicht zu einem sichern Ergebnis führt. Er verlangt vielmehr, daß man den sichersten Weg wählt und sich davon abwendet. Wenn notwendig, soll man das, was mitgeteilt oder aufgetragen wurde, prüfen oder prüfen lassen an der Lehre des Glaubens, an den Geboten und Standespflichten, an den Grundsätzen der Vernunft, an dem Gehorsam. Dann soll man es annehmen oder ablehnen, nicht weil man es in mystischer Weise erfahren hat, sondern weil der Glaube, die Gebote und Standespflichten, die Vernunft oder der Gehorsam es verlangen, im übrigen aber jenen außergewöhnlichen Sachen keine weitere Beachtung schenken. Selbst dann, wenn es in einem einzelnen Falle sicher ist, daß eine Vision oder eine Ansprache von Gott kommt, muß man sich von ihr abwenden, weil dadurch die Reinheit des Glaubens getrübt wird, der sich allein auf die Lehre Christi

---

[1] Rundschreiben Pius' XI. „Mens Nostra“. Über die Förderung der Exerzitien. Übersetzt und erläutert von Prof. Dr. v. Meurers (Trier 1930) 24.

[2] Lebendige Liebesflamme 25.

[3] Maumigny-Richstätter, Katholische Mystik 113.

und der Kirche stützen soll, und weil durch jene Unvollkommenheit ein Hindernis für die wesentlich mystische Beschauung geschaffen würde. Wichtige, ja entscheidende Gründe führt der Kirchenlehrer der Mystik für diese seine Grundsätze an:

„Handelt es sich nämlich um unechte Visionen und Ansprachen, dann entgeht man dem Trug des Teufels, sind es dagegen echte, so geht man dem Hindernis des Glaubens aus dem Weg, und der Geist zieht reiche Frucht daraus. Läßt man sie aber zu, dann läßt Gott solche Seelen im Stiche wegen der Eigenliebe, die sich darin offenbart, und des geringen Nutzens, den man daraus zieht, der Teufel dagegen kommt immer wieder mit neuen Visionen, da die Seele ihnen Raum gibt und von ihnen eingenommen ist.... Dadurch, daß die Seele nach Visionen Verlangen trägt, öffnet sie dem Teufel Tür und Tor, daß er sie mit ähnlichen Erscheinungen hintergehen kann. Denn er versteht es gar wohl, solche nachzuäffen, daß sie den guten ähnlich sehen. Er kann sich ja, wie der Apostel sagt[1], in einen Engel des Lichtes verwandeln." ... Darum sind derartige Phantasiegebilde und Sinnesempfindungen stets zurückzuweisen. Angenommen, es seien einige von Gott, so ist Gott darüber nicht ungehalten und beraubt die Seele deshalb nicht der Wirkung und des Nutzens, den sie nach Gottes Absicht daraus ziehen soll.... Der Teufel freut sich gar sehr, wenn eine Seele nach Offenbarungen Verlangen trägt. Denn er hat dann reichlich Gelegenheit und die Möglichkeit, ihr allerhand Trug vorzugaukeln und ihren Glauben zu schwächen. Ist doch eine Seele, die nach solchen Dingen Verlangen hat, mit großer Blindheit geschlagen, und sie hat dazu noch mit schweren Versuchungen und Beschwerden zu rechnen. ... Ich hätte noch so viel darüber zu sagen, daß ich an kein Ende käme. Kurz gefaßt, will das besagen: Man möge dafür sorgen, daß man Visionen und Ansprachen niemals zulasse, außer in ganz seltenen Fällen, die genau von einem gelehrten und erfahrenen Geistesmann geprüft sind, und auch dann nur mit Ausschluß jeder Freude daran[2].... „In dem einen Satz: Weise alle Visionen ohne Unterschied von dir, ist alles gesagt, was dich vor Täuschung bewahren kann."[3] „Hier wollen wir noch einiges beifügen über die Methode der Seelenführung, bei der allerdings die Seelen übel beraten sind.... Ein Beichtvater, der die für ihn erforderliche Klugheit nicht besitzt, wird gern mit seinem Schüler über Visionen und Offenbarungen sprechen. ... Aber damit nicht zufrieden, gehen diese Beichtväter so weit, daß sie solch begnadigte Seelen sogar bitten, sie möchten zu Gott beten, daß er ihnen dieses oder jenes offenbare und mitteile. Und die einfältigen Seelen gehen auf solches Ansinnen ein in der Meinung, es sei erlaubt, auf diese Weise etwas von Gott zu erfahren."[4] In fünf ausführlichen Kapiteln begründet der Heilige einen fünffachen Nachteil für die Seele, wenn sie Wert auf Visionen, Offenbarungen usw. legt: 1. Sie wird sich gar oft täuschen. 2. Sie läuft große Gefahr, der Anmaßung und Eitelkeit zum Opfer zu fallen. Man muß vielmehr überzeugt sein, daß alles Außergewöhnliche weniger gilt als der geringste Akt der Demut. 3. Der böse Feind hat sehr leichtes Spiel, die Seele in die Irre zu führen. 4. Die Vereinigung mit Gott durch die Hoffnung wird gehindert. 5. Man hat in dieser Verfassung meistens eine niedrige Auffassung von Gott[5].

Diese Grundsätze scheinen dem Heiligen so wichtig, daß er bei vielen Gelegenheiten darauf zurückkommt: „Wer heutzutage Gott um eine Vision oder Offenbarung bitten will, fügt Gott nach meinem Dafürhalten eine Unbill zu, weil er sein Augenmerk nicht ganz auf Christus gerichtet hält. Gott könnte ihm in der Tat zur Antwort geben: Dieser ist mein geliebter Sohn, höre auf ihn, ohne aufs neue Belehrung zu suchen." ... „Eine Seele, die nach göttlichen Offenbarungen Verlangen trägt, sündigt wenigstens läßlich.

---

[1] 2 Kor. 11, 14. [2] Aufstieg zum Karmel 2. Buch, 10. Kap. [3] Ebd. 24.
[4] Ebd. 16; vgl. 14 19 24 25 usw. [5] Ebd. 3. Buch, 7.—12. Kap.

In gleicher Weise verfehlt sich auch, wer sie dazu veranlaßt oder mit ihr darin übereinstimmt, und sollte er auch die denkbar beste Absicht dabei haben. Denn das ist ganz unnötig; wir haben die natürliche Vernunft und das Gesetz des Evangeliums, die uns in allen Dingen leiten." ... „Eine Seele, die nach göttlichen Offenbarungen Verlangen trägt, schwächt nach und nach die Vollkommenheit, die sie durch die Unterwürfigkeit unter den Glauben erworben hat: sie öffnet dem bösen Feinde Tür und Tor und gibt ihm Gelegenheit, sie durch Scheinoffenbarungen zu täuschen. Denn er versteht es gut, sie nachzuäffen und ihnen den Schein der Wahrheit zu geben.... Eine Seele, die nicht demütig ist, wird vom bösen Feinde gar leicht getäuscht und auf tausendfache Weise betrogen." [1]

„Aus alledem geht hervor, daß Gott kein Wohlgefallen daran hat, wenn man nach Visionen verlangt, sonst ließe er nicht zu, daß man dadurch so furchtbar in Irrtum geführt wird." [2] Das ist das Urteil des Kirchenlehrers der Mystik auch über alle andern mystischen Begleiterscheinungen, die nach außen auffallend hervortreten. Mit ihm stimmen die andern großen Mystiker durchaus überein: der hl. Ignatius, der hl. Philipp Neri, die hl. Theresia, der hl. Alfons von Liguori, dessen solide Mystik leider ganz der Vergessenheit anheimgefallen zu sein scheint, in Theorie und Praxis [3].

Dem hl. Philipp Neri, der wie wenige aus Erfahrung reden konnte, waren Visionäre und Ekstatiker stets höchst verdächtig. Scharf tadelte er solche, die auf Visionen und Offenbarungen Wert legten, und er erklärte, daß es keinen Fallstrick des Teufels gebe, wodurch man sich leichter fangen ließe. Als er beauftragt war, den Geist der mystisch begnadigten, stigmatisierten ehrw. Ursula Benincasa zu prüfen, unterwarf er sie viele Monate hindurch den empfindlichsten, öffentlichen Demütigungen. Er entzog ihr sogar Meßopfer und Kommunion. Obwohl er sich von ihrer außergewöhnlichen Tugend überzeugt hatte, warnte er dennoch fünf Jahre später einen Pater seines Oratoriums dringend, ihren Visionen aus übergroßer Einfalt Glauben zu schenken oder sich sogar danach zu richten. Man solle vielmehr den Weg der Visionen und Offenbarungen, der schon so vielen Heiligen Gefahr gebracht habe, durchaus ablehnen [4]. Der hl. Ignatius wurde von einem Dominikaner über den Geist einer ekstatischen Ordensfrau gefragt, die im Ruf der Heiligkeit stand, die Stigmata trug und auf Befehl ihres Beichtvaters, sofort gehorsam, aus der Ekstase zu sich kam. Ignatius bewies große Zurückhaltung und meinte, das letztere sei das am wenigsten bedenkliche Zeichen. Nachher vertraulich von Petrus Ribadeneira um den Grund seines ablehnenden Verhaltens gefragt, gab er zur Antwort: „Gott ist es eigen, die menschliche Seele zu heiligen, auf diese einzuwirken und sie mit seinen Gaben zu erfüllen. Bisweilen geschieht das so überreich, daß es auf den Körper einwirkt und nach außen hin kund wird. Aber das ist überaus selten der Fall. Der böse Geist dagegen hat keine Gewalt über die Seele selbst. Darum betrügt und täuscht er oft solche, die neugierig auf Unnützes aus sind und gern Neues sehen wollen, durch Äußeres, das er nachäfft." Die Sache nahm, wie Ribadeneira beifügt, einen sehr schlimmen Ausgang [5]. Als der hl. Franz von Sales einmal über eine Person um Rat gefragt wurde, antwortete er: ihre Visionen und Prophezeiungen seien

---

[1] Werke V 74 f. 112.

[2] Aufstieg zum Karmel 2. Buch, 19. Kap.

[3] Vgl. Maumigny-Richstätter 111 f. — S. Alphonsus, Homo apostolicus, Appendix I § II.

[4] Louis Ponelle-Bordet, Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps (1515—1595), Paris 1928, 85 f. 316 f. 383 f.

[5] Monumenta Ignatiana VI 1, 341 408.

ihm zweifelhaft, sowohl wegen ihrer Häufigkeit, die allein schon die Sache verdächtig machte, als auch wegen der Offenbarung von Dingen, die zu nichts nütze seien [1].

Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß die strengen Grundsätze des neuen Kirchenlehrers wie die der andern Mystiker durchaus im Einklang stehen mit der kirchlichen Lehre. Daß der böse Engel die Macht hat, sogar die Wunder Christi täuschend nachzuäffen, lehrt kein Geringerer als Jesus selbst, wenn er vor falschen Propheten so dringend warnt, „die große Zeichen und Wunder wirken, so daß dadurch womöglich die Auserwählten irregeführt werden könnten“ [2]. Der hl. Paulus warnt die Korinther: „Er selber, Satan, gestaltet sich um zu einem Engel des Lichtes“; sein Verführungswerk vollzieht er mit Schlauheit und Arglist, nicht selten unter dem Schein des Guten; zumal ist es der Stolz, wodurch dem Teufel der Zugang geboten wird, wenn jemand, ohne in der Tugend der Demut tief gefestigt zu sein, hoch erhoben und geehrt wird. So der hl. Paulus [3].

„Bei allen Erscheinungen“, bemerkt Suarez, einer der größten Theologen der Gesellschaft Jesu, „ist wohl zu beachten, daß Satan sich häufig in einen Lichtengel verkleidet, und daß deshalb Erscheinungen, die anscheinend von Gott oder Christus oder von Heiligen herrühren, durch böse Engel gewirkt werden. Darum muß man sich mit Klugheit davor hüten und sie gut unterscheiden.“ [4] Daß Satan, der die Kräfte der Natur genau kennt, von Gott nicht gehindert wird, Wunderwerke zu tun, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich. Ebenso betont Cajetan: „Für den Teufel ist es ein leichtes, Krankheiten und auch Wunden wie im Augenblick zu heilen, indem er sich verborgener Naturkräfte bedient.... Der Teufel kann wissen, was in weit entfernten Orten geschieht, und es Personen mitteilen, die auf diese Weise als Propheten erscheinen, und vielerlei Derartiges.“ [5] Als Kennzeichen dämonischer Einwirkung führt dementsprechend das Rituale Romanum unter anderem an: „in fremden Sprachen längere Sätze reden, weit Entferntes und Verborgenes offenbaren, Kräfte aufweisen, die über die Natur hinausgehen“ [6]. Der in der Mystik sehr erfahrene Franziskaner P. Ignatius Jeiler rechnet dazu auch „lange Enthaltung von Nahrung“ [7].

Ausführlich legt besonders Scheeben das Wirken der Dämonen auf Grund der kirchlichen Lehre dar: „Wie die Dämonen überhaupt schon mit Zulassung Gottes auf eine in ihrer Art übernatürliche Weise wirken, so suchen sie auch, das Verfahren Gottes in der Bestätigung und Empfehlung der wahren Religion nachäffend, durch Wahrsagungen und wunderbare Zeichen für die Erfüllung ihrer Absichten zu gewinnen. Natürlich sind jene Wahrsagungen und wunderbaren Zeichen ebensowenig wahre Weissagungen, als jene wunderbaren Zeichen wirkliche Wunder sind. Daß aber vieles die Einsicht und die Kräfte des Menschen Überragende von den Dämonen geleistet werden kann, ist a priori, von vornherein, evident, und daß es zuweilen geleistet wird, ist nach der ausdrücklichen Lehre der Heiligen Schrift und der ganzen Tradition de fide Glaubenslehre.“ ... „Als Affe Gottes will der Teufel auch Gott spielen.“ [8]

---

[1] Œuvres de S. Fr. de Sales t. XIV, lettre 679, Ausgabe 1820. [2] Matth. 24, 24.

[3] 2 Kor. 11, 14; 1 Kor. 7, 5; 2 Kor. 2, 11. — Vgl. Martin Hagen S. J., Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen. Freiburg 1899.

[4] Suarez, Opera omnia t. II. De angelis, l. VI, c. 21, n. 26.

[5] Knabenbauer S. J., Commentarius in Evangelium sec. Matth. zu 24, 24. — Vgl. Suarez, De virtute rel. l. 2, c. 8, n. 6 ff. und 16, n. 2 ff.

[6] Rituale Romanum tit. XI, cap. 1.

[7] Wetzer und Weltes Kirchenlexikon II² 515.

[8] Jos. Scheeben, Kathol. Dogmatik II § 406, n. 2; § 403 ff.

Die Geschichte der Mystik rechtfertigt durchaus die große Vorsicht ihres Kirchenlehrers, selbst wenn man manches heute als paraphysische oder parapsychische natürliche Vorgänge erklären könnte, was Heilige für diabolische Einwirkung hielten. Eine traurige Chronik, die sich durch alle Jahrhunderte hinzieht, scheint zu beweisen, wie schwer es selbst für gelehrte Männer sein muß, sofern ihnen die besondere Gabe der Unterscheidung der Geister fehlt, sich der Suggestion zu entziehen, die von Ekstatischen ausgeht, angefangen von Tertullian, der sich durch montanistische Visionärinnen betrügen ließ.

Selbst Heilige sind der Täuschung bisweilen erlegen; so die hl. Katharina von Bologna, die der böse Geist fünf lange Jahre durch Erscheinungen des Heilandes oder der Gottesmutter in Irrtum führte[1]. Der gelehrte Mauriner D'Achery berichtet von einem Mädchen aus Metz, das alle durch seinen vorgeblichen Umgang mit seligen Geistern täuschte, durch himmlische Wohlgerüche, womit das ganze Haus durchduftet wurde, durch übernatürliches Manna, womit ihr Leben erhalten wurde. Der Bischof von Metz wollte schon eine Kirche bauen und die Begnadigte dort in einer Wohnung unterbringen, damit fromme Pilger das Glück hätten, Gottes Wunderwerke an ihr zu betrachten, als sich die Unechtheit herausstellte. — Großes Aufsehen erregte zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Frankreich Nicole Tavernier, ein junges Mädchen, das jahrelang vom bösen Geist unter der Gestalt des Heilandes getäuscht wurde. Stundenlang psalmodierte sie mit dem „Heiland", der ihr auch zum Schein die Kommunion brachte; er erhielt sie am Leben ohne Nahrung und vermehrte in ihrer Hand das Brot, das sie den Armen reichte; er belehrte sie über die schwierigsten Stellen der Heiligen Schrift, machte ihr die Sünden von Sterbenden kund, rettete sie zweimal wie durch ein Wunder von tödlicher Krankheit und machte sie öfter unsichtbar. Alles verehrte sie wie eine Heilige und fragte sie um Rat; auf ihre Bußpredigten hin wurden Prozessionen gehalten, an denen selbst das Parlament teilnahm. — Frau Acarie dagegen, jetzt seliggesprochen als Schwester Maria von der Menschwerdung, die das erste Karmeliterinnenkloster in Frankreich gründete, um später dort als Laienschwester einzutreten, erwies sich schon vorher als echte Tochter ihres heiligen Vaters Johannes vom Kreuz[2]. Der Geist seiner Grundsätze ließ sie die Täuschung erkennen, als noch alle an die Echtheit der Begnadigung glaubten. Frau Acarie gelang der Nachweis der Unechtheit, worauf plötzlich alle übernatürlichen Phänomene aufhörten[3]. Auffallend ist es, daß selbst ein genialer Mann wie Bischof Fénelon sich so leicht täuschen und sich von einer Visionärin, Madame Guyon, einer Frau ohne Bildung, beherrschen ließ. Aus neuerer Zeit sei an die stigmatisierte Luise Lateau erinnert, deren Passionsekstasen, Nahrungslosigkeit, Kenntnis von Reliquien, Verschwinden der Hostie bei der Kommunion usw. man fast allgemein für Gotteswerk hielt; selbst der gelehrte Bischof Konrad Martin von Paderborn dachte so. Nur der in der Mystik wohl erfahrene Redemptorist P. Huchaut, der dem frommen, aber ungelehrten und leichtgläubigen Dorfpfarrer vom Bischof beigegeben war, lehnte die Echtheit ab, wie auch der berühmte Begründer der modernen Zellenlehre, der tieffromme Universitätsprofessor Theodor Schwann, der — als Arzt und Laie — Theologen wie Prälaten und Ärzte darauf hinweisen mußte, daß nicht die medizinische Wissenschaft, sondern die Mystik hier zuständig sei, das letzte Wort zu sprechen. Bei dem Versuch, den er am Karfreitag 1869, vom Bischof von Tournai kirchlich delegiert, auf Grund der Mystik anstellte,

---

[1] Acta Sanctorum, 9. Martii, t. II. 37 49—59.

[2] Henri Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France II (1925) 193 ff.

[3] Moritz Meschler S. J., Über Visionen und Prophezeiungen, in dieser Zeitschrift 15 (1878) 250 f.

versagte die Lateau vollständig[1]. Obgleich Schwann sich sechs Jahre nachher gezwungen sah, durch eine eigene Broschüre die Flucht in die Öffentlichkeit zu nehmen, war die Suggestion, die von der Ekstatischen noch immer ausging, so stark, daß die ihr entgegengebrachte Verehrung in keiner Weise erschüttert wurde, selbst dann nicht, als sie nicht lange vor ihrem Tode (1883) gegen den eigenen Bischof Stellung nahm.

Wer bei einer gefälschten Banknote nur auf die Ähnlichkeiten mit der echten achten wollte, würde sich ohne Zweifel täuschen lassen. Dem geübten Auge des Kenners aber verrät ein unmerkliches schiefes Strichlein in der Schraffierung, eine auch noch so geringe Abweichung im Wasserzeichen, in der Farbe oder der Papierfaser den Fälscher. Nach dem Urteil der Heiligen — und diese sind hier die eigentlichen Fachleute — gilt das auf dem so schwierigen Gebiete der Mystik noch weit mehr[2]. Vom hl. Johannes vom Kreuz war es allgemein bekannt, daß er in hervorragender Weise vom Heiligen Geiste die Gabe der Unterscheidung der Geister empfangen hatte[3]. Mit intuitivem Blick erkannte er sofort, was von Gott oder was Täuschung überreizter Nerven oder was dämonische Wirkung war, manchmal er allein oder zuerst. Wenn man ihn zu Rate zog, was bei schwierigen Fällen nicht selten geschah, so bereitete er sich allerdings stets durch eifriges Gebet und strenge Buße vor.

Beauftragt, den Geist einer anscheinend Begnadigten zu prüfen, wies er als auf ein bedenkliches Zeichen unter anderem auf deren allzu große Sicherheit hin und auf die mangelnde Furcht, sich zu täuschen, sowie auf den Versuch, andern die Überzeugung beizubringen, der Seelenzustand sei gut, während sie doch bei richtiger Gesinnung im Gegenteil hätte wünschen müssen, gering geachtet zu werden. Man solle ihr alles Schreiben über ihre innern Vorgänge verbieten, der Beichtvater solle sich nicht den Anschein geben, als lege er Gewicht darauf, er solle vielmehr seine Mißachtung dafür zeigen. Man solle die Person besonders prüfen durch Verdemütigungen und Gehorsam. „Und der Widerhall", so schließt der erfahrene Geistesmann, „den dieser Schlag verursacht, wird die Lauterkeit der Seele offenbaren, der solch erhabene Gunstbezeigungen zuteil geworden sein sollen. Aber diese Prüfungen müssen tiefgehend sein; denn es gibt keinen Teufel, der nicht um seiner Ehre willen etwas leiden würde."[4]

Die Vorsicht, die der Heilige andern gegenüber anwandte, vernachlässigte er keineswegs bei sich selbst. Als er, vor einem Kruzifix längere Zeit betend, die Worte vernahm: „Welchen Lohn verlangst du für deine Mühen?" schwieg

---

[1] Vgl. Bernh. Duhr S. J., Gott und Ich. Lose Blätter eines großen Naturforschers, in dieser Zeitschrift 115 (1928) 324—326. — Theod. Schwann, Mein Gutachten über die Versuche, die an der stigmatisierten Louise Lateau am 26. März 1869 angestellt wurden. (35 S.) Köln u. Neuß 1875, L. Schwannsche Verlagshandlung.

[2] Als besonderer Kenner erweist sich neben Poulain vor allem Prof. Joseph Zahn, wenn er in seinem großen Werke über Mystik unter den Merkmalen gegen den übernatürlichen Charakter einer angeblichen Ekstase auch die folgenden anführt: „die Häufigkeit der Ekstasen, besonders wenn sie in der Öffentlichkeit erfolgen", „die Periodizität der betreffenden Zustände", „die Bewußtlosigkeit während der Ekstase und die Erinnerungslosigkeit nachher"; „die Ostentation der Pseudo-Ekstatischen, gegenüber der zarten Zurückhaltung der ekstatischen Heiligen, ist für den Laien ein besonders wertvolles Unterscheidungszeichen"; „die beiden ersten Merkmale hätten allein ausreichen können, um manche Ärgernisse zu verhüten". Jos. Zahn, Einführung in die christliche Mystik [3–5] (Paderborn 1922) 573 566. — Vgl. Aug. Poulain, Handbuch der Mystik [2–3] (Freiburg 1925) 354 ff.

[3] Über die Unterscheidung der Geister vgl. Meschler-Sierp S. J., Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius I (Freiburg 1928) 309.

[4] 5. Band, S. 180—182.

er, auch als er ein zweites Mal dieselben Worte hörte. Erst als er bei der dritten Frage die tiefe Gnadenwirkung in seiner Seele nicht verkennen konnte, sprach er: „O Herr, leiden und verachtet werden für dich!“ [1]

Obgleich der Herr mit der Erfüllung der Bitte nicht gar zu lange zauderte, so schien es dem Heiligen doch zu lange, und er empfand es als bittern Schmerz, von den Seinen noch verehrt und geliebt zu werden. Er gestand in vertrautem Gespräche, daß es ihm unsägliche Pein bereite, anstatt des Leidenskelches Liebe um Liebe zu empfangen. Echte mystische Begnadigung weckt in der Tat stets ein unstillbares Verlangen, dem Gekreuzigten in Verachtung und tiefster Verdemütigung ähnlich zu werden, ein Verlangen, das bei echter Begnadigung der Seele auch in empfindlichster Weise von der nächsten Umgebung zuteil wird. So auch bei dem heiligen Karmeliten, der sich den Zunamen „vom Kreuz“ selbst gewählt hatte. Dafür aber war seine Seele so in die Liebe Gottes versenkt, daß die hl. Theresia von ihm behauptete, man könne in seiner Gegenwart gar nicht von Gott reden, ohne daß er in Entzückung geriete. Überaus besorgt war er, diese außerordentlichen Zustände vor allen zu verbergen. Indes half ihm alle Vorsicht nichts. Deshalb meinte er einmal wehmütig zu einem seiner Freunde: „Die Tröstungen, die meine Seele im Gebet empfängt, sind so groß, daß ich mich nicht in mir selbst sammeln darf. Ich sehe, daß meine schwache Natur so große Gnaden nicht mehr zu ertragen vermag, ohne der Sinne entrückt zu werden. Deshalb halte ich keinen öffentlichen Gottesdienst mehr, weil ich fürchte, es möchte mir zu dieser Zeit etwas Außergewöhnliches begegnen. Ich habe Gott schon öfters inständig gebeten, er wolle mein Herz erweitern und meine natürlichen Kräfte vermehren, oder mich von dieser Welt hinwegnehmen.“ [2]

Als Lehrer, als Theologe und als Psychologe der Mystik erscheint der hl. Johannes vom Kreuz schon in seiner „Dunklen Nacht“, vor allem aber in der „Lebendigen Liebesflamme“ und dem „Geistlichen Gesang“. Nachdem er im „Aufstieg zum Karmel“ die Vorbereitung auf das mystische Gebet sowie das Verhalten bei den mystischen Begleiterscheinungen behandelt hatte, bietet er hier auf Grund einer überaus feinen psychologischen Beobachtung eine ausführliche Darstellung der mystischen Beschauung selbst, also des Hauptgebietes der Mystik, des außergewöhnlichen Gebetes [3]. Was die hl. Theresia darüber hinterlassen hat, so bedeutend es auch sein mag, reicht doch nicht an die Tiefe des Blickes und die Macht der Darstellung eines hl. Johannes vom Kreuze. Freilich werden die Gaben des Heiligen Geistes von ihm kaum erwähnt.

Vor allem bezeichnet er es als notwendig: sich zunächst „in der Betrachtung zu üben und in Akten des forschenden Nachdenkens mit Hilfe der Einbildungskraft zu betätigen. Auf dieser Stufe ist es notwendig, der Seele einen Stoff vorzulegen, damit sie darüber betrachte und nachdenke. Sie muß aus sich selbst innere Akte erwecken.“ [4] Ist die Seele darin treu und macht sie sich vollständig los von allem, was nicht Gott ist, so führt der Herr selbst sie weiter. Aber:

---

[1] P. Dominikus a Jesu Maria, Der hl. Johannes vom Kreuz (Wien 1852) 172 f.

[2] Ebd. 90.

[3] Über den Unterschied des gewöhnlichen von dem außergewöhnlichen Gebete vgl. Maumigny-Richstätter 136 ff.; Poulain 76 ff.

[4] Liebesflamme 87.

„nicht alle, die ihrem Stande gemäß ein geistliches Leben führen, erhebt Gott zur vollkommenen Beschauung; die Ursache ist nur ihm allein bekannt. Deshalb entwöhnt er die Sinne dieser Seele nie ganz der Mutterbrust der Betrachtung und des forschenden Nachdenkens, sondern nur zuweilen und in gewissen Zwischenräumen“ [1]. Denn „nicht alle besitzen die Fähigkeit zur mystischen Theologie und für die höchste Beschauung, wie auch nicht allen die kräftigste Nahrung zusagt. Aber jede Seele muß sich der Gebetsweise anpassen, die sie üben kann“ [2].

Die gewöhnliche Betrachtung kann sich gradmäßig bis zur „erworbenen Beschauung“ steigern, wobei die Seele wie mit einem Blick die göttliche Wahrheit erkennt und sofort in inniger Liebe erglüht. Die Ignatianischen Exerzitien weisen den Weg dazu [3]. Daß es eine solche gradmäßig gesteigerte Beschauung gibt, wird von niemand geleugnet. Der Kirchenlehrer der Mystik hat harte Worte für Seelenführer, die von ihr nichts wissen und deshalb den Seelen keinen geringen Schaden zufügen. Wenn er von der vollkommenen Beschauung spricht, weist er ihr an vielen Stellen Eigenschaften zu, die sie weit über das gewöhnliche Gebet hinausheben, und zwar nicht bloß gradmäßig, sondern, psychologisch betrachtet, auch artmäßig. Das gewöhnliche Gebet nennt er natürliches Gebet, weil es mit den gewöhnlich sich betätigenden Seelenkräften sich vollzieht, mit den Bildern der Einbildungskraft und mit schlußfolgerndem Denken. Die mystische Beschauung dagegen nennt er übernatürlich [4], weil sie über die gewöhnliche Art der menschlichen Betätigung hinausgeht, „ohne Bild und Gestalt“, ohne Bilder der Einbildungskraft, nach Art des reinen Geistes, im Seelengrund, in der Seelenspitze. Darum unterscheidet er auch wiederholt Seele und Geist. Daraus ergibt sich als weiterer Unterschied eine wesentlich notwendige Passivität.

„Da unterweist Gott die Seelen ohne Wortgeräusch, ohne Vermittlung irgend eines körperlichen oder geistigen Sinnes, in Ruhe und Stille, in einem vollkommenen Vergessen alles dessen, was sinnlich und natürlich ist, und zwar in ganz verborgener und geheimer Weise, ohne daß sie sich Rechenschaft zu geben weiß, wie es geschieht. Einige Geisteslehrer nennen das ‚ein Verstehen der Seele durch Nichtverstehen‘. Denn diese Unterweisung vollzieht sich nicht durch den tätigen Verstand, wie ihn die Philosophen nennen, der ohne Formen und Bilder und Eindrücke der körperlichen Sinne nicht tätig sein kann, sondern durch den passiven Verstand, der ohne solche Formen usw. die wesenhafte und bildlose Erkenntnis rein passiv aufnimmt, ohne daß die Seele ihrerseits in Tätigkeit tritt oder mitwirkt. Aber so erhaben auch immer diese Erkenntnis sein mag, sie ist doch immer noch dunkel im Vergleich mit der beseligenden Erkenntnis des ewigen Lebens.“ [5]

---

[1] Dunkle Nacht 9. Kap. — Wenn hier die Rede von Beschauung ist, so ist damit etwas anderes gemeint als die Kontemplation der Ignatianischen Exerzitien, die manche zu Unrecht mit Beschauung wiedergeben, weil dieses Wort im Deutschen, glücklicherweise, einen weit engeren Begriff hat und nicht so leicht zu verhängnisvollen Mißdeutungen führen kann wie das romanische Wort, das vom hl. Johannes vom Kreuz allerdings in der engsten Bedeutung verwendet wird. [2] Werke V 327. [3] Richstätter, Gebetsgnaden 30—37.

[4] Liebesflamme 90.

[5] Geistlicher Gesang 301 f. — Vgl. dazu die klaren Darlegungen Denifles, der Benediktineräbte Garcia Cisneros und Ludwig Blosius, des Leonhard Lessius S. J. bei Maumigny-Richstätter 77 ff. 102 ff.

Nur unter Voraussetzung des vom Kirchenlehrer der Mystik so scharf betonten artmäßigen Unterschiedes werden viele seiner Darstellungen überhaupt verständlich, so sein „Gesang über erhabene Entzückung und Beschauung". Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Heilige die Dichtung im Gefängnis verfaßt; jede der fünf Strophen schließt mit dem Verse: „Hoch über alles Wissens Schranken." Gemeint ist damit ein geistiges Schauen ohne Bilder und Formen:

Ich ward entrückt, doch wußt' ich nicht wohin;
Und weilte ohne Wissen und Gedanken
Hoch über alles Wissens Schranken.

Da stand ich denn so ganz versunken,
So hingegeben und entzückt;
All meine Sinne waren trunken,
Besinnungslos, sich selbst entrückt.
Jedoch der Geist ward da beglückt
Durch ein Verständnis, ledig der Gedanken,
Hoch über alles Wissens Schranken.

Doch, was es sei, will ich verkünden,
Wenn ihr zu hören willig seid:
Es ist ein himmelhoch Empfinden
Von Gottes eigner Wesenheit[1].
Nur seine Güte uns verleiht,
Zu weilen ohne Wissen und Gedanken
Hoch über alles Wissens Schranken[2].

So wird in der mystischen Beschauung der menschliche Verstand weit über die gewöhnliche Betätigung hinausgehoben, so daß das geistige Schauen von den Mystikern mit dem der Engel verglichen wird.

Einen halbekstatischen Zustand gehobener Ruhe dagegen, in dem ein Engel oder Maria oder der Heiland aus dem Ekstatischen redet, dabei verborgene oder weit entfernte unnütze Dinge mitteilt und nicht bloß im Gehorsam, sondern jedem Beliebigen auf ganz unnütze Fragen nach Verborgenem antwortet, in fremden Sprachen redet[3], wobei zudem nachher jede Erinnerung an das in jenem Zustande Gesprochene fehlt, wo das Verhalten und Reden auf das eines Kindes herabgedrückt erscheint, sucht man bei dem Kirchenlehrer der Mystik vergeblich. Auch ist dieser Zustand in der ganzen mystischen Theologie unbekannt. Erinnerungslosigkeit gilt vielmehr stets als ein Zeichen unechter Ekstasen. Dagegen weist dieser Zustand manche Ähnlichkeiten mit parapsychischen und paraphysischen Zuständen auf, so mit dem Trancezustand der Hellseher und mit der Hypnose. August Forel nennt Amnesie, Erinnerungslosigkeit, „eine der allerschwierigsten, vielleicht praktisch wichtigsten Erscheinungen der Hypnose"[4]. Damit verbindet sich eine andere sehr auffallende Erscheinung: „die Erinnerung im hypnoti-

[1] Cognitio Dei experimentalis, das Wesen der mystischen Beschauung.

[2] Werke V 194.

[3] Wesentlich anders dagegen der hl. Johannes vom Kreuz: „Manchmal kommt es vor, daß man die betreffende Sprache, wenn es z. B. Lateinisch ist, gar nicht versteht, und trotzdem erfaßt man den Sinn der Worte vollkommen" (Aufstieg zum Karmel 2. Buch, Kap. 24). Ebenso war es bei der hl. Hildegard, wie sie in einem Briefe an den hl. Bernhard bemerkt, und bei der hl. Theresia: „Ich verstehe von dem, was ich in lateinischer Sprache, besonders aus den Psalmen rezitiere, fast nichts, und doch ist es mir während des Gebetes der Ruhe schon begegnet, daß ich den Vers, wie er in der Muttersprache lautet, verstanden und obendrein den darin enthaltenen Sinn mit Süßigkeit gekostet habe" (Leben 15. Kap.).

[4] August Forel, Hypnotismus [11] (Stuttgart 1921) 104; vgl. 127 f.

schen Zustande an alles, was man in früheren Hypnosen erlebt hat“ [1]. Im hypnotischen Zustande ist ferner das Denken, Verhalten und Reden tatsächlich auf das eines Kindes herabgedrückt. Man mag daher jene oben charakterisierten halbekstatischen Zustände der Parapsychologie zuweisen und in ihnen Fälle offenbar paraphysischer, parapsychischer, telepathischer, hellseherischer, kryptoskopischer und psychometrischer Art feststellen. Wenn auch mit diesen Ausdrücken positiv wenig erklärt ist, so sind sie doch negativ von Bedeutung. Denn sie beweisen, daß jene Zustände mit echter mystischer Begnadigung, die auf übernatürlich-göttliches Wirken des Heiligen Geistes zurückgeht, nichts zu tun haben. Wenn jene Zustände auf das religiöse Gebiet hinüberspielen, so würden sie nach den vom Kirchenlehrer der Mystik gebotenen Grundsätzen zu beurteilen und zu behandeln sein.

In der mystischen Beschauung entspricht dem vom natürlichen Erkennen artmäßig verschiedenen geistigen Schauen nach den Worten des Heiligen auch „ein Entbrennen der Liebe im Geiste.... Es empfindet der von Liebe leidenschaftlich entzündete Geist gar vieles. Man kann einigermaßen verstehen, wie mächtig und groß diese Liebesglut im Geiste sein muß, wenn Gott alle Vermögen der Seele in sich zieht.“ [2] Ohne das Verständnis für die rein geistige Liebe, wie sie dem Engel eigen ist, wird vieles in den Werken des Heiligen unverständlich bleiben, ja geradezu unerträglich wirken, zumal was er über die Liebeswunde, die mystische Verlobung und Vermählung und die Vergöttlichung der Seele sagt. In dem mystischen Glutenbrand der Liebe fühlt sich die Seele wonnetrunken wie von süßer Liebe verwundet, die zugleich unbeschreiblichen Schmerz verursacht: „O Wunde voll Wonne, die du um so tieferes Entzücken bereitest, je mehr der Glutenbrand das Tiefinnerste der Seele erfaßt!... Dieses Brandmal und diese Wunde können wir als die höchste in diesem Stande erreichbare Stufe der Liebesverwundung ansehen. Denn jenes Brandmal wird durch unmittelbare Berührung der Gottheit in der Seele verursacht ohne Form und Gestalt, weder einer geistigen noch einbildlichen.“ [3] Im Anschluß an die Liebesverwundung stellt der Heilige ausführlich den psychologischen und körperlichen Vorgang der Stigmatisation dar:

„Es gibt noch eine sehr erhabene Art des Entbrennens der Seele, die mittels einer geistigen Form zu entstehen pflegt, wobei die in Liebe zu Gott entflammte Seele das Gefühl hat, als werde sie von einem Seraph mit einem vom Feuer der Liebe ganz brennenden Pfeil oder Speer getroffen, der der Seele auf erhabene Weise ein Brandmal eindrückt.... Sie fühlt die zarte Verwundung als lebendige Stelle im Wesen des Geistes, gleichsam im tiefsten Innern der durchbohrten Seele. Und an dieser tiefsten Stelle der Verwundung, im Innersten des Geistes, wo sie die zarte Wonne zu verkosten scheint — wer kann sich da treffend ausdrücken —, fühlt die Seele lebendiges und glühendes Feuer ausstrahlen.... Manchmal gestattet Gott, daß die Wirkung ähnlich der inneren Wirkung auch nach außen sichtbar wird, wie beim hl. Franziskus, als der Seraph ihn verwundete. Nachdem er die fünf Liebeswunden an der Seele empfangen hatte, trat die Wirkung auch am Körper zum Vorschein. Denn Gott gewährt gewöhnlich dem Leibe keine Gnade, die er nicht zuvor, und zwar in erster Linie, der Seele erwiesen hätte. Und je größer die durch die innere Verwundung der Seele verursachte Wonne und Kraft der Liebe ist, desto empfindlicher ist auch äußerlich der Schmerz an der Wunde des Leibes.... Was dem verweslichen

[1] Albert Moll, Hypnotismus [3] (Berlin 1890) 100.
[2] Nacht des Geistes 11. Kap. [3] Liebesflamme 43.

Leibe Schmerz und Qual verursacht, bereitet den gereinigten und in Gott gekräftigten Seelen Wonne und Süßigkeit. Und es ist etwas Wunderbares, daß man Schmerz und Wonnegefühl in gleichem Maße wachsen sieht."[1]

Wenn in überaus seltenen Fällen die Liebesverwundung der Seele auch nach außen durch plötzliche Stigmatisation hervortritt, dann sucht der echte Mystiker erschrocken, mit ängstlicher Scheu um jeden Preis zu verhindern, daß irgend jemand davon erfährt, um das zarteste Geheimnis seiner Seele nicht andern preisgegeben zu sehen[2]. Wo es aber in keiner Weise verhindert werden kann, bereitet ihm das Bekanntwerden nicht bloß namenlosen Schmerz, sondern es trägt ihm auch die bittersten Verdemütigungen und Kränkungen ein, damit er dem Gekreuzigten nicht bloß äußerlich in seinen Wundmalen, sondern auch in Schmach und Verachtung ähnlich werde. Zugleich sieht die Seele dadurch ihr heißes Verlangen gestillt, mit ihrem Heiland zertreten und vernichtet zu werden, während dieser in treuer Sorge um eine ihm so besonders teure Seele alles sorgfältig von ihr fernhält, was ihrer Demut Gefahr bringen könnte. Als Beispiel für die Teilnahme der Stigmatisierten an der Schmach des leidenden Erlösers seien hier nur die hl. Veronika Giuliani[3], die hl. Katharina von Ricci[4], aus neuerer Zeit Katharina Emmerich, Gemma Galgani, die Araberin Mirjam von Abellin[5] und Mutter Klara Moes genannt, deren Seligsprechungen betrieben werden.

Der Höhepunkt des mystischen Lebens ist nach dem heiligen Karmeliten „die mystische Vermählung zwischen der Seele und dem Sohn Gottes". Nach seinen Worten „besteht sie in einer gänzlichen Umgestaltung der Seele in den Geliebten. Dadurch wird die Seele vergöttlicht, ja sie wird Gott durch Teilnahme, soweit es hienieden möglich ist. Es ist hier geradeso, wie wenn das Licht eines Sterns oder der Kerze sich mit dem Lichte der Sonne vereinigt. Was jetzt leuchtet, ist nicht mehr die Kerze oder der Stern allein, sondern die Sonne, die deren Licht in sich aufgenommen hat."[6] Im Vorgeschmack der Himmelsseligkeit verzehrt sich die Seele, ganz von Liebe verwundet, in brennendem Verlangen nach der ewigen Vereinigung mit ihrem höchsten Gute:

O Liebesflamme, die nur Leben spendet
Und die so zart mir schlägt manch' tiefe Wunde
In meiner Seele allertiefstem Grunde!
Schon ist das Schreckliche in Lust gewendet.
Mach Schluß, falls mir dein Wille diesen gebe,
Zerreiß der süßen Einigung Gewebe.

O Feuerbränd', die lieblich mich durchbeben!
O wonnevolle Wunde, segensreich!
Du, sanfte Hand, berührst so zart, so weich
Und gibst den Vorgeschmack vom ew'gen Leben,
Bezahlest aller Schulden harte Last,
Die, tötend du den Tod, in Leben wandelt hast[7].

---

[1] Liebesflamme 43—46.

[2] Maumigny-Richstätter 114—117 223 267 f.

[3] Vgl. Beßmer S. J., Stigmatisation und Krankheitserscheinung, in dieser Zeitschrift 59 (1905) 286.

[4] Hyacinthe Bayonne O. P., Katharina von Ricci (Kevelaer 1911) 209 ff. 247 ff.

[5] Benedikt Stolz O. S. B., Mirjam von Abellin (Bigge-Ruhr 1929).

[6] Geistlicher Gesang 177. — Vgl. Denifle: „Die transformatio passiva ist der Zentralpunkt der Mystik; hierin stimmen alle Mystiker überein" (bei Maumigny-Richstätter 80 f.).

[7] Liebesflamme 5.

Nicht viele mag es auf Erden geben und auch gegeben haben, die zu jenen höchsten Stufen der Kontemplation gelangt sind, von denen der heilige Karmelit aus eigener Erfahrung reden konnte. Und dennoch hat er für viele nicht umsonst geschrieben. Denn hier erscheint die unendliche, unerschaffene Liebe Gottes in solcher Herablassung zur kleinen, geschaffenen Menschenseele, daß auch jene, denen dieses Glück versagt ist, zur Gegenliebe entflammt werden. Dann kann es dabei wie ein leises Ahnen über die Seele kommen, was den vielen bereitet ist, die im Himmelslichte das höchste Gut unverschleiert schauen werden. Nicht wenige Erdenpilger hat der Heilige durch seine Schriften ermutigt, dem Herrn auf dem Wege des Kreuzes nachzufolgen im Aufstieg zu ewiger Himmelshöhe. So haben seine Schriften manchen vieles zu sagen. Nachdem uns aber Pius XI. auf dem schwierigen Gebiete der Mystik einen Kirchenlehrer gegeben hat, kann sich keiner mehr dem eingehenden Studium seiner Schriften entziehen, der über Mystik schreibt oder Anspruch darauf erhebt, in seinem Urteil über mystische Phänomene Beachtung zu finden. Nicht eine unklare Volksfrömmigkeit mit ihrem naiven Verlangen nach Außergewöhnlichem und Wunderbarem, nach Weissagung und Prophezeiung, nicht eine fast unwiderstehliche Suggestion, der Gelehrte wie Ungelehrte, wenn sie unerfahren sind, bei mystischen und pseudomystischen Phänomenen widerstandslos erliegen, nicht ungesundes Verlangen nach mystischem Erleben, vielleicht noch gar gefördert durch wirklichkeitsfremde theologische Spekulation, nicht der Pseudoareopagite mit den gefährlichen Mahnungen, in das mystische Dunkel einzutreten, nicht die von der Kirche verurteilten verstiegenen theosophischen Gedankengänge Meister Eckharts können auf dem überaus schwierigen Gebiete der Mystik in Theorie und Praxis Führer sein. Vielmehr muß in Zukunft der demütige Karmelit, dem das Charisma wurde, mit scharfer psychologischer Beobachtung das außergewöhnliche Gnadenwirken Gottes in heiligen Seelen darzustellen, als Kirchenlehrer der Mystik Wegführer und Warner sein.

Karl Richstätter S. J.

Tod und Unsterblichkeit als biologisches Problem

I. Tatsachen.

Der Tod ist der Gegensatz des Lebens in verschiedenem Sinn. Tot nennen wir den Stein, die Gestirne. Hier sprechen wir eine einfache Verneinung des Lebens aus: der Stein lebt überhaupt nicht, er braucht aber auch gar nicht zu leben, um etwas Naturhaftes zu sein und zu wirken. Beim Stein vermissen wir das Leben nicht.

Tot nennen wir auch eine Leiche. Die Leiche ist tot, weil ein Leben in ihr erloschen ist, weil etwas starb. Hier vermissen wir das Leben. „Vermissen" wird man ohne weiteres dann gelten lassen, wenn das Leben noch dasein könnte und dasein sollte. Beim gewaltsamen, durch Unfall, frevelhafte Gewalttat, Krankheit herbeigeführten Tod, ja, da sollte und könnte etwas Lebendiges an Stelle des toten Körpers sein; aber wenn das Leben so von selbst im Alter erlischt? Wir sagen ja auch im ersteren Falle, daß der Lebende vor der Zeit hinweggerafft wurde, beim zweiten aber, daß seine Zeit gekommen, daß die Uhr abgelaufen war, daß es so sein muß. Schaut man näher zu, so sollte man auch hier das Leben wohl vermissen. Dieser Mensch hat gelebt, 70, 80 und mehr Jahre. Leben konnte er nicht, ohne stets und siegreich gegen vieles anzukämpfen, was das Leben feindlich bedroht und es zu zerstören sucht, von innen und von außen. Warum müssen diese Kämpfe schließlich ausnahmslos mit dem Unterliegen enden?

Nicht nur das! Es stehen um den Toten lebende Menschen herum, die die Züge des Toten an sich tragen, die sie einstens von ihm mit dem Leben erhalten, geerbt haben. Warum kann nun ein einzelner Mensch das Leben nicht in sich selber weiter tragen, warum muß es auf andere übergehen, um bestehen zu können und vor Ende und Tod bewahrt zu werden? Die Frage, warum das alles so ist und so sein muß, ist das Problem des Todes ganz allgemein. Ihr sind nun auch die Biologen mit ihren Forschungsmitteln und Methoden und mit Hilfe allgemeiner biologischer Begriffe von jeher näher getreten. Wie sie es anfingen und was sie dabei gefunden haben, wollen wir im Folgenden darzustellen suchen.

Die Biologen, die sich mit dem Problem des Todes befaßt haben, sprechen es alle irgendwie aus, daß man eigentlich gar nicht einsehe, warum mit dem Leben der Tod verknüpft sein soll, und zwar gesetzmäßig, als natürlicher, physiologischer Tod. Trotzdem versuchen sie alle die ursächliche Begründung eines gesetzmäßigen Zusammenhanges zwischen Leben und Sterben. Sie stellen schließlich irgend etwas fest, was den Tod aus dem Leben heraus begreiflich, was ihn sogar notwendig, gut und nützlich macht. Das ist nur zu verstehen, wenn man von vornherein jegliche Form des Lebens jenem Leben gleichstellt, das in der uns umgebenden Natur sich zeigt. Aber wir haben doch alle wenigstens den Begriff eines Lebens, das nicht stirbt und nicht sterben kann, jenes Lebens, das der Mensch „den Göttern zuzuschreiben pflegt", wie Schleip[1]

[1] Kultur der Gegenwart, Allg. Biologie: Schleip, Lebenslauf, Altern und Tod des Individuums 192.

sagt. Nicht nur den Göttern schreibt der Mensch dieses Leben zu, er trägt die Sehnsucht danach auch für sich in seinem Innern, eine Sehnsucht, die in ihrer Naturhaftigkeit auf etwas Wirkliches zielt. Das Leben, das uns umgibt, ist allerdings nicht von dieser Art. Alle lebenden Dinge, wir als lebende Naturkörper nicht ausgenommen, können sterben. Es gibt Lebewesen, die schwer zu töten sind, die eine völlige Austrocknung, die tiefsten Kältegrade, Kochen und Sieden vertragen, nur nicht allzu lange, und wir haben auch andere Mittel, jegliches Leben zu zerstören.

Bei einem sterblichen Leben also, und nur bei ihm, hat es überhaupt einen Sinn nach einem gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen dem Leben und seiner zeitlichen Beschränkung, dem Sterben, zu fragen. Ja, wir dürfen von vornherein so etwas erwarten. Denn einem Wesen, dessen Leben jeden Augenblick zerstört werden kann, und sogar in weitaus den meisten Fällen von außen her vernichtet wird, sind wir nicht geneigt, ein inneres Prinzip immerwährender Dauer zuzuschreiben. Dadurch käme ein förmlicher Widerspruch in das Wesen des Dinges, ein Widerspruch zwischen natürlichem Können und Streben einerseits und dem tatsächlichen Geschehen anderseits.

Aber die Frage nach diesem gesetzmäßigen Zusammenhang hat nicht nur einen Sinn, wir müssen sie wirklich stellen; denn es gibt in der Tat einen natürlichen, physiologischen Tod, einen Alterstod. Eine Einschränkung wird hier allerdings von manchen Theoretikern gemacht; sie beschränken diese Aussage auf die Metazoen, d. h. die nicht einzelligen Organismen, und nehmen die Urlebewesen, die Einzelligen, davon aus. Darüber werden wir später zu reden haben. Es ist, um vom Sterbenmüssen aller irdischen Lebewesen reden zu dürfen, durchaus nicht notwendig, den Augenblick des Todes abzuwarten. Alle zeigen bereits durch ihr Leben selbst, daß sie einem Ende entgegengehen. Sie altern, und zwar dadurch, daß sie leben. Altern ist das beginnende natürliche Sterben, wenn auch der Sprachgebrauch will, daß wir nur die letzten Tage oder Stunden so benennen.

Unter „Altern" verstehen wir Veränderungen, die mit der bloßen längeren Lebensdauer, auch in den günstigsten Lebensbedingungen, regelmäßig in derselben Form sich einstellen, und die eine Veränderung zum Schlechteren bedeuten[1]. Die Wendung zum Schlechteren zeigt sich zumeist in einer Verminderung allgemeinster Lebensfähigkeiten, die manchmal schon in früheren Lebensstadien einsetzt, in der verminderten Fähigkeit zu wachsen, im Nachlassen der Regenerations- und Regulierfähigkeit. Wie man bei der Gewebezüchtung in vitro[2] allgemein festgestellt hat, nehmen schon in der Embryonalentwicklung mit jedem fortgeschritteneren Zustand die das Wachstum fördernden und ermöglichenden Reizstoffe ab, und das setzt sich auch bei dem entwickelten Organismus mit jeder längeren Lebensdauer fort[3]. Kotskowsky stellte fest, daß allein infolge längerer Lebensdauer Änderungen in der chemischen Zusammensetzung des Blutes und der Organzellen vor sich gehen, die als Wendungen

[1] Vgl. Herbert Doms, Ergebnisse der Anat. und Entwicklungsgesch. 23. Bd. (1921): Über Altern, Tod und Verjüngung 258.

[2] Vgl. diese Zeitschrift 118 (1930) 376 ff.

[3] Dr. D. Kotskowsky, Beiträge zum Altersproblem. Biolog. Zentralbl. 1929, 764 ff.

zum Schlechteren gedeutet werden müssen. Blutserum von alten, aber gesunden Tieren wirkt, wenn in junge wachsende Organismen eingeführt, stark giftig, während das Serum junger Tiere diese Wirkungen nicht hat. Fütterung mit Fleischpulver vom Herzen junger Tiere wirkte, als Futter von wachsenden Kaulquappen genommen, stark wachstumfördernd; Fleischpulver von alten Tierherzen wirkte nur mit der halben Intensität. Nimmt man an, daß die chemische Beschaffenheit des Blutes und die stoffliche Beschaffenheit der Organe auch in dem Lebewesen selbst, dem sie entnommen wurden, ähnlichen Einfluß ausüben, so ist die physiologische Minderwertigkeit jeglichen älteren Lebenszustandes den früheren gegenüber nachgewiesen. Man braucht deshalb, wenn von Alterserscheinungen in physiologischem Sinn die Rede ist, nicht erst an die Erscheinungen der Senilität zu denken, an den sog. Greisenschwund mit seiner Verkümmerung der Nervenzellen, seiner Verhärtung der Aderwände, dem Schwund der Fortpflanzungsfähigkeit, dem Einschrumpfen der Knochen; das ist das Ende vom Altern, der eintretende Zerfall. „Dum crescimus, vita decrescit", sagt schon Seneca, d. h. dadurch, daß wir wachsen (leben), nimmt das Leben ab.

Damit ist gezeigt, daß das Altern ein allmähliches Erlöschen vom Beginn des Lebens an ist, daß wir ein gesetzmäßig dem Ende zugehendes Leben haben, daß der Tod natürlich, d. h. eine Eigentümlichkeit ist, die zu dem Leben, wie wir es in der Natur beobachten, gehört. „Natürlich" soll aber nicht heißen, ohne weiteres selbstverständlich oder durchschaut; denn selbst dieses Leben ist doch auch seinem innersten Wesen nach Selbstbehauptung; es bleibt also das Problem, warum die Selbstbehauptung nicht durchgeführt werden kann, sondern stets einmal aufhört.

Die erste Frage, die man sich den Lösungsversuchen gegenüber stellen kann, ist die: woher kommt denn nun eigentlich die Zuversicht, daß man eine Begründung, eine besondere Ursache suchen und auch finden muß für die natürliche zeitliche Beschränktheit unseres Lebens? Wir finden uns doch sonst mit so vielen Dingen, die wir auch nicht verstehen, als Gegebenheiten ab! Diese Zuversicht kommt, klar ausgesprochen oder stillschweigend vorausgesetzt, von der oben schon angedeuteten Überzeugung, daß man aus der Zergliederung des Begriffes „Leben" nicht zu dem notwendigen Zusammenhang mit einem zeitlichen Ende kommt. In der Begriffsbestimmung des Lebens, auch des hier betrachteten organischen Lebens, ist gerade die Fähigkeit ausgesprochen, Störungen fern zu halten, oder sie wieder gut zu machen, sich den verschiedensten Bedingungen der Umwelt anzupassen, schädliche Stoffwechselprodukte auszuscheiden, neue Energiequellen zu erschließen, oder wie man immer diese Selbstbehauptung kennzeichnet. Diesen Gedanken hat Herbert Doms[1] sehr gut herausgearbeitet. „Daß der Metazoenorganismus [= mehrzelliger Organismus] einerseits jene Fähigkeiten besitzt, deren Ziel und nächste Wirkung die Selbsterhaltung des Organismus ist, anderseits aber durch irgend eine Besonderheit seiner Organisation die Wirkung dieser Fähigkeiten, eben seinen Lebensprozeß mit Notwendigkeit selbst aufhebt, daß er sich also sozusagen seinen eigenen

[1] Herbert Doms a. a. O. 255.

Feind, der ihn fällen wird, selbst erzeugen muß, daß wir in ein und demselben Individuum zwei einander ausschließende Prinzipien des Geschehens nebeneinander wirksam finden, darin beruht die ungeheure gedankliche Schwierigkeit des endlichen Lebensprozesses."

Die Überzeugung, daß es eigentlich nicht so mit dem Sterben zu sein brauchte, macht es verständlich, warum manche sich nicht mit der Tatsache als etwas Unerbittlichem oder Unveränderlichem abfinden wollen. Sie hoffen im Grunde immer noch, den Tod als notwendiges natürliches Ende zu beseitigen, den Tod aus der Welt zu schaffen, allerdings nicht die Sterblichkeit als solche. Sie nehmen den Kampf gegen den Tod mutig auf. Wenn es nur glückt, das Altern zu verhindern, dann ist der Tod in seiner Wurzel getroffen. Man führt auch manches an, was für einen solchen unmittelbaren Kampf gegen das Altern zu sprechen scheint. Zunächst zeigen sich einmal große Unterschiede in der natürlichen Lebensdauer, was beweist, daß der Verlauf des Alterns etwas Veränderliches und deshalb auch Beeinflußbares ist. Wir finden in der Natur Lebewesen, die zwei, drei und mehr Jahrhunderte lang leben neben solchen, bei denen das Leben in ein paar Tagen oder Wochen abläuft. Die Wale leben nach allgemeiner Ansicht mehrere Jahrhunderte, der Elefant 150 bis 200 Jahre, das Pferd im besten Fall 40—50 Jahre, der Löwe etwa 35, das Rind und der Hund 25—30, die Katze bis zu 20 Jahren. Ja, die Lebensdauer macht fast den Eindruck von etwas Zufälligem. Man findet nämlich keinen gesetzmäßigen, d. h. keinen allgemein gültigen Zusammenhang etwa zwischen der Organisationshöhe und der Dauer, oder zwischen der Lebhaftigkeit der Lebenstätigkeiten und einer bestimmten Dauer. Denn, wenn man sagt, je größer die Tiere oder je höher ihre Organisation, desto älter werden sie, weist man sofort auf die relativ kleinen und niedrig organisierten Fische hin, von denen der Karpfen 150, der Hecht sogar in einem Einzelfall 267 (?) Jahre lebte. Sagt man, daß ein träges Leben manche Schildkröten 150 Jahre leben läßt, so weist man auf die sehr lebhaften Vögel hin, von denen in der Gefangenschaft in Schönbrunn bei Wien ein Steinadler 104, ein weißköpfiger Geier 118 Jahre lang gehalten wurde[1].

Die Lebensdauer ist aber nicht nur etwas Veränderliches, sondern sie ist tatsächlich beeinflußbar. Das Altern wird durch eigene Einrichtungen der Natur hinausgeschoben, es kann auch künstlich verzögert werden, ja, was uns einigermaßen Hoffnungen machen soll, wir kennen Vorgänge, die das Altern schlechthin „rückgängig" machen, die Verjüngungen nämlich, natürliche und durch menschliche Kunst herbeigeführte. Bei den Verjüngungen, als einem geraden Gegenspiel des Alterns, setzen in der Tat alle theoretischen und praktischen Versuche ein, das Problem des Alterstodes zu lösen, allerdings in sehr verschiedener Weise.

Die praktischen Verjüngungsversuche, wie sie in der neueren Zeit angestellt wurden und insbesondere bei der großen Menge so gewaltiges Aufsehen machten, wurden wohl durch unsere Erkenntnis des Einflusses der Drüsen mit innerer Sekretion (endokrine Drüsen) auf unsern Lebensablauf angeregt. Drüsen

[1] Schleip a. a. O. 211 f.

mit innerer Sekretion sind solche Ausscheidungsorgane, deren Sekrete in den allgemeinen Blutkreislauf gelangen, sei es unmittelbar ins Blut oder mittelbar auf dem Umweg über die Lymph- oder Körpersaftgefäße. Sie werden also dem Gesamtkörper und dem Gesamtlebensbetrieb zur Verfügung gestellt im Gegensatze zu den Drüsen mit äußerer Sekretion, bei denen die Ausscheidungsstoffe mehr einer bestimmten Teilleistung dienen und ins äußere Medium, wozu ja auch der Magen und der Darm gehören, ergossen werden; Verdauungs-, Fett-, Speichel- und Schweißdrüsen gehören hierher. Die von den Drüsen mit innerer Sekretion gebildeten wirksamen Stoffe nennt man Hormone, d. h. Reizstoffe, Reizvermittler, Reizboten oder etwas poetisch „Harmonisierungsstoffe". Uns geht hier nur der Einfluß an, den das geordnete oder ungeordnete Zusammenwirken dieser Drüsen auf die Aufeinanderfolge der Altersstufen und ihre Dauer ausübt. Beim geordneten Zusammenwirken folgt, mit einigen durch äußere Verhältnisse (z. B. Klima) oder erblich niedergelegte Konstitutionsbedingungen verursachten Schwankungen, auf 12—15 Jahre eigentlichen Kindheitsalters (ohne Betätigung der Keimdrüsen!) durch eine bestimmte Reihe von Jahren hindurch das Reifealter, dem dann die Stufe des fertigen ausgewachsenen Menschen folgt. Sie wird mit 50—65 Jahren allmählich durch das Greisenalter abgelöst, das den Zerfall bringt. Bei Störungen durch den Ausfall der einen oder andern Drüse oder durch einseitig starke Ausbildung einzelner Drüsen werden, wie man wohl sagen kann, die Altersstufen manchmal förmlich ineinandergeschoben oder auffallend auseinandergezogen. Besondere Bedeutung hat für uns der Einfluß der Keimdrüsen auf die übrigen endokrinen Drüsen und umgekehrt der Einfluß der andern auf die Ausbildung und Funktion der Keimdrüsen. Wir können auf Einzelheiten nicht eingehen; es genügt für unsere Zwecke, einige solcher Fälle von Harmoniestörungen anzuführen. Es ist beobachtet worden, daß sechsjährige Knaben geschlechtsreif waren und das bei ihnen widerwärtig wirkende äußere Gehaben eines mehr oder weniger erwachsenen Mannes neben rein kindlichen Zügen an sich trugen. Bei einem Mädchen sollen die ersten eindeutigen physiologischen Vorgänge der Reife im 18. Monat, bei einem Knaben mit drei Jahren eingetreten sein[1]. Wir kennen aber auch „Kinder" von 40 und mehr Jahren.

Zu diesen Beobachtungen von natürlichen Tatsachen kommen die Ergebnisse der absichtlichen Eingabe solcher Sekrete bzw. der Einpflanzung von Drüsen oder Drüsenteilen, um die gestörte Harmonie herzustellen oder bestimmte Altersstufen zu verlängern oder sie gar zu wiederholen. Das geordnete Zusammenspiel der endokrinen Drüsen verlangt auch eine bestimmte zeitliche Aufeinanderfolge ihrer Betätigung. Man spricht deshalb von einer „Kindheits"- oder gar „Unschuldsdrüse" (das ist die im Gehirn gelegene Zirbeldrüse), von einer „Pubertätsdrüse" usw. Mit dieser Pubertätsdrüse hat bekanntlich Prof. Steinach[2] zuerst Versuche in größerem Maßstabe angestellt, um bei bereits eingetretener Greisenhaftigkeit noch einmal den dem Reifealter so eigentümlichen Hochstand des Lebens und das damit verbundene Hochgefühl körperlicher und geistiger Leistungsfähigkeit hervorzurufen. Die Pu-

[1] Diese zwei Beispiele aus Dr. Aug. Schlatterer, Jahrbuch der angew. Naturwissenschaften. Natur, Technik, Mensch. 35. Jahrg. (1929) 162.

[2] Verjüngung durch experimentelle Neubelebung der alternden Pubertätsdrüse (1920).

bertätsdrüse ist nach Steinach ein Gewebe, das in den Keimdrüsen zwischen den eigentlichen Keimgeweben, aus denen sich die Eizellen bzw. die Samenzellen bilden, liegt (interstitielles Gewebe), und das ein, allerdings noch nicht rein dargestelltes Hormon ins Blut ausscheidet[1]. Die Versuche der Verjüngung wurden zuerst bei männlichen Ratten gemacht, später aber auch auf senile Männer ausgedehnt. Steinach ging davon aus, daß die Zellen der Zwischensubstanz, also der Pubertätsdrüse, zur Vermehrung gebracht werden können, wenn man die bei greisenhaften Tieren ohnedies bereits stark geschwächte eigentliche Keimdrüse vollends zur Entartung bringt. Das kann man dadurch herbeiführen, daß man die den Samen ausführenden Kanäle (vasa deferentia) gleich beim Austritt aus der Keimdrüse unterbindet. Gleichzeitig mit der nun einsetzenden völligen Schrumpfung der eigentlichen Keimgewebe beginnt eine Wucherung der Pubertätsdrüse und mit ihr die Verjüngung des greisenhaften Männchens. Steinach[2] beschreibt diese Verjüngung in folgender Weise: „Bei so operierten Tieren stellen sich, wenn keine Krankheiten hinzutreten, nach einigen Wochen überraschende Resultate ein: Die Tiere werden munterer, freßlustig — sie nehmen an Gewicht zu. Die Haltung wird besser. In den nackten Hautpartien entstehen Inseln mit junger Haaraussaat, welche nach weiteren Wochen zu schönem, glänzendem Haarersatz auswächst.... Auch psychisch verrät sich die Wirkung. Die Tiere werden wieder aufmerksam bei Störungen, sie werden reinlicher (putzen sich mehr), sie werden mutiger und aggressiver beim Einsetzen eines fremden Männchens in den Käfig. War vor der Operation die Potenz nicht zur Gänze erloschen, so entwickelt sich etwa vier Wochen nachher eine enorm gesteigerte Libido und Potenz.... Kurz, die Tiere sind kaum zu erkennen, sie machen einen frischen, einen jugendlichen Eindruck." Als später die Versuche auch auf den Menschen ausgedehnt wurden, ergaben sich nach seinen Angaben ähnliche Ergebnisse von Verjüngung, die von den so Behandelten — manche wußten gar nicht, daß sie auf diese Weise „operiert" worden waren — in begeisterten Worten beschrieben wurden.

Das Bekanntwerden dieser Ergebnisse war eine richtige Sensation. „Schach dem Tod", lautete der Titel eines Romans einer illustrierten Zeitschrift, in dem ein Blutserum beschrieben wird, das den Zerfall des Körpers unmöglich macht und das Leben verewigt. Darauf geben nun allerdings in der Wirklichkeit diese und ähnliche Versuche keine Hoffnung, und auch Steinach selbst hat dergleichen wahrlich nicht in Aussicht gestellt. „Ausgehend von meinen Versuchsreihen über die Wirkung der Pubertätsdrüsen, habe ich mir die Frage vorgelegt, ob der Prozeß des Alterns ein Zustand sei, dem man wie einer Krankheit wehrlos gegenübersteht, oder ob die Seneszenz innerhalb bescheidener Grenzen beeinflußt werden kann. Meine Versuche haben in letzterem Sinn entschieden. Damit ist die Aufgabe des Physiologen im Hauptpunkt erledigt."[3] Die Beeinflussung des greisenhaften Menschen, die ganze Ver-

---

[1] Hervorragende Kenner betrachten die Zwischenzellen nur als nahrungbereitende Zellen und schreiben die innensekretorische Tätigkeit ausschließlich den eigentlichen Keimdrüsen zu. Vgl. H. Stieve in „Ergebnisse der Anatomie und Entwicklungsgeschichte" Band 23 (1921) 206 ff.

[2] Steinach, Verjüngung der experim. Neubelebung usw. 62. [3] Ebd. 53.

jüngung, besteht darin, den noch vorhandenen Rest an Lebensfähigkeit herauszuholen. Denn um einen Rest handelt es sich, wie Steinach klar genug zu verstehen gibt. „Das Experiment hat auch Folgendes gelehrt: je früher oder je vereinzelter die Symptome des Alterns einsetzen, desto zwingender führt der leichte Eingriff zum Erfolg, desto dauerhafter ist die Wirkung; je allgemeiner oder je vorgeschrittener hingegen der Verfall, desto größer, desto unüberwindlicher wird der Widerstand, dem die Beeinflussung begegnet. Dies hat sich auch bei Operationen am Menschen erwiesen." Es handelt sich also jeweils um jenen Betrag an Lebensfähigkeit, der noch übrig ist. Eine Art, diesen Rest herauszuholen, ist die Steinachsche Methode, bei der die Lebensfähigkeit in einseitiger und unnatürlicher geschlechtlicher Erregung und dem damit verbundenen eigentümlichen Lebensgefühl verbraucht wird. Sie ist aber nicht die einzige Art der „Verjüngung", und sie kann einfachhin als unmoralisch bezeichnet werden, da bei ihr bewußter Weise Unfruchtbarmachung mit äußerst heftigem Drang nach geschlechtlicher Betätigung verknüpft wird. Sie erfordert ja nach Steinachs Angaben die Zerstörung des eigentlichen Keimgewebes, und das andere steht in den Briefen der „Operierten" zu lesen. Jede auf Herstellung oder Steigerung der natürlichen Lebensbedingungen beruhende Kur kann „Verjüngung" erreichen, allerdings ohne enorme Steigerung der Sexualität. Briefe, wie sie Steinach aus dem Kreis der Operierten über „Neugeburt" mitteilt, kann man wörtlich auch lesen von solchen, die eine Vitaminkur oder eine Lahmannsche Salzkur machten oder auch nur „fletcherten". Auf keinen Fall aber haben diese und ähnliche Versuche die Bedeutung, den Tod abzuschaffen oder das Leben in nennenswerter Weise zu verlängern; die Erregung soll im Gegenteil schnell abklingen.

Man wird nun noch fragen, ob denn solche Versuche nicht am nämlichen Individuum nach jeder neuen Greisenhaftigkeit wiederholt werden können, so ähnlich wie man bei der künstlichen Züchtung von lebenden Gewebestücken durch fortgesetzte Erneuerung der Nährflüssigkeit das Leben ins Unbestimmte verlängern kann. Aber jene Gewebestücke leben in Wirklichkeit nicht; es handelt sich da nur um organisiertes stoffliches Geschehen. Zeigt sich einmal ein Gewebestück wirklich belebt, so muß es sich, um das Leben überhaupt fortführen zu können, zu einem Individuum entwickeln und sterben wie jedes andere auch. Daß aber jemals eine Wiederholung des Eingriffs bei einem Greise vorgenommen worden wäre, ist unbekannt und nach der Methode Steinachs ja auch nicht möglich.

Es bleibt also bei der Tatsache, daß das organische Leben, wie es uns in der Natur entgegentritt, in einem doppelten Sinn sterblich ist: es ist zerstörbar, und es ist gesetzmäßig in seiner Dauer abgemessen. Das Leben ist ein unaufhaltsam und einsinnig fortschreitender Vorgang zum Ende hin. Unaufhaltsam ist der Vorgang: Natur und Kunst können ihn verzögern, aber nicht zum Stehen bringen; einsinnig schreitet er fort, immer im Sinn einer Abnahme der Lebensfähigkeit und der Dauerfähigkeit. Ein solcher Vorgang führt in einem Wesen von nicht unendlichem Vorrat an Lebenskraft unfehlbar zu einem Abschluß, den wir Tod nennen. Die Versuche, daran etwas zu ändern, sind gescheitert, und wir werden uns nur noch mit jenen Theorien zu beschäftigen haben, die der Tatsache des Sterbenmüssens Rechnung tragen.

II. Begründung der Tatsachen.

Die Frage nach der Begründung des natürlichen Todes kann in einem weiteren und in einem engeren Sinn gestellt werden. Es kann eine wirklich allgemeine und letzte Begründung entweder aller in dem Begriff Tod enthaltenen Bestandteile oder nur gewisser Teilprobleme gesucht werden; im zweiten Fall würde man also einiges als nicht weiter auflösbare in sich begründete Gegebenheit hinnehmen. Eine allgemeine letzte Begründung hätte zu untersuchen, wie das Leben, dessen Begriff in sich keinerlei Begrenzung besagt, weder seinem Inhalt noch seiner Dauer nach, überhaupt eingeschränkt werden kann. Das Leben Gottes ist ja unter beiden Rücksichten ohne jede Beschränktheit und Beschränkbarkeit. Wie kommt es, daß auf Erden das Leben nur ein Mensch ist, oder ein Pferd, ein Wurm? Und wie wird das Leben sterblich, d. h. zerstörbar, sofern es mit der Materie verbunden ist? Wie kommt es endlich, daß dieses Leben tatsächlich nach gewisser Zeit erlischt? Die christliche Theologie kennt ein zerstörbares, also sterbliches Leben ohne tatsächliches Eintreten des Todes als Gnadengeschenk Gottes, das den Stammeltern verliehen war. Der Unterschied der Begriffe „Sterblichkeit" und „Zeitlichkeit" ist aber auch die Grundvoraussetzung der Todestheorien, von denen wir handeln. Alles andere, was wir noch über die Beschränkung, über die Endlichkeit des Lebens sagten, setzt die Biologie als gegeben einfach voraus.

Um das, was jemand über die zeitliche Beschränkung des Lebens sagt, in einem zulässigen Sinn eine Theorie oder eine Begründung des Todes nennen zu können, muß zur Beschreibung des Vorganges die Angabe irgend einer Ursache kommen, die den Tatbestand zur Wirkung hat. Es ist deshalb zweifelhaft, ob manche oft angeführte und zeitweilig viel beachtete Erklärungen des physiologischen Todes überhaupt Theorien zu nennen sind. Die Autoren begnügen sich nämlich mit der Feststellung, daß die ungünstigen Altersveränderungen oder die Erscheinungen der Greisenhaftigkeit sich in stofflich nachweisbaren Veränderungen entweder dem bloßen Auge oder dem Mikroskop kund tun, und fügen dann als Ursache für das notwendig eintretende Ende nur noch hinzu, daß wir es eben mit einem endlichen Stoffsystem zu tun haben, das solche Störungen nicht unbestimmt lang ertragen kann.

Herbert Doms führt einige Vertreter solcher Anschauungen an[1]. Eine erste Gruppe (Bütschli, Bühler, Loeb) versucht, den Tod rein chemisch-physikalisch zu erfassen. Sie betrachtet den Organismus als ein chemisches Uhrwerk, das durch die Befruchtung aufgezogen wird und dann in bestimmter Zeit abläuft. Bütschli z. B. meint, jeder Metazoenorganismus enthalte eine bestimmte Menge einer fermentartigen Substanz, die im Laufe des Lebens allmählich verbraucht wird, aber nicht wiederhergestellt werden kann. Wiederherstellbar sei sie nur bei den Einzelligen und den Keimzellen der Mehrzelligen.

Andere suchen die Begründung des Todes in der Beschränktheit bestimmter Lebensleistungen, wie der Wachstums- oder Ernährungsfähigkeit. Diese offenbart sich in einer steigenden Unfähigkeit, die organischen Nährstoffe passend

[1] Herbert Doms a. a. O. 266 ff.

zu zerlegen und ihre Energie für den Lebensbetrieb frei zu machen. Und diese steigende Unfähigkeit des Protoplasmas kommt selbst wieder daher, daß jede Einzelhandlung des Protoplasmas dieses selbst schwächt. „Meine Versuchsergebnisse würden also annähernd der Vorstellung entsprechen, daß die lebende Substanz nur eine begrenzte Zahl solcher Atomverschiebungen oder Lebensaktionen [an sich] erleiden kann, worauf ihre Erschöpfung und ihr Zusammenbruch besiegelt ist."

Wieder andere glauben, den Grund, warum das Leben einmal aufhören müsse, darin zu finden, daß durch das Leben Strukturen ausgebildet werden, wie Muskeln, Knochensubstanz, Knorpelsubstanz, Sekretkörner usw., die ihrem Zweck entsprechend dauerhaft, also chemisch stabil und träge sind. Dadurch werden sie für den Stoffwechsel, der Beweglichkeit verlangt, immer mehr zum Hindernis, bis der Stoffwechsel schließlich aufhört. „Es ist also ein notwendiger Zirkel; der Metabolismus (Stoffwechsel) in einer bestimmten Intensität ist für den Organismus notwendig. Der Metabolismus erzeugt notwendig Struktur, und die Struktur hemmt, je mehr sie zunimmt, den Metabolismus bis zu einem ... den Stillstand des Lebens bedingenden Grad."

Pütter und Lipschütz sprechen von einer Art Selbstvergiftung des Organismus, die dadurch eintritt, daß die Körperflüssigkeit, wohin die schädlichen Stoffwechselprodukte ausgeschieden werden, nur ein bestimmtes Fassungsvermögen hat; ist dieses Vermögen gesättigt, dann bleiben die „Gifte" im Organismus und töten ihn.

Alle diese Erklärungen, die man in verschiedenen Formen überall zu lesen bekommt, lösen die Frage, warum jeder Organismus sterben muß, in keiner Weise. Der Grund ist einleuchtend. Der Tod ist das Ende eines lebenden Wesens, nicht der Abschluß irgend eines rein chemisch-physikalischen Vorgangs. Es ist ja selbstverständlich, daß eine Uhr, die durch das Aufziehen eine ganz bestimmte Menge von Spannkraft bekommen hat, mit der sich das Uhrwerk bewegt, nach einer bestimmten Zeit keine Spannkraft mehr besitzt. Es ist ebenso gewiß, daß eine ganz bestimmt abgemessene Menge von Lebensreizstoffen das Lebensgetriebe nur eine Zeit lang im Gang halten kann, und ebenso, daß eine Anreicherung an schädlichen Stoffen den geordneten Ablauf der lebenswichtigen Vorgänge stört und unmöglich macht. Aber all das gilt eben auch nur für rein chemisch-physikalische Stoffgebilde; der lebende Körper ist etwas anderes. Er hat, einmal bildlich als Uhrwerk betrachtet, die Fähigkeit, die Uhr selbsttätig aufzuziehen, wenn sie stillstehen will; er hat ferner die Fähigkeit, die schädlichen Stoffwechselprodukte aus dem Körper zu entfernen, so daß eine Anreicherung nicht eintreten kann, usw.

Die Frage ist also, warum der Organismus diese Fähigkeiten, ohne die er keinen Tag leben könnte, nicht ohne Ende ausübt, selbst wenn er sie manchmal jahrhundertelang ausgeübt hat. Der Tod ist also nicht erklärt, d. h. wir wissen noch nicht, warum er da ist, da die genannten Forscher keine Antwort auf die Frage geben, wie ein Wesen, das augenscheinlich die Fähigkeit in sich hat, den Stoff zu beherrschen, schädliche Eingriffe zu verhindern oder wieder gut zu machen, das nur eine bestimmte Zeit hindurch auch wirklich leisten kann.

Es gibt aber auch Theorien, die der eigentlichen Frage näher kommen. Um die folgende Darstellung zu verstehen und eine gerechte Beurteilung zu ermöglichen, müssen wir die wissenschaftlich-philosophische Einstellung jener Theoretiker kennen. Im tiefsten Grund gehen sie alle von der Überzeugung aus — wenn sie auch selten klar ausgesprochen wird —, daß im Begriff des Lebens, als der Fähigkeit sich selbst zu behaupten, ein Aufhörenmüssen in keiner Weise als Bestandteil des Begriffs enthalten ist. Das Leben besagt eine reine Vollkommenheit, der keine Einschränkung kraft des Begriffes selbst beigemischt ist. Wenn die Einschränkung also doch da ist, wie wir nicht mehr zweifeln, muß sie in die lebenden Wesen hineingebracht worden sein. Dieses Wort „hineingebracht" kann nun in einem rein philosophischen Sinn und in einem geschichtlichen Sinn verstanden werden. Im rein philosophischen Sinn ergäbe sich die Frage: Wie muß man ein Wesen, das zwar wirklich lebt, aber in zeitlich beschränkter Weise, innerlich beschaffen denken, um sein Sterbenmüssen zu verstehen? Im wörtlichen, geschichtlichen Sinn wäre zu fragen: Wie sind lebende Wesen, die tatsächlich unsterblich waren, im Verlauf der Zeit, also geschichtlich, sterblich geworden? In diesem zweiten Sinn fassen die Theorien die Sache auf, die jetzt noch zu besprechen sind. Sie wollen in der Tat beweisen, daß die „Natur" den Tod eingeführt hat, daß er ursprünglich nicht mit dem Leben verknüpft war. Man kann sich fragen, wie man denn zu einer solchen Auffassung überhaupt gelangen kann; denn was so allgemein und ausnahmslos mit unserem Leben verbunden ist, was so zu seinem Wesen zu gehören scheint wie der Tod, als etwas nachträglich Dazugekommenes aufzufassen, widerstrebt uns von vornherein. Man fragt sich auch unwillkürlich, wozu wohl die Natur so etwas getan hat, und ob denn mit dem naturnotwendigen Sterben irgend ein Zweck erreicht werden soll, der das Unbehagliche des Sterbenmüssens aufwiegt, ja mehr als aufwiegt.

Diese Fragestellung wird verständlicher, wenn man bedenkt, daß jene Theoretiker alle auf dem Standpunkt der sog. allgemeinen „Entwicklungslehre" stehen. Die Worte „Entwicklung" und „Entwicklungslehre" haben auch heute noch in manchen Kreisen neben der Bedeutung einer wissenschaftlichen Theorie über den Ursprung und den Werdegang der Organismen die eines Erkenntnisschemas, die sie in der materialistischen Zeit bekommen haben. Das will heißen: Finden wir in der Natur etwas vor, was wir wegen seiner verwickelten Beschaffenheit oder auch wegen seiner Unvollkommenheit oder „Unzweckmäßigkeit" nicht verstehen können, so müssen wir es auf einfachere, durchsichtigere oder zweckmäßigere Verhältnisse zurückführen, aus denen die heutigen entstanden sind. Den Vorgang, durch den die Umwandlung sich vollzog, nennt man Entwicklung, genauer dann, je nachdem man mehr darwinistisch oder lamarckistisch denkt, Überleben des Passendsten (Naturauslese) oder Anpassung. Diese einfacheren Verhältnisse können im Notfall das gerade Gegenteil von dem sein, was heute sich vorfindet. So leiten manche das Leben aus dem Nicht-leben, die Vernunft des Menschen aus der Unvernunft des Tieres ab, und in unserem Fall die Sterblichkeit aus der Unsterblichkeit.

Man glaubt aber in unserem Fall nicht ein bloßes Schema anzuwenden, sondern wirklich den Tatsachenbeweis liefern zu können. Es gibt, sagt man, heute noch lebende Wesen, das ganze Reich der Urtiere und Urpflanzen,

der Einzelligen, die „potentiell unsterblich“ sind. Der Begriff „potentiell unsterblich“ besagt Unsterblichkeit dem Vermögen, der Potenz nach. Denn schlechthin unsterblich, d. h. unfähig getötet zu werden, sind sie nicht. Sie sind zerstörbar, und wohl alle werden im Verlaufe der Zeit durch äußere Schädigungen, als Beute anderer Lebewesen oder an Krankheiten wirklich sterben. Aber es fehlt bei ihnen der gesetzmäßig zeitlich festgelegte Tod, der Tod durch Altern, kurz der Tod aus innerer Notwendigkeit.

Zu dieser ersten Annahme kommt eine zweite und eine dritte, die man ebenfalls aus der Erfahrung dartun will. Wir haben, so sagt man, eine Andeutung davon, wie bei den Vielzelligen (Metazoen), die sich aus den Einzelligen entwickelt haben, eben beim „Übergang“ zur Vielzelligkeit der Tod möglich wurde und tatsächlich eingetreten ist. Heute noch zeigen nämlich die Metazoen (Vielzeller) einen Vorgang, wo in einem und dem nämlichen Organismus sich Tod und Leben, Sterblichkeit und Unsterblichkeit nebeneinander zeigen. Das ist besonders deutlich zu sehen bei jenen Tieren, meist aus der Klasse der Insekten, bei denen die Eltern unmittelbar nach der Fortpflanzung, manchmal sogar im selben Augenblick, sterben. Hier umfaßt der Tod nicht das ganze lebende Wesen; es stirbt zwar etwas von ihm, aber etwas lebt auch in derselben Weise wie bisher weiter. Es ist also, schließt man daraus, an jedem zusammengesetzten oder mehrzelligen Organismus ein Teil sterblich, ein Teil unsterblich. Die Frage, wie der Tod entstanden ist, lautet also jetzt viel einfacher so: Wie kamen die unsterblichen Einzelligen dazu, im Augenblick des Übergangs zur Vielzelligkeit das Leben nicht mehr in dem ganzen Körper weiterzuführen, sondern es einem Teil, nämlich den Fortpflanzungszellen, den Keimzellen, zu übergeben? Bei dem äußerst rätselhaften „Übergang“ von der Einzelligkeit zur Vielzelligkeit trat eine Aufteilung der Sterblichkeit und der Unsterblichkeit auf je ein Stück in jedem lebenden Ding ein. Das größte Stück, das Soma (Körper), das die Menschen gewöhnlich schlechthin das lebende Individuum nennen, wird sterblich; ein kleinster Teil, die Keimzellen, bleibt unsterblich. [Soma ist also z. B. der ganze Hund, abgesehen von seinen Keimzellen.] Zu dieser zweiten Voraussetzung der Theorie fügt man als dritte die Annahme, daß der Gegensatz zwischen Soma und Keimzelle sich in jenem geschichtlichen Augenblick herausgebildet hat, als die Einzelligen vielzellig wurden und gleichzeitig damit die Fortpflanzung nur noch einem Teil des Körpers als Funktion übertrugen. Nach Weismann kann man buchstäblich sagen, daß sie die Funktion, die Eigenschaft des Sterbens und die des Nichtsterbens auf je ein Stück des Körpers verteilten; denn nach Weismann ist der Tod eine Eigenschaft wie jede andere.

Die eben geschilderten Auffassungen und die gebräuchlichen Ausdrücke gehen im Wesentlichen auf August Weismann zurück, der im Jahre 1882 in einem Vortrag „Über die Dauer des Lebens“ diese Fragen im Geiste der Entwicklungslehre behandelte. Seine Anschauungen wurden zwar von Anfang an bekämpft, so von Goette und E. v. Hartmann; aber sie haben, dem materialistischen Zeitgeist entsprechend, 30—40 Jahre lang im allgemeinen als Grundlage für die Spekulation über das Wesen und die Entstehung des Todes gedient. Jetzt rückt man von ihnen ab, und das mit gutem Grund; denn alle drei Grundvoraussetzungen sind falsch in jenem Sinn, in dem sie zur Lösung des

Todesproblems verwendet werden. Sie haben alle einen wahren Kern und auch einen tieferen philosophischen Sinn, den wir bei den einzelnen Teilfragen jeweils angeben werden.

Was ist also zunächst zur „Unsterblichkeit der Einzelligen" zu sagen? Weismann hat hier einen geschickten Ausdruck geschaffen, der eine offenbare Wahrheit auszudrücken scheint. Wo keine Leiche, so sagt er, da ist kein Tod. Nun zeigt sich bei der Teilung, bei der Fortpflanzung der Einzelligen, wo anscheinend das sich teilende Individuum aufgelöst wird, niemals eine Leiche, also auch kein Tod.

Geben wir das einmal alles für einen Augenblick zu, so folgt, daß bei der Teilung, die hier mit der Fortpflanzung zusammenfällt, der sich teilende Organismus nicht stirbt. Damit ist für die Unsterblichkeit der Einzelligen noch nichts bewiesen; die wäre dann dargetan, wenn niemals eine Leiche aufträte, die durch Altern, aus innerer Notwendigkeit, entstanden wäre. Wo ist auch nur der Versuch gemacht worden, so etwas zu beweisen? Ja nicht einmal die Frage wird gestellt. Aber die Einzelligen sterben in der Tat alle miteinander bei jener Teilungsart, die Weismann hier im Auge hat. Denn Tod ist die Auflösung eines Individuums. Diese Teilung ist nun die Auflösung eines lebenden Individuums in zwei Individuen. Das bedeutet also den Tod des Elternindividuums und die Neuentstehung zweier Tochterindividuen. Die Teilung besteht doch nicht darin, daß ein einzelliges Wesen irgendwie in zwei Stücke zerfällt; was nach der Teilung da ist, sind keine halben Dinge, sondern wieder Einzellige von genau der nämlichen Gesamtvollkommenheit wie das alte. Das ist denkunmöglich, wenn nicht vor der Teilung aus dem Material des Elternwesens eine Verdoppelung, eine Vereinigung in zwei neue Ganzheiten (Individuen) stattfand, die dann durch die Teilung nur voneinander getrennt wurden.

Auch Weismann selbst hat wohl begriffen, daß dieser Schluß zwingend ist für jeden, der das Leben an die Individuen gebunden glaubt; denn die vergehen und entstehen beim Teilungsvorgang ganz gewiß. Aber, so meint er, diese Auffassung ist eben falsch. Hören wir, was E. v. Hartmann darüber sagt: „Weismann hat die Behauptung aufgestellt, daß die einzelligen Organismen unsterblich seien, und daß der spontane [der von selbst eintretende] Tod erst mit der Mehrzelligkeit in die Welt gekommen sei. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß das Individuum keine Realität, sondern ein bloßer Begriff sei, und daß es bloße Wortspielerei sei, den Untergang einer Mutterzelle als Individuum, bei ihrer Teilung in zwei Tochterzellen, als den Tod der Mutterzelle zu behandeln. Ihm gilt nur das Plasma, die lebende Substanz als das Wirkliche, und diese ist ja allerdings bei den Einzelligen dem spontanen Tode entrückt. Aber Weismann verkennt, daß das Plasma nirgends wirklich existiert als in Individuen, daß die lebende Substanz, abgesehen von ihrer Individualisierung in Zellen und Zellkomplexen, eine ebenso unwirkliche Abstraktion ist wie der Begriff Individuum, abgesehen von seinem Plasma. Wirklich ist nur das konkrete Individuum als dieses Einzelne, als individualisiertes Plasma; denn lebende Substanz ohne Individualisierung würde eben damit zugleich aufhören, lebende Substanz zu sein, und wäre bloß noch ein

Gemenge chemischer Substanzen. Der Tod tritt ein, wenn dieses wirkliche Individuum als soches zu existieren aufhört, zu leben, also nicht nur, wenn sein Plasma aufhört zu leben oder lebensfähig zu sein, sondern auch, wenn diese Individualität aufhört, da zu sein. Der Geburtsakt der beiden Tochterindividuen ist wirklich zugleich der Todesakt des Mutterindividuums." [1]

Auch Schleip, der die Unsterblichkeit im Sinne Weismanns annimmt, gibt zu, daß die Individuen als Individuen bei jener Teilungsart, von der wir hier sprechen, aufhören zu sein. „Man kann nicht leugnen, daß dabei etwas eintritt, was mit dem Tode eines Menschen eine gewisse Ähnlichkeit besitzt; denn wie der Mensch mit dem Tode aufhört, als Individuum weiter zu bestehen, weil er allmählich zerfallen wird, so hört auch eine Amöbe mit ihrer Teilung auf, als Individuum fortzudauern. Wenn man daraus aber schließen wollte, daß die Einzelligen bei ihrer Teilung sterben, so würde man sich auf einen ganz subjektiven Standpunkt stellen. Für uns ist allerdings das Bewußtsein der selbständigen Individualität ein wesentlicher Teil unseres Daseins, und von diesem Standpunkt aus sehen wir in dem Tod vor allem das Ende des subjektiv empfundenen Ichs. Wir haben aber kein Recht, vorauszusetzen, daß die Amöben dieselben Gefühle besitzen." [2] Gefühle spielen hier keine Rolle, sondern die zugegebene Tatsache, daß der Tod des Menschen im Aufhören seines individuellen lebenden Körpers besteht; die Amöben sterben deshalb, weil auch sie als Individuen aufhören, ebenso wie der Mensch.

Da man nun, wenn von Unsterblichkeit die Rede ist, an die individuelle, „persönliche" Unsterblichkeit denkt, so mußte das Schlagwort von der Unsterblichkeit der Einzelligen die Leute in die Irre führen. Sie glaubten, es sei wissenschaftlich bewiesen oder doch im Namen der Entwicklungstheorie anzunehmen, daß die „Amöben" individuell („persönlich") unsterblich seien, und daß der individuelle Tod in die Welt eingeführt worden sei „beim Übergang zur Vielzelligkeit". Der Sinn ist aber nach der klar ausgesprochenen Meinung des Schöpfers dieses unglücklichen Schlagwortes nur der: die lebende Substanz, das Plasma des Elternorganismus wird bei der Teilung ohne jeden Rest, d. h. ohne eine Leiche zu hinterlassen, sofort von neuen Lebewesen wiederum verwertet. In diesem Sinne ist, wie E. v. Hartmann in der soeben angeführten Stelle sagt, das Plasma oder der „lebende" Stoff allerdings dem Tod entrückt, da er sofort wieder belebt wird in den Tochterzellen. Unsterblichkeit ist also hier gleich sofortiger Verwertung des Stoffes eines sterbenden Individuums durch ein anderes lebendes Wesen. Wir kennen aber noch andere Teilungsarten bei den Einzelligen. Zunächst einmal solche, wo auch die Leiche nicht fehlt. So zerfallen durch Teilung in dem Entwicklungszyklus der sog. Gregarinen die Individuen jeweils in eine ganze Anzahl neuer Tochterindividuen, aber stets bleibt ein Rest, der sog. „Restkörper", die Leiche, zurück. Bei einer andern Teilungsart bildet sich eine im Verhältnis zum ganzen Organismus kleine Knospe aus, die abgetrennt wird. Hier, so sagt Schleip, wird wohl niemand annehmen, daß das Muttertier individuell aufhört zu sein, also stirbt. Das braucht man hier in der Tat nicht anzunehmen. Wir können hier das größere Stück als den verbleibenden Mutterorganismus

[1] E. v. Hartmann, Das Problem des Lebens 295.
[2] Kultur der Gegenwart. Allg. Biol. usw. 198.

betrachten, und nur ein neues Individuum aus dieser Knospe entstanden denken, nicht wie bei der vorigen Teilungsart zwei gleich große. Daß das Elternindividuum bei der Vermehrung durch Sprossung nicht stirbt, bedeutet keinen Widerspruch mit der Feststellung, daß es bei der andern Vermehrungsart stirbt; das zeigt nur, daß der Tod nicht notwendig gerade mit dem Augenblick der Fortpflanzung verknüpft ist.

Aber, so wird man wohl fragen, sterben denn zuletzt auch die Lebewesen, die sich durch Sprossung fortpflanzen? Der Beweis, daß sie spontan, aus innern Gründen, sterben, kann durch den Augenschein wohl nicht erbracht werden, ebensowenig aber der, daß sie nicht so sterben. Wir müssen also vorgehen, wie man es in solchen Fragen immer tut, nämlich das Dunkle durch das Klare verständlich machen, falls kein grundlegender Unterschied eine gleiche Lösung unmöglich macht. Das Klare ist in unserem Fall das, was wir von den höheren Organismen wissen, die unserer Beobachtung leichter zugänglich sind als die Einzelligen. Ein grundlegender Unterschied wäre in der Frage des Todes zwischen Einzelligen und Mehrzelligen dann vorhanden, wenn etwas in dem innersten Wesen der Natur gerade der Einzelligen den natürlichen physiologischen Tod ausschlösse. Das ist gewiß nicht der Fall. Denn sie sind zunächst einmal überhaupt sterblich, d. h. zerstörbar. Selbst der gesetzmäßige Tod kommt zum wenigsten bei allen jenen Einzelligen vor, die sich durch einfache Zellteilung fortpflanzen. Es ist also nichts in der Natur der Einzelligen zu finden, was den natürlichen Tod grundsätzlich ausschlösse. Zudem ist diese Teilungsart die gewöhnliche und kommt auch bei jenen vor, die sich gelegentlich durch Sprossung vermehren können. Die Einzelligen alle haben ferner eine Entwicklung, sie altern, und das haben wir als Anzeichen des Sterbens erkannt. Daß sie eine Entwicklung haben, zeigt ihre allmähliche Neubildung in der Mutterzelle, und besonders deutlich die Tatsache, daß sie manche Organe erst nach der Teilung oder — bei der Sprossung — nach der Trennung vom Mutterorganismus ausbilden, wie sie auch die normale Größe immer nur allmählich erlangen. Jede Entwicklung ist aber Verbrauch von Energie, die bei einem nicht unendlichen Vorrat unbedingt zum Ende führen muß. Die Einzelligen sterben also des natürlichen Todes samt und sonders, genau wie die Vielzelligen, bei denen wir auch nicht in jedem Einzelfall den Tatsachenbeweis erbringen können.

Die „Unsterblichkeit der Keimzellen“ in den mehrzelligen höheren Organismen im Gegensatz zur Sterblichkeit des Somas, in dem sie sich befinden, existiert ebensowenig wie die der Einzelligen. Wir wollen den Beweis dafür in zwei Stufen erbringen. Zunächst untersuchen wir, ob die grundsätzliche Trennung zwischen Soma und Keimzellen im allgemeinen vorhanden ist, und dann, ob insbesondere Sterblichkeit und Unsterblichkeit auf sie verteilt sind. Die Keimzellen haben eine besondere Funktion, die Fortpflanzung, und zwar bei den höchsten Formen des tierischen Lebens ausschließlich, d. h. sie sind bei ihnen allein imstande, das Ganze neu zu bilden. Wir haben ferner gute Gründe, anzunehmen, daß ausschließlich in ihnen manche Anlagen enthalten sind, die nach besondern Gesetzmäßigkeiten, den sog. Mendelschen Regeln, vererbt werden. Endlich muß man voraussetzen, daß in ihnen jene

einstweilen noch verborgenen Anlagen niedergelegt sind, die im Sinne der wissenschaftlichen Abstammungslehre zur Bildung neuer Arten oder Rassen führen sollen. Das ist alles! Es beweist, daß die Keimdrüsen Organe des lebenden Wesens sind, denen wie allen andern Organen eine bestimmte Teilaufgabe zugewiesen ist. Aber sie haben nicht einmal die Fortpflanzung grundsätzlich als ausschließliche Aufgabe. Wohl kann Vererbung nach den Mendelschen Regeln nur bei geschlechtlicher Vermehrung durch Keimzellen vorkommen, das ist wenigstens die gewöhnliche Überzeugung, und nur durch Veränderungen, die in den Geschlechtszellen vor sich gehen, können neue Rassen und Arten sich bilden — wiederum nach der geläufigen Anschauung —; aber das Soma kann sich auch ohne Keimzellen bei Tieren und Pflanzen vermehren durch Sprossung, Zwiebeln, Knollen usw. Nicht nur das! Echte Keimzellen, also wirkliche Ei- und Samenzellen, können aus dem Soma erzeugt werden. Das geschieht z. B. bei allen jenen Vorgängen, wo aus einem Körperfragment, in dem die Keimorgane nicht enthalten waren, neue Individuen samt ihren Keimorganen sich entwickeln. Nach Doms[1] sind insbesondere bei einigen Würmerfamilien, den Planarien und Oligochäten, solche Fälle durch unmittelbare Beobachtung sichergestellt. Doms fügt die Bemerkung bei, daß durch diese und ähnliche Fälle, die er noch anführt, „der Gegensatz zwischen Keimzellen und Soma in den Bereich völlig ungreifbarer Theorie gerückt wird". Der ganze Organismus ist es also, der die Fortpflanzung wie jede andere Lebensfunktion besorgt, einmal mit den Keimzellen, einmal mit andern Zellen. Der völlige Gegensatz zwischen Soma (Körper, Individuum), und den Keimzellen ist nicht vorhanden. Damit fällt auch jede Grundlage für eine Verteilung der Sterblichkeit und der Unsterblichkeit auf Soma und Keimzellen. Diese Verteilung setzt nämlich begrifflich notwendig ein doppeltes, grundverschiedenes, unabhängiges Leben im Soma und den Keimzellen voraus, da ein und das nämliche Leben nicht zu gleicher Zeit sterblich und unsterblich sein kann. Es existiert nur ein Leben, das des ganzen Individuums, von dem die Keimzellen eine Teilfunktion ausüben.

Da aber heute noch in Lehrbüchern und sonst das „Dogma" von der „Unsterblichkeit der Keimzellen" sich vorfindet, wollen wir kurz zusehen, wie man überhaupt zu so etwas kommen konnte. Auch diese Anschauung geht auf Weismann zurück. Er schreibt in der Tat den Keimzellen ein eigenes Leben zu, völlig vergleichbar dem Leben jener Einzelligen, die sich durch bloße Teilung vermehren und immer nur ihresgleichen von gleicher Jugendlichkeit hervorbringen; dem Soma aber käme ein ganz anderes Leben zu, das je nach der Tier- oder Pflanzenart verschieden ist und jeweils unvermehrt mit dem Individuum zu Grunde geht. Dazu kam Weismann durch folgende Beobachtung. Wir kennen einige Fälle, wo in den ersten Lebensstadien eines Keimlings (Embryos), wenn er erst aus wenigen Zellen besteht, bereits eine Zelle vorhanden ist, die äußerlich einem Ei ähnelt, und aus der später sich die Keimzellen dieses heranwachsenden Individuums tatsächlich bilden werden. Daraus hat man schematisch folgende Formel geprägt: Das Anlagematerial, das bei der Befruchtung in einem Ei zusammenkam, zerlegt sich von Anfang an

[1] Herbert Doms a. a. O. 298.

sozusagen in einen doppelten Satz, eine doppelte Garnitur, wie ein Lieblingsausdruck lautet. Die eine Garnitur wird dazu verwendet, ein bestimmtes Soma auszubilden, z. B. einen Hund oder einen Frosch. Diese Garnitur könnte man die Froschgarnitur nennen. Die andere wird von Anfang an für die Keimzellen auf die Seite gelegt. Von diesen Keimzellen werden in der nächsten Generation wiederum, sobald sie ihre Entwicklung anfangen, genau so zwei Garnituren voneinander getrennt, von denen wiederum die eine ein Frosch wird, die andere unverändert in die Keimzellen der übernächsten Generation geht usw. Diesen zweiten Satz könnte man, da er immer nur in Keimzellen gelangt, die Keimzellengarnitur nennen. Die erste, also die Froschgarnitur, bildet demnach immer Frösche aus, die, wie die Erfahrung zeigt, sterben; sie ist also das sterbliche sog. Somaplasma. Die Garnitur, die durch einfache Teilung immer wieder in die Keimzellen geht, ist das unsterbliche Keimplasma, da es immer nur jugendliche Keimzellen bildet, die sich ins Unbestimmte durch einfache Teilung vermehren können. Die Keimzellen führen also ein völlig getrenntes Sonderleben ganz nach Art jener Einzelligen, die sich auch durch Teilung immer nur in gleich jugendliche Zellen zerlegen.

Dazu ist nun Folgendes zu bemerken: die so früh auftretende, besonders in ihren Kernverhältnissen einer Eizelle ähnlich sehende Zelle ist überhaupt nicht das Ergebnis einer einfachen Teilung oder Zerlegung des befruchteten Eis. Sonst wäre sie ja bereits eine richtige Ei- oder Keimzelle. Das ist sie aber nicht. Sie wird einmal, wenn das Individuum mehr oder weniger erwachsen sein wird, durch Teilungen Zellen bilden, die nach einer langen und gründlichen Umgestaltung erst zu Ei- bzw. Samenzellen werden. Und nicht nur die eigentlichen Geschlechtszellen gehen aus ihr hervor, sondern auch die Nähr- und Stützgewebe des ganzen Keimorgans, der ganzen Keimdrüse. Sie ist also augenscheinlich nichts anderes als die erste Anlage der gesamten Keimdrüse, ein Erzeugnis des sich entwickelnden Somas oder Individuums. Die Fälle, wo diese erste Anlage der Geschlechtsorgane so früh zu sehen ist, sind äußerst selten; gewöhnlich zeigen sich die Ausgangszellen der künftigen Keimdrüse in einem viel späteren Entwicklungsstadium des Embryos, wenn auch die andern Organanlagen sich schon deutlich voneinander abheben. Solange die Keimzellen nun im organischen Verband mit dem Organismus bleiben, haben sie überhaupt keinerlei Eigenleben, sondern sie sind ein lebender Teil des einen Individuums, genau wie die Muskeln, Knochen und Nerven. Ein Eigenleben kommt erstmals für sie in Frage, wenn sie vom organischen Verband mit dem Individuum getrennt werden, ob sie nun im Innern bleiben und dort sich entwickeln oder ganz nach außen entleert werden. Dann aber sind sie keine Einzelligen, sondern durch und durch nichts als Froscheier oder Wurmeier usw.

Daraus folgt, daß das ganze Ei mit allen seinen Anlagen, auch mit jenen, auf denen die sog. mendelnden Eigenschaften beruhen, und jenen hypothetischen latenten Rasse- und Artanlagen, zum Soma wird. Dieses Soma wird dann früher oder später sich seine Keimzellen ausbilden mit dem Material, das es selbst von seinem Ei seinerzeit mitbekommen hat; es kann also auch wieder genau dieselben Keimzellen hervorbringen mit allen Anlagen jenes Eis, aus dem das Soma selbst entstanden ist; damit ist jede Vererbung erklärbar.

Die oben gestellte Frage, wie im besondern Sterblichkeit und Unsterblichkeit auf Soma und Keimzellen verteilt sind, erledigt sich jetzt von selbst, ebenso die Verteilung beim „Übergang zur Vielzelligkeit". Die Keimzellen, z. B. beim Frosch, sind nie etwas anderes als anfangende Frösche, oder Frösche im Eizustand; sie sind also so sterblich oder unsterblich wie es der Frosch auch ist. Der stirbt, also auch die Keimzelle. Entwickeln sich aber die Keimzellen nicht zu einem Soma, also nicht zu einem Frosch, so führen sie nicht etwa ein Keimleben weiter, sondern sie gehen unfehlbar in kurzer Frist zu Grunde. Es ist nichts mit der Unsterblichkeit der Keimzellen, und es findet keine Verteilung der Sterblichkeit und Unsterblichkeit beim „Übergang der Einzelligen zur Vielzelligkeit" statt, weil nichts zu verteilen ist.

Wir haben oben gesagt, daß allen diesen Theorien etwas Wahres zu Grund liegt. Fassen wir nun zum Schluß diesen Wahrheitsgehalt zusammen. Es ist zunächst richtig, daß mit dem Begriff „Leben" ein zeitliches Ende nicht verbunden ist. Man kann also nach einer Begründung des Todes suchen. Zweitens kann man auch von einem sterblichen Leben und einem unsterblichen reden, und zwar im Zusammenhang zwischen dem Leben des Individuums und dem der Keimzellen, aber nicht in jeder der beiden Beziehungen im selben Sinne. Denn wenn auch die einzelnen Individuen alle sterben, so wird doch durch die Ausbildung von Keimzellen, d. h. durch die Fortpflanzung, immer wieder für neue Individuen gesorgt. Die Fortpflanzung bedeutet also eine ununterbrochene Weiterführung des Lebens ins Unbestimmte trotz des Sterbens der Individuen. Man kann drittens auch sagen, daß etwas unverändert von Geschlecht zu Geschlecht weiter gegeben wird, wie die Vererbung uns zeigt; aber es werden keinerlei Zellen gänzlich unverändert übertragen, sondern nur die Fähigkeit des Organismus, das nämliche wieder zu erzeugen, das er selbst mit seinem Ausgangspunkt, dem Ei, erhalten hat. Das System, das wir betrachtet haben, arbeitet mit Begriffen, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden. Es übersieht, daß der Allgemeinbegriff des Lebens nicht als solcher, sondern immer nur individualisiert in der Natur verwirklicht ist.

Aus unsern Ausführungen folgt, daß der Tod für den, der das ganze Problem des Todes in seiner zeitlichen Beschränkung enthalten glaubt, etwas Gegebenes, weiterhin nicht Auflösbares ist, eine bloße Tatsache. Der tiefere Grund, warum der Tod möglich und notwendig ist, muß in der innern Gebundenheit des organischen Lebens an den Stoff und dessen Unvollkommenheiten gesucht werden. Mit Gewißheit gefunden ist er biologisch noch nicht. Wie Leben, das in sich begrifflich keinerlei Beschränkung besagt, endlich und stoffgebunden wird, darüber haben die scholastischen Philosophen von jeher mit Vorliebe nachgedacht. Zu einer ganz übereinstimmenden Antwort sind sie nicht gekommen. Aber den Trost geben sie uns, daß wir ein Leben in uns tragen, das sich durch unmaterielles Denken und Wollen als innerlich unabhängig vom Stoffe erweist. Es wird vom Stoff beeinflußt, aber die Materie denkt nicht und entscheidet sich beim freien Wollen nicht als Mitsubjekt. Dieses unstoffliche Leben hat in sich keinen Grund zum Zerfall, und eine unausrottbare Sehnsucht unserer Natur bietet uns Gewähr, daß es auch nie zerfallen wird.

Karl Frank S. J.

Umschau

Zur Lage der protestantischen Theologie

In einer Ansprache am 8. Dezember 1929 hat Pius XI. unter anderem erklärt, daß „der Protestantismus von Verfall zu Verfall sinkt". Diese Worte haben zu einer „Kundgebung des Zentralvorstandes des Evangelischen Bundes und des Internationalen Verbandes zur Verteidigung und Förderung des Protestantismus" geführt, datiert Berlin-Lund, 4. Januar 1930. In dieser Kundgebung heißt es: „Vor allem müssen wir schärfste Verwahrung einlegen gegen das über den Protestantismus gefällte oberflächliche, unsachliche und auch im Ton verletzende päpstliche Werturteil. Es wird im deutschen Protestantismus wie im Weltprotestantismus als ehrenrühriger Angriff empfunden und bedeutet eine um so ernstere Störung des konfessionellen Friedens, als dieser Angriff von maßgebendster katholischer Seite herkommt."

Ist das päpstliche Werturteil richtig oder nicht? Der Protestantismus als religiöses System steht und fällt mit seiner Theologie. Die protestantische Theologie aber befindet sich in einer überaus schwierigen Lage. Ein Werturteil hierüber von sachkundiger protestantischer Seite finden wir im Januarheft 1930 der „Wartburg", der Berliner Monatsschrift des Evangelischen Bundes. In dem leitenden Aufsatz schildert Pastor Prof. D. W. Thimme (Iburg) den „Weg der protestantischen Theologie durch das letzte halbe Jahrhundert".

„Die gegenwärtige Lage der protestantischen Theologie in Deutschland — so beginnt Prof. Thimme — ist ohne Frage verworren und gefährlich. Man orientiert sich nur schwer und gibt sich nicht ohne Grund Sorgen und Befürchtigungen hin... Die schwierige und verwickelte Lage der heutigen evangelischen Theologie läßt sich einigermaßen erklären, wenn man den Weg nachzeichnet, der zu ihr hinführte."

Im einzelnen führt Thimme dann aus, der modernen Naturwissenschaft gegenüber „konnte das Wunder als Beweis des Glaubens füglich nicht mehr dienen". „Die meisten führenden evangelischen Theologen der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts gaben fast allzusehr eingeschüchtert der Naturwissenschaft die Natur restlos preis. Sie suchten Deckung hinter dem Schild des alten Kant." „Die Geschichtsforschung hat noch tiefer in die protestantische Theologie eingegriffen als die Naturwissenschaft ..., denn sie enthüllte, daß das altchristliche trinitarische und christologische Dogma noch nicht im Neuen Testament enthalten." „Die historische Kritik drang auch in die Bibel ein. Sie deckte hier ungezählte Irrtümer auf, wies die historische Unsicherheit mehrerer einst für grundlegend gehaltener biblischen Fakten wie der Jungfrauengeburt und der leiblichen Auferstehung Christi nach." Die Preisgabe der Trinität und der Gottheit Christi war nicht bloß bei den „Liberalen", sondern bis in die Reihen der „Altgläubigen" zu beobachten.

„Die Zersetzungsarbeit der Geschichtsforschung nahm ihren unbeirrten Fortgang ... Sah Wellhausen in Jesus den weisen und gütigen Lehrer des Gottesfriedens und der Menschlichkeit, so schilderte ihn A. Schweitzer als schwärmerischen Apokalyptiker und Verkündiger unerhört schroffer, nur im Hinblick auf das nahende Gericht sinnvoller Forderungen. Wer hatte recht? War eine Synthese dieser beiden extremen Anschauungen psychologisch möglich? Ja konnte man überhaupt von Jesu etwas Sicheres wissen? Kalthoff, A. Drews und andere traten jetzt auf und bestritten seine geschichtliche Existenz. Der Angriff wurde zwar abgeschlagen, aber es blieb eine große, von allen Theologen tief und schmerzlich empfundene Unsicherheit zurück, wie man sie etwa in dem kürzlich erschienenen Jesusbuch Bultmanns zu spüren bekommt. Angesichts der Aufgabe, festzustellen, wer Jesus war und was er wollte, mußte die Geschichtswissenschaft ihr Versagen eingestehen."

„Aber weiter. Auch die Einzigartigkeit des Christentums wurde zweifelhaft. Man erkannte immer deutlicher die Einflüsse Babels und Irans auf das Judentum und der hellenistischen Umwelt auf das Christentum ... Konnte man noch von schlechthinniger Überlegenheit des Christentums sprechen? Man sah das Christentum im Strom der religionsgeschichtlichen Entwicklung werden und sich wandeln."

„Die Theologie geriet in eine Sturm- und Drangperiode und in Wirren hinein, aus denen sie noch keinen Ausweg gefunden hat."

Schluß: „Die gegenwärtige Lage der [protestantischen] Theologie in Deutschland ist bedrängt und gefahrvoll. Wohl alle Beteiligten empfinden es stark ... Auch künftig wird von gradlinigen Fortschritten kaum die Rede sein ..., den glänzenden Kritikern scheint Selbstkritik versagt geblieben zu sein."

Ähnlich lauten die Klagen, die Pastor Matthiesen, Rektor der Diakonissenanstalt zu Flensburg, in einem Vortrag aussprach, den er auf der 20. Haupttagung der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz (20.—24. August 1929) über das Thema „Der Gerechte wird seines Glaubens leben" gehalten hat. Wir lesen in dem Bericht u.a. Folgendes[1]: „Wenn der Teufel uns [den protestantischen Theologen] ein Bein stellt, so weiß er ganz genau, daß wir viele mit in unser Verderben ziehen. Und wie ist es uns Theologen denn ergangen?

Wir haben ‚mit der theoretischen Energie, die dem Deutschen eigen ist', die Bibel so studiert und verglichen und in allen Heidentümern zu jeder Zeile so viel Seitenstücke gefunden, daß das heilige Staunen und der heilige Schrecken unserer Väter von uns gewichen ist, damit aber auch die Tiefe der Buße und der Jubel des Glaubens und der Trieb des neuen Gehorsams. Wir haben uns Luthers goldene Regel für Schriftverständnis angeeignet von dem, ‚was Christum treibt', und haben dann mit Feuer und Schwert Christum aus dem Alten Testament vertrieben (wo Luther ihn auf jedem Blatt fand), haben ihm auch das Neue Testament enge gemacht, daß er sich kaum wehren kann gegen seine eigenen Apostel, geschweige denn gegen seine klugen Jünger von heute.

Muß das denn alles sein? Gibt es in dem Regenbogenspektrum vom Unglauben zum Glauben nur sanfte Übergänge, die wir immer noch sanfter machen müssen? Gibt es keinen redlichen, groben Querstrich zwischen Welt und Kirche, zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Christus und dem Satan? Müssen wir notwendig den ersten Artikel unseres Glaubens der Physik und der Geologie opfern? Müssen wir den zweiten Artikel durch Geschichte in die Luft sprengen lassen? Müssen wir den dritten Artikel der Psychologie preisgeben oder gar ihrem jüngsten, oft recht unartigen Töchterchen, der Psychoanalyse? Müssen wir jeden luftigen Idealismus als Christentum anerkennen? Müßten wir nicht lieber, wie kürzlich der schwedische Jugendführer D. Manfred Björkquist es auf der nordischen christlichen Akademikertagung tat, der Jugend sagen, daß Christus sie von ihrem Idealismus retten wolle?

Verzeiht mir diesen Klageschrei; aber wenn man von allen Seiten die Befriedigung darüber hört, wie gut alle ‚theologischen Richtungen' in der kirchlichen Arbeit miteinander auskommen, wie schön sie sich auf Synoden und Konferenzen und am grünen Tisch des Kirchenregiments miteinander vertragen, und wie sie nun gar in der wissenschaftlichen Arbeit einmütig nach derselben ‚Wahrheit' forschen, dann kann einem wohl bange werden, ob es nicht zuletzt um das Erbe Luthers geschehen sei. Es kann einen auch nicht trösten, wenn die Theologen aller Richtungen die Losung Luthers mit Begeisterung sich zu eigen machen: ‚Der Gerechte wird seines Glaubens leben.' Der Schlüssel ist ja gut; aber wenn zuvor das Haus, zu dem der Schlüssel paßt, die Bibel, in die

[1] Luthers Kirche im Leben der Gegenwart. Die Verhandlungen der XX. Haupttagung des Lutherischen Einigungswerkes (Allgem. Evang.-Luth. Konferenz) in Hamburg und Altona, herausgegeben von Sekretär Pfarrer Johannes Ludwig in Dresden. Leipzig 1929, Verlag von Dörffling & Franke, S. 295 ff.

Luft geflogen ist, dann kann der Schlüssel auch nichts mehr nützen."

Das Werturteil, das hier von angesehenen protestantischen Theologen gefällt wird, dürfte sich im wesentlichen mit dem Werturteil des Papstes decken: von Verfall zu Verfall. Gegen die Angriffe der Naturwissenschaft und Geschichtsforschung hat die protestantische Theologie völlig versagt und die christliche Religion preisgegeben. Eine Theologie, die das Wunder, die Trinität, die Jungfrauengeburt, die Auferstehung Christi, kurz die Gottheit Christi bezweifelt oder offen bekämpft, ist alles andere, nur keine christliche Theologie mehr. Die Zentralvorstände in Berlin und Lund hätten also wohl besser getan, in ihren eigenen Reihen nach dem Rechten zu sehen, als den Papst eines ehrenrührigen Angriffes zu zeihen. B. Duhr S. J.

Kairos[1]

1926 gab Paul Tillich das erste Buch des Kairos-Kreises in demselben Verlag heraus, in dem die Leuchter-Bände des Keyserling-Kreises erschienen waren (Otto Reichl, Darmstadt). Im vergangenen Jahre folgte das zweite Buch unter dem Untertitel „Protestantismus als Kritik und Gestaltung". Diese Abfolge zwischen Kairos-Kreis und Keyserling-Kreis ist in mehrfacher Weise Symptom für die Geisteslage.

Für den Keyserling-Kreis war es kennzeichnend, daß er eine Art weltlicher Katholizität anstrebte: einen Katholizismus, wie Keyserling sich ausdrückte, als „Jenseits der bisherigen Weltreligionen", indem er „den ganzen Menschheitskosmos" in sich „zentriert", den Katholizismus „des ökumenischen, des eigentlichen Menschheitsmenschen". Dieses Ideal ist nun im Kairos-Kreis abgelöst durch das Programm eines grundsätzlich vom Protestantismus her gerichteten religiösen Sozialismus. Beide Ideale haben zu ihrem Hintergrund die Erschütterung des Weltkrieges. Im Keyserling-Kreis war es die Leidenschaft nach dem „Menschheitsmenschen", die sich von dieser Erschütterung her entzündete: statt des Streites der Völker und Rassen gegeneinander die Einheit ihrer Fülle in der einen Menschheit. Im Kairos-Kreis ist es die Leidenschaft zur unverhüllten, zwischen Gott und Teufel zerklüfteten „Wirklichkeit": „Ungesichertheit", „Ausgestoßenheit", „Hoffnungslosigkeit", „Sinnlosigkeit", wie Tillich sich ausdrückt, als heutige Situation gesehen, aber gesehen als Zusammenbruch eines „religiösen Humanismus" vor dem „gläubigen Realismus" oder der „reinen oder gläubigen Sachlichkeit".

Beiden Kreisen ist etwas gemeinsam, was man einen alles relativierenden Dynamismus nennen kann. Für Keyserling ist jede einzelne denkerische, kulturelle, religiöse Gestaltung nur jeweiliges Teilerglänzen des „rotierenden Menschheitskosmos". Für Tillich sagt das Schlagwort „Kairos" hier den „dynamischen Charakter der Wahrheit und Wirklichkeit" (Kairos I 55), d. h. das Stehen von allem im geschichtlichen Schicksal. Gegenüber einem überzeitlichen Ideenreich heißt es: „Die Idee steht im Schicksal" (ebd. 69). Aber für Keyserling ist es ein Dynamismus, der sich gleichsam im Kreis in sich selbst schließt: in der Immanenz des „Menschheitskosmos". Tillich indes kommt von Karl Barth her[1]. Die Voraussetzung seines „Kairos" ist Barths „Krisis". Das heißt: der alles entrechtende Dynamismus hat seinen Ungestüm von der Transzendenz Gottes her. Diese Transzendenz ist Proton und Eschaton, (sein-gebender) Ursprung und (sinn-gebendes) Ziel alles Werdenden (Religiöse Verwirklichung 135 ff.). Darum ist alles von ihr gleichzeitig erfüllt und gerichtet (ebd. 139). Es ist erfüllt, weil es Ursprung und Sinn von ihr hat. Es ist gerichtet (im Sinn von „Gericht"), weil es diese Ursprung und Sinn gebende Transzendenz nie wahrhaft in sich aus-

[1] Paul Tillich, Kairos I., Zur Geisteslage und Geisteswendung. Darmstadt 1926; derſ., Kairos II., Protestantismus als Kritik und Gestaltung, ebd. 1929; derſ., Religiöse Verwirklichung. (312 S.) Berlin 1929, Furche-Verlag. *M* 10.—

[1] Vgl. hierzu „Ringen der Gegenwart" I 356 ff., II 564; diese Zeitschrift 116 (1928/29 I) 107 f.

drückt. Tillich stellt gegen den „Kreis", der den Standpunkt Keyserlings kennzeichnen kann, die „Grenzsituation". Weil Gott Ursprung und Ziel ist, so gibt es wahrhaft einen „Kairos" als „erfüllten Augenblick", erfüllt von Gott. Aber weil es in Gott um das absolut Transzendente geht, das mit nichts Geschöpflichem verwechselt werden darf, damit nicht „Dämonisierung" eintrete, so ist derselbe Kairos immer nur „erfüllter Augenblick", d. h. das Punkthafte oder Nichts der „Grenzsituation".

Paul Tillich weiß sich mit Karl Barth einig (vgl. Relig. Verwirklichung 20) in dem, was man den folgerichtigen Radikalismus der protestantischen Alleinwirksamkeitslehre nennen kann. Protestantismus ist „prophetische Kritik", d. h. zerstörende Kritik an allem, was sich als absolute Stellvertretung Gottes auf Erden ausgibt (Kirche, Sakrament usw.). Einerseits führt Tillich diesen Radikalismus bis zum Äußersten: nicht nur fällt durch ihn alle eigentliche Offenbarung, sondern auch jede gegenständliche Rede von Gott. Gott als ein „Etwas" bestimmen, heißt ein Geschöpfliches zu Gott machen, d. h. „dämonisieren". Anderseits aber kann eben darum alles Geschöpfliche relativer Ausdruck Gottes sein. Es gibt religiöse Symbolik, aber mit dem Sinnziel, daß die profane Wirklichkeit als solche das Symbol sei. Das heißt, das Ideal ist, daß es keine getrennte religiöse Sphäre gebe, so sehr, daß von Gott nur noch „in der Wirklichkeit durch die Wirklichkeit hindurchgesprochen wird" (Rel. Verwirklichung 109), d. h. „ohne transzendentes Gegenstandssymbol" (ebd. 286).

Tillich betont hier gegen Barth etwas, was man geneigt sein könnte, „katholisch" zu nennen: „das transzendente Sein als gegenwärtiges ... ist das Sein der Gnade" (Kairos II 18), und diese „Gnade ist das Prius der Kritik" (ebd. 26). Das will sagen: grundlegend ist die „inhabitatio" (wahres Durchdrungensein der Kreatur von Gott bis zur „einwohnenden Gnade"). Aber diese Gegenwärtigkeit ist nur „Anschaulichkeit" (des Göttlichen als des Sinngebenden), nicht „Gegenständlichkeit" (Kairos 21). Tillich meint dies als eine Art Ausgleich zwischen der „unsichtbaren Kirche" Luthers und der „sichtbaren Kirche" katholischer Lehre. Doch es ist Ausgleich von einem Tieferen her. Dieses Tiefere ist grundsätzliche Verneinung von dem, was (hier gemeinsam mit Karl Barth) Voraussetzung des wirklich Katholischen ist: Gottes Freiheit zu wirklicher Selbstoffenbarung in der Welt. Gott ist für Tillich die Jenseitigkeit des „reinen Sinnes". Soweit „reiner Sinn" immer über Sinn-Verwirklichung unerschöpflich „hinaus" ist, ist Gott „transzendent". Aber er kann natürlich nicht selber in die Sphäre der Verwirklichung, d. h. in die Schöpfung eintreten, weil er innerlich „ihr" Sinn ist und „nur" ihr Sinn. Übernatur und Offenbarung sind unmöglich, weil Gott seinem Wesen nach nichts ist als der Ursprung und Sinn der Natur. Das Tillichsche Credo heißt nicht: Glaube an Gott. Es heißt: Glaube an die Wirklichkeit als das innere Eins von Gott und Welt.

Dieser Glaube hat gewiß den berückenden Anblick einer ausnahmslosen religiösen Durchdringung der Wirklichkeit. Sowohl direkt: insofern Natur wie Geschichte innerlich von Gott erglänzen. Wie auch indirekt: insofern überall das sorgsame Bemühen darauf geht, alle Verabsolutierungen als Dämonisierungen zu entkleiden. Aber sieht man näher hin, so bleibt nichts, als was Tillich tatsächlich intendiert: das ganz Allgemeine eines „seins-jenseitigen Sinnes aller Profanität" (Rel. Verwirklichung 64).

Das könnte natürlich heißen: es bleibt nur das, was in katholischer Ausdrucksweise „natürliche Religion" ist, d. h. das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf auf Grund des Geschaffenseins. Aber die Sphäre Gottes fällt für Tillich nicht umsonst mit der Sphäre des „Sinnes" zusammen. Man muß sagen: für Tillich ist darum alle Wirklichkeit religiös gerichtet, weil Gott seinem Wesen nach „zur" Wirklichkeit „hin" ist. Es ist Religiosität der Wirklichkeit auf Grund einer Säkularisierung Gottes.

Daß Tillich mit seinem „Kairos“ einen „religiösen“ Sozialismus begründen will, ist damit sachlich gefordert, und sachlich gefordert auch in der Art, wie er „religiös“ als „protestantisch“ näher erläutert. Die protestantische „Unsichtbarkeit“ hat hier ihren Höhepunkt erreicht, indem auch noch eine Gegenständlichkeit Gottes unter ihren Protest fällt. Und ebenso ist darin vollendet die protestantische „Laisierung“ alles Sakralen, indem auch hier noch Gott „laisiert“ ist in die „Profanität“ hinein. Aber eben dadurch erhält auch diese „Profanität“ eine „absolute“ Stoßkraft. Tillich vollendet mit seinem „gläubigen Realismus“, was er selber die „Zweideutigkeit der sozialistischen Formen“ nennt (Religiöse Verwirklichung 206 ff.): daß der Sozialismus profane Reformen betreibt, aber mit „absolutem“, d. h. innerlich religiösem Ethos. Tillich begründet die dem konsequenten Sozialismus entsprechende „Religion“: die „Religion zur dynamischen Wirklichkeit“.

Das Schicksal der Beiträger des Kairos-Kreises ist damit ebenfalls von vornherein bestimmt. Sie können dem Kreis nur insoweit innerlich angehören, als sie dieser „Religion zur dynamischen Wirklichkeit“ zustreben. Das tun die protestantischen Beiträger, indem sie mit Alfred Dedo Müller den „Leib Christi“ als „die ganze Mannigfaltigkeit der irdischen Aufgaben“ bestimmen (Kairos II 174), mit Rosenstock nur ein „Inkognito von Zeitgenossen Jesu“ (ebd. 243 ff.) als Gemeinschaftsform zulassen und darum mit Frick sich in besonderer Weise vom praktischen Kulturprotestantismus Amerikas (mit Abstrichen) her orientieren (ebd. 137 ff.). Der katholische Beiträger, der als „katholischer Theologe“ zeichnet, sucht dem Rechnung zu tragen, indem er einen Primat der „dynamischen“ Katholizität „alles Wahren, Guten und Schönen“ vor der „statischen“ Katholizität der „äußern Zugehörigkeit zur Kirche“ behauptet und von hier aus seinen Verbitterungen Raum gibt.

Die eigentliche katholische Antwort aber muß gerade hier unerbittliche Scheidung sein. Wir können diese Antwort ganz gut in den Ausdrücken Tillichs versuchen. Der Katholik unterschreibt durchaus ein „Prius der Gestalt vor der Kritik“ und erst recht ein „Prius der Gnade vor der Kritik“. Aber diese „Gestalt der Gnade“ ist die unverkürzte übernatürliche Einwohnung Gottes als unseres Erlösers. Und die grundlegende Kritik gegen alles Irdische und Menschliche, die von dieser „Gestalt der Gnade“ her ergeht, ist das „Christo mitgekreuzigt“, in das wir mit allem Sein und Wirken hineingetauft sind. Die entscheidende Konkretheit dieser Einwohnung wie dieser Kritik aber ist die sichtbare Kirche Christi. Dem dynamischen Realismus „sachlicher Wirklichkeit“ stellt sich damit ein größerer dynamischer Realismus des „täglich Getötetwerdens“ entgegen, der dynamische Realismus, den das paulinische Wort ausdrückt: „Wie Sterbende, und siehe, wir leben.“ Es ist hier nicht die Dynamis einer armen irdischen Wirklichkeit, es ist die Dynamis des unendlichen Gottes, der sein Reich begründet in der ungeheuren Dynamis eines fortwirkenden Golgatha.

Was das Anliegen Tillichs und seiner Beiträger ist, menschliche Gestaltung und menschliche Kritik, ist gemäß dem katholischen positiven Verhältnis zwischen Natur und Gnade nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr einbeschlossen, aber damit einbeschlossen in die überragende Form des „Christus lebt in mir“ im „Christo mitgekreuzigt“. Es ist Gestaltung möglich bis zum Gestaltensturm der Michelangelo-Sixtina-Kapelle. Es ist Kritik möglich bis zum paulinischen „Petrus ins Angesicht widerstehen“. Aber nicht das ist der eigentliche, entscheidende katholische Dynamismus, sondern der Dynamismus der „unerforschlichen Wege und unergründlichen Gerichte“ des Gottes, der auf die Weise von Gethsemani und Golgatha sein Erlösungswerk wirkt: im „gebrochenen Brot“ und „hingeschütteten Wein“.

Im Grunde genommen ist der „religiöse Sozialismus“ Tillichs und auch aller anderer nur das scharfe Zeichen, wie der wirkliche Sozialismus das Kultur-Bürgertum auflöst. Im wirklichen Sozialismus lodert etwas, was erst im Bolschewismus unver-

fälscht hervorgebrochen ist: die Rücksichtslosigkeit der Dämonie der Zerstörung. Tillich spürt das im Grunde selbst, wenn er seine Lessing-Rede in die Worte münden läßt: „Wir wissen wieder von dämonischer Besessenheit der Völker und Seelen. Wir schauen wieder aus nach begnadetem Sein" (Religiöse Verwirklichung 271). Aber eben darum ist das einzige Heilmittel die noch größere Rücksichtslosigkeit des unverfälschten Christentums von Kreuz und Opfer. Dem Bolschewisten entspricht innerlich nur der Martyrer.

Erich Przywara S. J.

„De Pelgrim" und seine Ausstellung christlicher Kunst

Es ist stets ein Verhängnis für die Kunst, wenn Theorie und Reflexion sie von dem innigen Zusammenhang mit dem Leben trennen. Wie sehr man auch mit Pinsel und Leinwand nach vorgefaßten Anschauungen Experimente machen kann, haben wir in den letzten Jahrzehnten genugsam erfahren. Am tiefsten wird natürlich von diesen Schäden die religiöse Kunst betroffen. Ihr Inhalt und ihre Seele ist das lebendigste Leben, und wenn überhaupt jedes Kunstwerk erst Leben gewinnen kann aus der innersten und fruchtbarsten Vereinigung seines Inhalts mit der gestaltenden Kraft des Künstlers, so setzt ganz besonders das religiöse Kunstwerk die unmittelbare Berührung und Verschmelzung seines Schöpfers mit dem Religiösen voraus. Religiöse Kunst kann also nur in dem Maße blühen, als das religiöse Leben selber blüht, und katholische Kunst verlangt einen Künstler, der ernsthaft seinen Katholizismus lebt, der in und aus ihm seine künstlerische Entfaltung sucht.

Auf diesen Gedanken baut eine Vereinigung flämischer Künstler auf, die sich „De Pelgrim" nennt. Schon eine Reihe von Jahren sehen wir sie am Werk, und immer weiter und immer kraftvoller werden die Kreise, die ihr Einfluß zieht. Ihr Programm und ihre Gesinnung ist mit dem Namen „Pelgrim" genügend gekennzeichnet. Sie sind Pilger, Wanderer auf dem Wege zur Heimat. Ihre Kunst ist „Dienst", Gottes- und Menschendienst. Kein Wunder, wenn eine so tiefe Auffassung von Berufung und Aufgabe des Künstlertums reife Früchte zeitigt.

Noch ein anderer Grundsatz dieses Künstlerbundes scheint gesund und wertvoll: er will eine Vereinigung flämischer Künstler sein und bleiben. Auch der nationale Zusammenschluß baut ja auf einer wirklichen Gegebenheit auf und entbehrt jeder willkürlichen Abschließung nach außen. Über diesen hinaus wollen aber die flämischen Künstler in eine lebendige Verbindung treten mit allen, die, von gleichen Gesinnungen beseelt, dieselben Grundsätze vertreten und dieselben künstlerischen Ziele verfolgen.

Schon die erste vom „Pelgrim" veranlaßte Ausstellung im Jahre 1927 war ein Erfolg; die zweite, die in diesem Jahre in Antwerpen stattfand, suchte einen größeren Gedanken zu verwirklichen: sie sollte ein internationales Bild der heutigen christlichen Kunst entwerfen. So fanden wir denn außer Belgiern Künstler aus Dänemark, Deutschland, Frankreich, Holland, Italien, Jugoslawien und Polen. Eine wirklich internationale Schau katholischer Kunst ist es aber trotzdem nicht geworden. Dafür waren die ausländischen Künstler viel zu schwach und zufällig vertreten. Wir suchten zum Beispiel bei den Deutschen vergebens nach Namen wie Samberger, Baumhauer, Fugel oder Plontke. Ähnlich war es bei andern Ländern. Doch bleibt die Bedeutung des Verwirklichten noch immer groß. Wir möchten hoffen, daß bei einer nächsten Ausstellung die Initiative der fremdländischen Verbände der „Pelgrim"-Leitung die Ausführung ihrer wertvollen und mutigen Pläne erleichtere.

Bei den Deutschen finden wir zunächst Peter Hecker aus Köln, der einige Proben seiner Malereien für St. Mechtern in Köln-Ehrenfeld bietet. Sein Gemälde „Joseph und Maria ohne Herberge" ist wuchtig und tief empfunden. Willy Oeser aus Mannheim ist mit seinem bekannten monumentalen Franziskus-Zyklus vertreten. Sehr gut schneidet auch die Münchner Künstlerin Ruth Schau-

mann ab. Ihre Plastik „Die Begrüßung" ist von so zart religiöser Innigkeit und so fein abgewogener und reicher Plastizität, daß man immer wieder gern zu ihr zurückkehrt. Auch ihre kleinen Holzschnitte fallen angenehm auf durch ihre herbe und echte Frömmigkeit. Der bedeutendste Vertreter Frankreichs ist zweifellos der Architekt Dom Bellot O. S. B. Es ist erstaunlich, welchen Reichtum an Entfaltungsmöglichkeiten er seinem Lieblingsmaterial, dem Backstein, entlockt hat. Doch ist er hier wie auch in seinen kristallinischen Betonbauten von so ausgesprochener Eigenart, daß sein Stil im wesentlichen ein nur persönlicher bleiben wird. Der Holländer P. Biesiot stellt in seinen Figuren eine eigenartige Verbindung der strengen Stilisierung Beurons und der ausdrucksvollen Linienkunst eines Jan Toorop dar. Sein Landsmann Thomas Groenendaal hat leider nur eine einzige Zeichnung ausgestellt, eine Darstellung der heiligen Dreifaltigkeit; aber dieses eine Werk genügt, um die große Begabung und mystische Neigung des Meisters erkennen zu lassen. Monumentale Auffassung verraten die Arbeiten des Jugoslawen Tone Kralj, dessen Gestalten an die blockhafte Massenwirkung Giottos erinnern. Wladyslaw Rozuski wirkt von den polnischen Künstlern am besten. Nur läßt seine kalte Farbe ein Gefühl der Fremdheit nicht überwinden. Volle Anerkennung verdienen die Metallarbeiten des Wallonen Felix Jacques.

Den Kern der ganzen Schau bilden die Werke flämischer Künstler. Wir können auch hier nur die bedeutendsten kurz betrachten. Der Genter Antheunis wirkt gleich gut als Bildhauer und als Zeichner. Symbolhafte Vergeistigung und Wohlklang der Linien sind seine Vorzüge. Einer der führenden Meister der „Pelgrim"-Bewegung ist Hermann Deckers aus Antwerpen. Goldene Lichtwogen überfluten seine Gemälde, in denen er grandiose Themen zu gestalten sucht. Sein Schöpfungsbild „Lumen de lumine" ist im Entwurf eindrucksvoller als in der Ausführung. Vorbildliche Durchdringung und Beherrschung von Massenszenen zeigt er in der „Vision des Ezechiel" und besonders in seinem Werke „Das Apostelherz Jesu". Prosper de Troyer aus Mecheln ist unerbittlich konsequent in Gedanken und Form, kommt aber dadurch zu einer Härte, die der Grundhaltung kirchlicher Kunst nicht ganz entspricht. Etwas vereinsamt steht unter den Neueren der greise Juliaan de Vriendt. Sein stilles, friedvolles Stimmungsbild „Palmsonntag" weiß nichts von der problemhaften Erregung seiner jüngeren Gefährten. Karel Doudelet (Gent) liebt peinlich grelle Farben. Besser ist er in seinen Zeichnungen. Stark durchgeistigt, aber schon etwas zu nahe an der Grenze des Ungesunden, sind die Heiligenköpfe von Aug. Gillé aus Mecheln. Fehlt es ihnen auch nicht an innerer Ausdruckskraft, so hat sich der Künstler doch zweifelsohne ein wenig im Format vergriffen. Ein vielversprechender Glasmaler ist Jan Huet. Möchte sich die Tiefe und Kraft seiner religiösen und künstlerischen Empfindung noch zu größerer Einfachheit und Klarheit der Form durchringen! Nicht minder beachtenswert sind die Malereien des Antwerpener Konvertiten Paul Joostens. Viele seiner Gemälde verraten das hingebende Ringen des begabten Künstlers um das Geheimnis echt religiöser Kunst. Noch steht er lernend vor den Meisterwerken des Mittelalters. Wir freuen uns auf die Zeit, da er aus Eigenem zu geben haben wird.

Von den Antwerpener Architekten vertritt Jef Huygh noch ältere Stilformen, während C. Leurs und Flor van Reeth sich den neuen Auffassungen hingeben. Leurs zieht gedanklich die letzten Schlußfolgerungen, verliert aber damit an künstlerischer Unmittelbarkeit. Gerade darin ist ihm van Reeth überlegen, dessen Entwicklung vom Jugendstil zur Moderne klar erkennbar ist.

Von erquickendem Humor und echt volkstümlicher Schlichtheit sind die kleinen Bilder von Felix Timmermans. Es ist derselbe herzliche Ton, dieselbe Derbheit und dieselbe Eindringlichkeit, die wir aus

seinen Büchern kennen. Man würde irren, wollte man den Maler Timmermans weniger ernst nehmen als den Dichter. Ganz anders geartet ist die Kunst von Jan van Puyenbroeck. Malerisch sehr gut, entbehrt sie bisweilen etwas der religiösen Tiefe. Die in geheimnisvoll dunklen Farben verklärte Natur läßt das eigentliche biblische Bildthema nicht recht zu Wort kommen. An letzter Stelle haben wir Eugeen Yoors zu besprechen. Damit sind wir endlich bei dem Künstler, der wohl den nachhaltigsten Eindruck von allen hinterläßt. Eine ausgereifte, starke Persönlichkeit steht hier vor uns. Seine Glasgemälde sind nicht nur klar und groß in ihren Linien, leuchtend und glühend in ihren Farben, sie strömen vor allem eine ergreifend tiefe und männlich kraftvolle Religiosität aus. Man fühlt sich innerlich reicher geworden, wenn man die vielen, schönen Entwürfe betrachtet hat, die P. L. Reypens S. J. in dem Prachtwerk „Het Brandglas-Poëem van Pelgrim E. Yoors" beschrieben und herausgegeben hat. Fast möchte es wie Sorge über einen kommen, daß auch nur eine dieser herrlichen Lichtkompositionen unausgeführt bleiben könnte.

So dürfen wir von der Antwerpener Ausstellung mit der freudigen Überzeugung scheiden, daß die Ars christiana nicht aufgehört hat und nie aufhören wird, aus dem gesunden Mark ihrer Zweige immer neue, taufrische und fruchtfähige Blüten sprießen zu lassen, die der Menschheit das höchste Ziel und die heiligste Aufgabe aller Kunst enthüllen.

Engelbert Kirschbaum S. J.

Besprechungen

Heiligengeschichte

Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Zweiter Band: Konstantinopel. Mit zwei Karten. Von P. Chrysostomus Baur, Dr. phil. et theol., Benediktiner von Seckau. gr. 8° (410 S.) München 1930, Max Hueber Verlag. *M* 10.50

Dem ersten Bande dieses Werkes, den wir in dieser Zeitschrift (Bd 118, S. 144 f.) besprochen haben, ist nach wenigen Monaten der zweite und abschließende Teil gefolgt. Die eigenartigen Vorzüge, die den früheren Band auszeichnen, kommen hier noch glänzender zur Geltung, insofern der Stoff, der sich aus der Periode „Konstantinopel" ergibt, den der Periode „Antiochien" an Fülle und Wucht der Ereignisse weit übertrifft. Und das Charakterbild des großen Patriarchen und Predigers — erst ansteigend zur vollen Mittagshöhe, dann durch Sturmwolken verdunkelt, zuletzt versinkend in einer Nacht schwärzester Bosheit, aber zu einem Verklärungsmorgen dankbarer Verehrung wieder auferstehend —, dieses Bild konnte nicht fesselnder und ergreifender dargestellt werden, als es hier geschehen ist. Schon in alter Zeit hat ein Isidor von Pelusium (M. 78, 284) das leiderfüllte Leben des Heiligen eine Tragödie genannt. Es ist eine erschütternde Tragödie, in der Edelsinn, Glaubenseifer, Nächstenliebe, Leidensmut auf der einen Seite, Lüge, Ehrgeiz, Herrschsucht, Grausamkeit und blinder Haß auf der andern Seite lebendig verkörperte Rollen spielen. Unmittelbar aus den nächsten und besten Quellen schöpft der Verfasser sein weitschichtiges Material, läßt vielfach die Dokumente eine unerbittliche Sprache führen und rundet den Stoff zu fest umrissenen Bildern. Anschaulich treten die verschiedenen Situationen vor das Auge, mit nahezu schreckhafter Plastik heben sich die Gestalten der ruchlosen Gegner über ihre Umgebung heraus, während auf der andern Seite wunderbare Züge von Tugendhaftigkeit, Treue und Standhaftigkeit aufleuchten. Peinlich — leider muß es gesagt werden — peinlich berührt es, daß gerade im Klerus, und zwar unter den obersten Hierarchen der orientalischen Kirche, eine unbändige Leidenschaftlichkeit und Unversöhnlichkeit vor keinem noch so ungerechten Mittel zurückscheut. Man erinnert sich ja bald an gewisse berüchtigte Namen, aber man staunt doch über eine so konkrete Porträtierung ihrer Träger. Man lese die Prachtstücke über die Reform in der Hauptstadt, über die „vier langen Brüder", über die Reise nach Ephesus, über das Intrigenwesen am Hofe, über die Brutalitäten gegen die Johanniter, über das vereitelte Konzil unter Innozenz I. usw. Ein paar schwerwiegende Schlußfolgerungen des Verfassers mögen kurz angedeutet werden. „Woran ist eigentlich Chrysostomus trotz seines glänzenden Talentes, trotz seines besten Willens, bei all seiner Tugend und wiederholt bewiesenen politischen Diskretion gescheitert?" Es fiel seine bischöfliche Tätigkeit in eine Zeit politischer Dekadenz, in der ein Eunuche und eine Frau samt ihrem weiblichen Hofstaat regierten. Eudoxia war im Grunde ihrer Seele fromm, aber den Schmeicheleien und Zuträgereien ihrer Umgebung gegenüber nicht selbständig genug. Sie ist nicht ohne Schuld an der Chrysostomus-Tragödie. Aber die Legende hat unrecht, wenn sie dieser Frau vor allen die Verantwortung aufbürdet. Die Hauptschuldigen waren anderswo. Auf den ersten Platz der Anklagebank ist Theophilus, Patriarch von Alexandrien, zu verweisen. Ohne sein offenes und späterhin verdecktes Eingreifen wäre es nicht zur Absetzung und wohl auch nicht zu einer zweiten Verbannung des Schuldlosen gekommen. Neben ihm teilen sich in die große Ungerechtigkeit Attikus, Porphyrius, Severian von Gabala, Acacius usw. „Von einem höheren Gesichtspunkt aus kann man nur sagen: Chrysostomus ward von der Vorsehung zum Martyrer seines apostolischen Eifers und der kirchlichen Disziplin ausersehen. Und wenn Gott einen Martyrer machen wollte, hat er immer auch noch einen Henker dazu gebraucht und gefunden" (S. 359 f.). — Eine andere Feststellung von eminenter kirchenpolitischer Bedeutung! Um den Kaiser Arkadius für die Vereitelung des von Papst Innozenz I. angeordneten Konzils zu gewinnen, stellten ihm die Gegner des verbannten Chrysostomus vor, es sei eine Beschimpfung des oströmischen Kaisertums, daß der Bischof von Rom eine Gesandtschaft daherschicke, um die Einberufung einer orientalischen Synode zu verlangen und vielleicht gar hervorragende Reichsbischöfe abzusetzen. „Hier wird zum ersten Mal, soweit ich sehe, von katholischen Bischöfen des Orients ein nationalistisches und imperialistisches Gefühlsmoment als politische Waffe mißbraucht, das an sich schon den Keim der Spaltung zwischen Osten und Westen in sich trug

und auch tatsächlich einige Jahrhunderte später zur endgültigen Trennung, zum unglücklichen orientalischen Schisma geführt hat." Der unwürdige, byzantinische Cäsaropapismus begann mit diesem Appell der geistlichen Autorität der Kirche an die weltliche Macht. Er ging nicht von den Kaisern, sondern von den griechischen Bischöfen aus (S. 342 f.). Trotz des augenblicklichen Mißerfolgs, der den Bemühungen des Papstes bereitet wurde, da man seine Gesandten aufs schimpflichste nach Hause schickte und das kirchliche Recht mit Füßen trat, „gereicht es aber doch Rom zu dauernder Ehre, daß es fast allein mit dem lateinischen Westen das verletzte Recht eines griechischen Bischofs von Konstantinopel verteidigte gegen den Widerstand der maßgebendsten griechischen Bischöfe", die nur mit Hilfe der weltlichen Gewalt zu siegen vermochten.

Jos. Stiglmayr S. J.

Bibelkunde

Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Schönheit. Von Dr. theol. Alphons Schenz. 8° (97 S., 1 Tafel) Augsburg [1929], Kommissionsverlag von Dr. Benno Filser G. m. b. H.

Schenz zeigt an der Bergpredigt als Probe den eigentümlichen Aufbau des Matthäus: Anordnung der Stücke in Reihen nach kunstvollem Zahlensystem (2×4, 3...). Den wissenschaftlichen Nachweis will er später bringen; so kann man sich jetzt nur mit Vorbehalt äußern. Unter andern hatten Cladder (bes. Unsere Evangelien I [1919] 50—78) und W. Schmidt auf diese uns Abendländern so fernliegende Architektonik hingewiesen; Schenz sucht sie im einzelnen durchzuführen. Neu ist vor allem: der oberen Querreihe, 2×4 (acht Seligkeiten), entsprechen aus Kap. 5—7 zwei untere inhaltlich; daneben stehen noch zwei mit 1+3 Gliedern; Schenz denkt sich das Ganze in der breiten antiken Schriftrolle auch so geschrieben (dafür hätte man gern mehr antike Nachrichten und Proben, Papyri ...). Mit der 5.—8. Seligkeit (die 1.—3. sind ja für sich, eng verwandt) stimmt gut die Reihe: Matth. 5, 17—20 (Gerechtigkeit), 21—26 (Barmherzigkeit), 27—32 (Reinheit), 38—42 (Friede), 43—47 (Verfolgung); aber 33—37 (Schwören) scheint mir doch nicht recht zu passen, überhaupt die Reihe: Ihr hörtet ... ein Sechser zu sein. Armut — Himmelsschätze, Weltlicht — Leibesleuchte entsprechen sich ziemlich, am besten: Barmherzigkeit — Nicht zürnen — Nicht richten; aber in 6, 24 ff. = Nr. 46 ist doch der Hauptgedanke eher: Nicht sorgen. Zur Seitenreihe: Almosen, Beten, Fasten ist die Gegenreihe schwer durchzuführen. Die kleinen Einzelsinnzeilen sind wohl (auch im Druck) zu wenig beachtet worden. Die Gesamtwortberechnung S. 6 dürfte wegen des verlorenen semitischen Urtextes doch schwierig sein.

Der Hauptteil, S. 22—97, ist eine gediegene und, wie das ganze Buch, allgemein verständliche Erklärung der Bergpredigt selbst, dieses unschätzbaren Kleinods der Lehre Jesu; Papier und Einband sind sehr würdig und fein.

W. Koester S. J.

La Parole de Dieu. Par Eugène Jacquier (Collection „La Vie Chrétienne", publiée sous la direction de Maurice Brillant, 9). 12° (270 S.) Paris 1929, Bernard Grasset. *Fr.* 12.—

Jacquier ist bekannt als Verfasser der Geschichte des Neuen Testaments (4+2 Bände) und des großen Kommentars zur Apostelgeschichte. S. 1—97 bietet er eine kurze Geschichte des neutestamentlichen Kanons; er beginnt sie mit Begriffsbestimmungen: gerade hier sehr klärend. Ausgangspunkt für die Kanonbildung ist ihm die Lesung im Gottesdienst (S. 19 29). Er setzt sich mit Leipoldt und Harnack auseinander, behandelt besonders den Kanon Muratori, gibt die Texte der in weiteren Kreisen kaum bekannten Agrapha (nicht im Evangelium überlieferte Herrenworte) und auch einiges über die apokryphen Evangelien. S. 99—244: Textgeschichte: älteste Handschriften, eingehend die Übersetzungsarbeit des hl. Hieronymus, syrische Übersetzungen; westlicher Text: nicht einheitlich (S. 179), Lösungsversuche, endlich: manches wohl gute Überlieferung, doch nicht kanonisch (S. 187); Washington-Handschrift. Danach werden die verschiedenen Systeme der Textkritiker entwickelt, namentlich von Westcott und Hort und von v. Soden, und die Einwände erwogen. J. schließt mit einer kurzen Übersicht über die neutestamentlichen Probleme (auch Echtheitsfragen) und einem Bücherverzeichnis.

Man ist erstaunt darüber, daß man in Frankreich bei einem weiteren Leserkreis Interesse voraussetzt für eingehende Erörterungen über so dornenvolle Fragen. Verfasser bietet z. T. mehr als kürzere Einleitungen für Theologiestudierende, freilich stets mit voller Beherrschung des Stoffes, übersichtlich, angenehm zu lesen, doch keineswegs Plauderei, sondern stets gediegen. Wohltuend ist für uns der Preis: etwa zwei Mark für 270 Seiten. Bei uns ist in der einzigen katholischen

Sammlung kleiner Bändchen — im Gegensatz zu den Sammlungen Göschen, Teubner, Quelle & Meyer — die Abteilung für Heilige Schrift und Religionsgeschichte leider noch kaum angefangen. W. Koester S. J.

Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments bis zum Babylonischen Exil. Von Fr. Feldmann. Dritte, verbesserte und erweiterte Auflage. 8° (XII u. 230 S.) Bonn 1930, P. Hanstein. *M* 7.60, geb. 9.60

Aus kleinen Anfängen hervorgegangen, hat sich das Buch in der vorliegenden Auflage zu beträchtlichem Umfang entwickelt. Aber den ursprünglichen Zweck, nämlich Lehrern und Studierenden als Leitfaden zur Einführung in die alttestamentlichen Schriften zu dienen, hat es auch hier festgehalten. In einzelnen Abschnitten geht es allerdings wohl über diese Grenzen hinaus, leistet jedoch damit einem eindringenderen Studium um so bessere Dienste. Die Darstellung schließt sich durch stete Verweise eng an die Heilige Schrift an. Sie ist sachlich, knapp und ruhig, auch in den kritische Fragen behandelnden Teilen. Von den üblichen luftigen Geschichtskonstruktionen, die etwaige Lücken überbrücken oder sich nur zu oft an die Stelle wohlüberlieferter Tatsachen stellen wollen, hält sich der Verfasser frei. Bei strittigen Fragen stellt er die verschiedenen Ansichten, die Berücksichtigung verdienen, nebeneinander, um sie auf ihre Haltbarkeit zu prüfen und sich für die ihm wahrscheinlichere zu entscheiden oder auch des öfteren mit einem non liquet zu schließen. Den einzelnen geschichtlichen Abschnitten fügt er gewöhnlich zusammenfassende Übersichten oder Rückblicke an, die kritische Fragen verschiedenster Art oder religiöse und kulturelle Verhältnisse behandeln. Gerade diese Ausführungen werden vielen willkommen sein, besonders den Benützern, die ihre Studien bereits vollendet haben. Als solche denke ich mir nicht nur Geistliche, sondern auch gebildete Laien, die an biblischen Dingen Geschmack finden. Der vorliegende Band reicht nur bis zum Untergang des Reiches Juda; möge es dem Verfasser vergönnt sein, uns auch den noch ausstehenden Teil zu schenken, der hoffentlich auch Übersichtstafeln sowie Sach- und Namenverzeichnisse enthält. H. Wiesmann S. J.

Der Dekalog. Von A. Eberharter (Biblische Zeitfragen, herausgegeben von P. Heinisch und Fr. W. Maier. Dreizehnte Folge. Heft 3/4). 8° (67 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorffsche Verlagshandlung. *M* 1.30

Nach einer in den Gegenstand gut einführenden Einleitung behandelt das erste Kapitel den Ursprung des Dekalogs, das zweite den biblischen Dekalog, und zwar dessen Wortlaut, Einteilung, Reihenfolge und Zählweise, Alter, ursprüngliche Gestalt, Promulgation (Ort und Art) und Bedeutung. Das alles sind Fragen, die seit Jahrzehnten in der Fachwissenschaft erörtert, aber in weiteren Kreisen wenig beachtet werden. Hier wird nun das Ergebnis dieser Forschungen, das auch für Laien von Bedeutung ist, in wissenschaftlicher, aber einfacher und leichtverständlicher Form dargeboten. Daß nicht alle Fragen endgültig entschieden werden, ist bei der Lage der Dinge selbstverständlich; aber das Gebotene genügt, die herkömmlichen Auffassungen im großen und ganzen zu rechtfertigen.

H. Wiesmann S. J.

Kulturkritik

Der Geist des Ganzen. Von Julius Langbehn, dem Rembrandtdeutschen. Zum Buch geformt von Benedikt Momme Nissen. gr. 8° (IV u. 242 S.) Mit 12 Tafeln. Erstes bis fünfzehntes Tausend. Freiburg i. Br. 1930, Herder & Co. *M* 4.20, geb. 5.50

Langbehns Geist hat kein bequemes Format, so handlich Nissen es zu formen sucht. Kantig und lotrecht steht er im Boden, dem Vergangenen und dem Volke verbunden, dem Übergeordneten untertänig zum Ganzen. Aber ist etwa das Format des „Exerzitienbüchleins" bequemer, dieses Katechismus der Ganzheit, den übrigens Langbehn kaum vom Hörensagen gekannt zu haben scheint? Oder das Format der „Nachfolge Christi", mit der er das Bestreben teilt, vom unfruchtbaren Wissen zur Salbung der Fülle Gottes zu führen? Im Erbe Langbehns ringt freilich die intellektualistische Veranlagung als Grundwelle mit den Wellen des Herzens und wirft schäumende Kämme, während jene Büchlein klarer aus übernatürlichem Quellgrund rinnen. Bei dieser geistig gerichteten Haltung wünschte man Langbehn ein größeres Maß theologischer Durchbildung. Besonders hat er in das grundlegende und führende Wirken der göttlichen Gnade zu wenig Einblick. Aber vielleicht hätten wir dann nicht das frische Buch. Treuherzig blickt es uns an wie ein Schäferhund, dem selbst sein gelegentliches Beißen die Herde nicht entfremdet (Langbehn wünscht dieses Bild für sich). Tapfer ist es und ritterlich rüstet es sich, die Jungfrau zu erlösen. Will man Langbehn auch einmal ins Antlitz der

Weiheſtunden ſchauen, ſo überſchlage man ſein beigegebenes Selbſtbildnis und betrachte den kampfgerüſteten, dabei kindhaft frommen und reinen Ritter auf S. 184; das wollte er ſein. Dem Heiligen Stuhl eine geiſtige Schweizergarde zu ſchaffen, war Langbehns Gedanke. Gegen die zerfahrene Verbildung, gegen den verengten Äſtheten, gegen den zerſetzenden Hochmut des Nationalismus, gegen die leere Manier geht ſein Stürmen, um jene geiſtige Freiheit und Kindheit und Einfalt zu ſchaffen, die Kraft und Richtung geben und ein Wachſen zum Ganzen ermöglichen, zur Liebe, die „immer Ganzbeziehung iſt", zur erfüllten Einheit in Gott.

In der Hauptſache iſt das Buch ethiſch aufbauend. Vieles wirkt wie eine Gewiſſenserforſchung, vieles erhebend. Das Prophetenhafte, das den lebenden Langbehn faſt ſchroff und unnahbar hatte werden laſſen, tritt in dem Buche nicht zu ſtark hervor. Nachträglich mag ihm der Aufruf zur Katholiſchen Aktion das Stigma einer Berufung geben. Schade, daß Langbehn vom „Schäferhund" nicht zum Hirten ſelber aufſtieg, zur ſeelſorgerlichen Nähe. Wieviel mehr „Wangenröte voll erblühter Gottesfreundſchaft" wäre ihm begegnet!

Langbehn hat mit dieſer Summe ſeiner Gedanken geleiſtet, was er von der katholiſchen Bildung erwartet: daß ſie ſei wie eine Monſtranz, die Umrahmung des Allerheiligſten. Köſtlich ſind die funkelnden Geiſtesperlen, die in die Monſtranz verſtreut ſind, köſtlich der Rankenzug trefflicher Formgebung in zahlreichen Sentenzen. Die Farbenglut des Buches iſt, wie Langbehn es von ihr fordert, Seelenglut. Die Wahrheit wird oft zum Lied der Freude. „Gott, Licht und Liebe machen die Augen blitzen."

Der „nordweſtliche" Rembrandtdeutſche kommt nur noch auf den letzten Seiten, die den innern Randſtrich des Stoffes überſchreiten, zum Wort. Herz und Wunſch haben ſein Urteil wohl etwas beeinflußt, ſo daß der Blick weniger frei und weit wurde.

Wir ſchulden Momme Niſſen Dank für ſeinen demütigen Dienſt am Geiſtesſchatz eines Reichen, Großen. Gibt der Mann dem ſchaffenden Künſtler Stoff und Vorwurf, ſo gibt der Künſtler ihm Geſtalt; beider Namen trägt das Denkmal.

Sigmund Nachbaur S. J.

Staatswiſſenſchaft

Die Staats- und Geſellſchaftslehre Alberts des Großen. Nach den Quellen dargeſtellt von Dr. Wilhelm Arendt. 8° (94 S.) Jena 1929, Guſtav Fiſcher. *M* 5.— geb. 6.50

Dieſe Unterſuchung iſt in der bekannten Sammlung „Deutſche Beiträge zur Wirtſchafts- und Geſellſchaftslehre, herausgegeben von Othmar Spann und Georg v. Below" († 1927) erſchienen. Sie trägt die Ergebniſſe fleißiger Beleſenheit unter den Stichwörtern „Weſen des Staates", „Aufgabe des Staates", „Formen des Staates" und „Pädagogik" zuſammen und ſchließt mit einer literar-geſchichtlichen Polemik, hauptſächlich gegen E. Michael, um nachzuweiſen, daß Albert nicht nur die Anſichten des Ariſtoteles wiedergebe, ſondern in ſeinen Paraphraſen und Kommentaren zu Ariſtoteles die ariſtoteliſche Lehre auch als eigene Anſicht vertrete. Abgeſehen von der unnötigen und, wie der Verfaſſer ſelbſt zugibt, keineswegs eindeutigen Verbindung der Geſellſchaftslehre Alberts mit der Gedankenwelt des Wiener „Univerſalismus", alſo der Soziologenſchule Othmar Spanns, bietet die Studie wertvolles Material zur Weiterarbeit. Manche Aufſtellungen des Verfaſſers, z. B. über Kulturſtaat und Wohlfahrtsſtaat, über die Erziehungsaufgabe des Staates, über das Autoritätsprinzip in der ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaft, bedürfen allerdings einer jedes Mißverſtändnis ausſchließenden Erklärung. Eine breitere Kenntnis der ſcholaſtiſchen Spekulation hätte wohl auch die Bemerkung zu Alberts Meinung über die „Ewigkeit der Welt" (76) verhindert.

G. Gundlach S. J.

Rechtswiſſenſchaft

Revolution und Rechtswiſſenſchaft. Unterſuchungen über die juriſtiſche Erfaßbarkeit von Revolutionsvorgängen und ihre Bedeutung für die allgemeine Rechtslehre. Von Dr. Heinrich Herrfahrdt. gr. 8° (VIII u. 157 S.) Greifswald 1930, L. Bamberg. *M* 7.—

Der Verfaſſer greift ſeine Frage nicht aus bloß theoretiſchem Intereſſe an, ſondern iſt ſich der praktiſchen Auswirkung der auf ſie zu gebenden Antwort voll bewußt, indem „gerade das Urteil der Rechtswiſſenſchaft ſelbſt eine Macht ſein kann, die unter Umſtänden im Kräfteſpiel der Revolution ſchwer ins Gewicht fällt" (6). Seine Unterſuchung iſt überaus ſorgfältig und tiefdringend. Allerdings erſchwert er ſich ſeine Arbeit außerordentlich, da er — offenbar beeindruckt durch Kants Formalismus — an der Möglichkeit einer materialen Wertethik verzweifelt und

statt dessen einer „normativen Kulturphilosophie“ (34) zu bedürfen glaubt, die doch in Wirklichkeit kaum etwas anderes als materiale Wertethik sein dürfte. So gelingt ihm auch trotz nachdrücklicher Abweisung eines platten Vulgär-Rechtspositivismus doch die Überwindung des Rechtspositivismus nicht vollkommen, und er findet sich in das Verständnis der Naturrechtslehre der Scholastik (er nennt sie mit Vorliebe „katholische Naturrechtslehre“) nicht ganz hinein. Um so bemerkenswerter ist es, wie nahe er in seinen Ergebnissen fast überall unsern Anschauungen kommt. — Von großem Interesse sind die Ausführungen zum Verhältnis von Richter und Gesetz (insbes. 115), die ja in den letzten Jahren für eine ganze Reihe von grundsätzlich bedeutsamen Fragen — man denke nur an den Aufwertungsstreit! — wesentlich geworden ist. — Im Endergebnis (152/4) kommt der Verfasser zur Anerkennung einer „wertfreien“ Rechtswissenschaft neben der „wertenden“, doch ist die ihr zugebilligte Berechtigung nur eine relative, die Wertfreiheit eine bloß formale, um nicht zu sagen scheinbare, da der Bereich dieser „wertfreien“ Jurisprudenz zusammenfällt mit dem Herrschaftsbereich zweier dem Rechte überhaupt eigentümlicher Werte, d. i. Sicherheit und Ordnung (Frieden). — Das Buch lohnt die Mühe seiner geistigen Durcharbeitung. O. v. Nell-Breuning S. J.

Sozialwissenschaft

Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie. Von Siegfried Landshut. 8° (158 S.) München und Leipzig 1929, Duncker & Humblot. *M* 8.—

Soziologie ist nach dem Verfasser der wissenschaftliche Ausdruck einer dem wirklichen Miteinanderleben der Menschen innewohnenden Problematik und gleichzeitig die wissenschaftlich formulierte Tendenz, dieses Miteinanderleben im Sinne seiner wahren Bestimmung zu ändern. Diese Problematik bewegt sich um Freiheit und Unfreiheit, Gleichheit und Ungleichheit der Menschen, und die „Gesellschaft“ ist geradezu dadurch gekennzeichnet, daß sie den Spielraum jener Problematik darstellt. Indem die jeweilige geschichtlich-dynamische Wirklichkeit diese Problematik des „Gesellschaftlichen“ offensichtlich — Landshut bedient sich der Phänomenologie — in sich und an sich trägt, entwickelt sie aus sich heraus, also aus der jeweils konkreten Situation, die eigentliche Fragestellung der Soziologie, ja neben der so verstandenen Soziologie ist nach dem Verfasser für eine Wissenschaft von der „Geschichte“ kein Raum mehr. Diese Auffassung wird dadurch belegt, daß das 19. Jahrhundert, das die Bedeutung der „Gesellschaft“ und der wissenschaftlichen Soziologie so sehr in den Vordergrund rückte, gleichzeitig auch von dem Problem menschlicher Freiheit und Gleichheit aufs tiefste bewegt war. So bewährt sich denn für den Verfasser auch Karl Marx als echter „Soziologe“, einmal wegen seiner Grundfragestellung nach der „Emanzipation des Menschen“, also nach Freiheit und Gleichheit, und dann wegen seiner grundlegenden Einsicht, daß weder die Verhinderung noch die Herbeiführung dieser „Emanzipation“ beim einzelnen liege, sondern der Gestaltung der verschiedenen Wirkungsbereiche der „Welt“, den „Verhältnissen“, dem Institutionellen und Gesellschaftlichen zuzuschreiben sei. Von derselben „soziologischen“ Einstellung ist Lorenz v. Stein bewegt, wenn ihm die „Gesellschaft“ als die dauernde Quelle von Unfreiheit und Ungleichheit des wissenschaftlichen Interesses wert erscheint, und wenn er schließlich als den Ausgangspunkt der entdeckten Fragwürdigkeit menschlichen Miteinanderlebens den wesentlichen „Widerspruch zwischen Staat und Gesellschaft“ ermittelt.

Die erkenntnistheoretische Unterbauung dieser Art von Soziologie ist, abgesehen von der schon erwähnten und, wie immer, so auch in diesem Falle erstaunlich selbstsichern Phänomenologie, durch die Betonung des Ausgangs von der konkret-lebendigen Wirklichkeit der geschichtlichen Dynamik gegeben. Indem der Soziologe im Interesse der Lebendigkeit seines Erkennens sich in die Dynamik der Wirklichkeit hineinstellt, ist seine Soziologie jeweils „standortsgebunden“, und es erübrigen sich — Verfasser kritisiert beinahe alle namhaften Soziologien — alle Fragen nach einem statischen „Wesen“ der „Gesellschaft“, und die crux allgemeinbegrifflichen Denkens, des Verhältnisses von Theorie und Empirie, Systematik und Geschichte, Allgemeingültigkeit und Jeweiligkeit ist aus der Soziologie, wie Landshut sie versteht, verschwunden. Ihm nahe kommen Max Weber, wenigstens nach seiner ursprünglichen Fragestellung, von der er allerdings abfiel und dadurch den Weber-Interpreten, z. B. noch neuerdings B. Pfister, eine irrige Auffassung der Rolle des „Idealtypus“ nach dem „veralteten“ Problem der Allgemeingültigkeit hin nahelegte, und Karl Mannheims Ideologiebegriff, bei dem allerdings bemängelt wird, daß er durch Beschränkung auf das Machtpolitische eine allzu „partikuläre“ Standortsgebundenheit in die Soziologie hineintrage.

Wir meinen nun, daß, je universaler die Standortsgebundenheit des Soziologen wird, er um so mehr sich der Frage nähert, was denn die lebendige „Natur" des Menschen, also der „Mensch an sich", wie er zwar über den Zeiten steht, aber doch in allen Zeiten konkret-lebendig ist, für das Gesellschaftsleben aussagt. Schließlich läuft der Ausgang vom Problem der Freiheit und Gleichheit auf dasselbe hinaus, also auf eine anzunehmende Überzeitlichkeit, die dem Gegenstand der Soziologie anhaftet. Und darüber hinaus ist zu sagen, daß die nurgeschichtliche Betrachtung des Problems „Freiheit und Gleichheit" gerade den Ausblick auf die volle Wirklichkeit der „Gesellschaft" verschließt, zumal die von Landshut in den Mittelpunkt gestellte Problematik selbst über sich hinausweist und trotz aller „Dynamik" der Fragestellung dennoch die alte „statische" Frage nach dem „Wesen" der Gesellschaft nahelegt. Daß bei einer solchen Betrachtungsweise Soziologie und Geschichte entgegen der Meinung des Verfassers nicht zusammenfallen, ergibt sich ohne weiteres. Trotz aller schwerwiegenden Bedenken wird man dennoch die vorliegende Untersuchung als wertvolle Anregung begrüßen. G. Gundlach S. J.

Physik

Darrow, Dr. Karl K., Elementare Einführung in die Wellenmechanik. Aus dem Englischen übersetzt und ergänzt durch Dr. E. Rabinowitsch (Berlin). Mit einem Vorwort von Professor Dr. E. Schrödinger. 8° (V u. 102 S., 3 Abb.) Leipzig 1929, S. Hirzel. *M* 5.—

In der Theorie des Lichtes und der Strahlung überhaupt findet sich die Physik vor eine große Schwierigkeit gestellt. Interferenz und Polarisation verlangen eine Wellennatur des Lichtes. Die Auslösung von Elektronen aus Metallen durch Licht, der Compton-Effekt bei Röntgenstrahlen und die ganze Quantentheorie deuten auf eine korpuskulare Natur der Strahlung hin. Wohlverbürgte Tatsachen führen somit zu entgegengesetzten Deutungen über das Wesen des Lichtes und der Strahlung überhaupt. De Broglie vermutete, daß dieser Zwiespalt nicht auf das Licht beschränkt sei, sondern daß er das ganze Wesen der Materie durchziehe. Nach der Relativitätstheorie kommt jeder Energie Trägheit zu. De Broglie kehrte diesen Satz gleichsam um und behauptete: „Mit jeder Masse ist ein genau bestimmter Wellenvorgang verbunden." Diese sog. Materiewellen nun sind kein Licht, d. h. kein elektromagnetischer Vorgang, sondern Wellen unbekannter Natur. Mit ihnen beschäftigt sich die Wellenmechanik. Man hofft mit dieser neuen Theorie nicht nur die Kluft zwischen Wellen- und Korpuskulartheorie der Strahlung überbrücken zu können, sondern auch die großen Geheimnisse der Körperwelt überhaupt zu erfassen.

Das vorliegende kleine Buch ist eine gute Einführung in dieses sehr schwierige Gebiet. Die Schrift ist tatsächlich „elementar" für den Mathematiker und Physiker, aber nicht für den Laien. Der Autor begnügt sich mit dem Nachweis, daß die De Broglie-Schrödingersche Wellenmechanik eine genügende Erklärung des Tatsachenkomplexes bietet, auf dem die Bohrsche Theorie des Atombaues beruht. Viele von den Anschauungen Bohrs über das Atom bleiben in der Wellenmechanik bestehen; doch die Bilder, die man zur besseren Vorstellbarkeit der Theorie hinzugefügt hat, verblassen. Was im vorliegenden Bändchen versucht wird, ist im wesentlichen nur die erste Begründung der Theorie, die Wiedergabe der grundlegenden Überlegungen von De Broglie und von Schrödinger.

Da die Wellenmechanik besonders für die Behandlung der Grundprobleme der Chemie sehr wichtig zu werden verspricht, hat der Übersetzer am Schluß einen Abschnitt angefügt, in dem die Anwendung der Wellenmechanik auf Mehrkörperprobleme besprochen wird. Auch der statistischen Umdeutung der Wellenmechanik widmet der Übersetzer einen kurzen Abschnitt. Im Vorwort zur Übersetzung nimmt Professor Schrödinger selbst Stellung zur statistischen Deutung.

Das sehr anregend geschriebene Buch kann jedem empfohlen werden, der über die nötigen mathematischen Vorkenntnisse verfügt.

A. Steichen 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.

Innerlichkeit und Tat

Es geht hier um eine Grundfrage des geistlichen Lebens. Eigentlich um eine Frage des menschlichen Geisteslebens überhaupt. Aber gerade die heutige Zeit wird tief von ihr bewegt. Man braucht nur das religiöse Leben zur Stunde eingehender zu beobachten, um unter den verschiedensten Bewegungen diese Frage zu entdecken: Wie stehen Innerlichkeit und Tat zusammen? Innerlichkeit, nach der wir uns so sehr sehnen, ohne die wir verarmen, und Tat, zu der es uns drängt, nicht nur um irgend eines Werkes willen, sondern aus tiefster Anlage unseres Menschenwesens.

Als eine Frage heutigen religiösen Lebens und Suchens soll sie uns hier beschäftigen. Auf diesem Wege sind wir aber nicht auf uns selbst angewiesen, wir haben die Gunst, daß eine Reihe von Kundgebungen unseres Heiligen Vaters uns geleitet.

Unsere Frage wird sich in dreifacher Abstufung vor uns auftun. Zuerst wird sie nur als eine Frage seelischer, psychologischer Haltung erscheinen: wie beide, gesammeltes Stehen in seelischem Wurzelgrund und gesunde Eigentätigkeit, sich einen zu geschlossenem geistlichen Leben. — Aber man empfindet gleich, daß diese Frage nur erst eine Oberfläche berührt. In ihrem Grunde öffnet sie sich zu der tieferen: Wie verhält sich all unser religiöser Eigenstand zu dem Mutterboden und der Lebenskraft unseres Christseins, der gottgeschenkten, allwirksamen Gnade? — Und auch diese Frage weist in der Tiefe über sich hinaus: das Gnadenleben ist nicht nur ein Begebnis zwischen der Einzelseele und ihrem Herrgott, es kommt uns zu als Lebensstrom in der Gemeinschaft Christi, als Gliedschaft und gliedhaftes Wirken im mystischen Leibe Christi. So steht denn zuletzt die Frage: Wie verhalten sich tätiges Gnadenleben der Einzelpersönlichkeit und Gnadenleben der Christengemeinschaft?

1. Wir sind heute weit entfernt von den Zeiten der Väter der Wüste, da die Besten in die Einöde strömten, und in Buße und Anbetung warteten, während draußen die altgewordene Welt, die antike Welt des Heidentums, in Trümmer ging. Wenn man es uns auch heute einsagt, unsere Welt sei wieder alt geworden und wir müde und verdrossen, wir glauben es doch im Ernste nicht, daß die Zeit gekommen sei, wo es nichts mehr zu tun gebe, als die Hände — wo nicht müßig in den Schoß — so doch einzig zum Gebet zusammenzulegen — zum Abend- und Sterbegebet einer sinkenden Welt. Trotz allem, unsere Verantwortung für das Reich Gottes in dieser Weltzeit ist wach und trotz allem auch die Lust, an seinem Bau inmitten dieser Zeit Hand anzulegen. — Und selbst wenn wir müde werden wollten oder uns vorschnell zur stillen Beschaulichkeit flüchten, von Rom her würde der helle Ruf zur Actio catholica uns anhalten und uns sagen, daß noch Tag ist, da man wirken muß, daß noch neue Morgen an östlichen Himmeln heraufziehen.

Das Bedenken des heutigen Menschen ist vielmehr, ob wir nicht längst der Geschäftigkeit verfallen und verknechtet sind. Und damit meinen wir nicht einmal die Geschäftigkeit des Wirtschaftslebens und des öffentlichen Lebens überhaupt. Die Geschäftigkeit, die aus Banken und Börsen in die Märkte und

Werkstätten dringt und über alle Gassen bis in die Schreibstube des Gelehrten, in den Arbeitswinkel des Künstlers und selbst in das Heim der Familie ihren Weg findet, sondern die Geschäftigkeit, die an heiliger Stätte steht, in dem Heiligtum der Seele, wenn sie Arbeit am Reiche Gottes tun will, in sich und um sich her. Freilich wird es wohl so sein, daß diese geistliche Geschäftigkeit, dieser Geist der geschäftigen Unruhe von jener andern Geschäftigkeit da draußen sich herleitet. Immerhin quält sie uns vor allem, und jedenfalls haben wir es mit ihr bei unserer Frage zu tun.

Vielleicht wird man sagen: das Heilmittel für solche Schwäche und Krankheit liegt bei der Hand: es heißt religiöse Stille und Sammlung. Wir müssen die Thebais und die gebetserfüllten Einöden in unsern Herzen erneuern, womöglich aber auch in sichtbaren Einrichtungen, die Wegzeichen und Zufluchtsstätten zugleich sind. Ohne Zweifel ist damit ein Wort tief menschlicher und christlicher Weisheit gesprochen. Und in der Tat hat unser Heiliger Vater, der Papst der Actio catholica, dieser ererbten Weisheit Ausdruck gegeben in der Konstitution zur Bestätigung der erneuerten Kartäuserregel, die zugleich eines seiner schönsten Lehrschreiben ist. Sie verdient es, in ihrem Hauptstück hier wörtlich zu stehen:

„Alle die, welche es zu ihrem Berufe erwählen, das Leben der Einsamkeit fern dem Lärm und den Torheiten der Welt zu führen — nicht nur, um so alle Kräfte ihres Geistes auf die Betrachtung der himmlischen Geheimnisse und der ewigen Wahrheiten zu verwenden und unaufhörlich Fürbitten zu Gott emporzusenden, daß sein Reich sich täglich immer mehr entfalte und ausbreite —, sondern auch, um die eigenen Sünden und vor allem auch die Sünden des Nächsten zu tilgen und zu sühnen, durch die Abtötungen des Geistes und des Leibes, wie man sie freiwillig auf sich nimmt, oder wie die Regel vorschreibt: sie haben — so darf man behaupten — sicherlich wie Maria von Bethanien den besten Teil erwählt. Wenn der Herr dorthin ruft, gibt es in der Tat weder einen Lebensstand noch eine Lebensart, die man als vollkommener dem edlen Streben zur Wahl vorstellen könnte. In der Tat, durch die Gottverbundenheit und die innere Heiligkeit tragen die, welche in der Stille des Klosters ein Einsiedlerleben führen, mächtig dazu bei, jenen Stand von Heiligkeit hoch zu halten, den die unbefleckte Braut Jesu Christi aller Augen zur Nachahmung darbietet" (Enzyklika vom 8. Juli 1924).

Das sind Mahnungen, die man in unserer Frage nicht überhören darf. Freilich ist schon gleich hier darauf aufmerksam zu machen, daß die Innerlichkeit der Beschauung, die hier angesichts unserer heutigen Zeit so sehr gepriesen wird, keineswegs nur in hingegebener Ruhe und reiner Passivität gesehen wird, sondern sehr nachdrücklich in Beten und Opfern in Hinsicht auf die großen Arbeitsziele des Reiches Christi. Es ist also auch diese Innerlichkeit sehr wohl von Tatkraft durchzogen und gespannt. — Ähnliches gilt auch, wenn der Papst so gerne die liebenswürdige Heilige von Lisieux anruft und als Vorbild hinstellt: es ist die heilige Opferseele für die Anliegen der Kirche und vorab der Missionen, der diese Ehrung gilt. — So wäre hiermit schon ein gewichtiges Stück unserer gesuchten Antwort angedeutet.

Dennoch aber scheint uns die eigentliche Antwort des Papstes auf die Frage „Innerlichkeit und Tat" in einer andern Reihe von Erlassen gegeben

zu sein: in den verschiedenen Schreiben über die Exerzitien, deren Krönung die jüngste Enzyklika „Mens nostra" ist[1].

Es läßt sich gar nicht verkennen, daß wir es hier mit einer klar gerichteten Weisung kirchlicher Lehre zu tun haben, und ebenso, daß diese Weisung zeigen will, wie Innerlichkeit und Tat zueinander stehen und sich ergänzen.

Auf einen kleinen, aber liebenswürdigen Zug dieser päpstlichen Schreiben sei im Vorübergehen hingewiesen. Es muß auffallen, daß ein so warmer, persönlicher Ton hindurchgeht: der Heilige Vater macht kein Hehl, daß er aus lieben Erinnerungen und Erfahrungen seiner eigenen Exerzitien spricht. Wir erinnern uns dabei gerne, daß der damalige Monsignore Ratti wiederholt an deutschen Priesterexerzitien teilgenommen hat (in Feldkirch, Vorarlberg), und ich selbst habe eine Karte in der Hand gehalten, in der er sich für den Herbst des Jahres wieder zu den Exerzitien anmeldete — es war dann allerdings der erste Kriegsherbst. — Natürlich nimmt der persönliche Ton den Apostolischen Schreiben nicht ihr inhaltliches Gewicht. Sie sind geschrieben im Angesicht der drängenden Bedürfnisse und Fragen der Stunde. Sie suchen das Heilmittel für die Schäden unserer Zeit. — Wir wollen uns hier nur mit der Frage befassen, wieweit im Sinne des Heiligen Vaters durch die Exerzitien und ihren verständigen Gebrauch die Beziehung zwischen Innerlichkeit und Tat deutlicher wird.

Als erstes Merkzeichen aller Exerzitien wird allerdings gleich wieder die Stille und Sammlung hervorgehoben. Es bedarf ja auch gar keines weiteren Wortes, daß stille Sammlung immerdar der Eingang zur wahren Weisheit ist, der Einstieg zu den Brunnenkammern unserer besten Kraft; und ebenso klar ist, daß dem heutigen Menschen, dem Menschen der äußern Hetze und der innern Hast, diese Einkehr doppelt nottut. — Aber die Einkehr zur stillen Innerlichkeit, wie die Exerzitien sie fordern und wie das Papstschreiben sie meint, ist doch von ganz besonderer Art. Die Innerlichkeit zielt eben doch wieder auf die Tat, sie ist von Tatdrang erfüllt. Auch das würde zu andern Zeiten als eine christliche Selbstverständlichkeit erscheinen. Heute jedoch muß es sich vielleicht erst rechtfertigen. Man hat bei uns in Deutschland in letzter Zeit den Ruf gehört, uns modernen Menschen tue jene Einkehr zur Innerlichkeit not, die nicht gleich wieder zur Tat aufbreche. Man hat von einer „religiösen Liegekur" gesprochen und dachte dabei vornehmlich an das hingegebene Ruhen im Rhythmus der liturgisch betenden und feiernden Kirche. Fülle sich dabei erst einmal die Seele mit heiliger Weihe, dann werde ihr voller Rand von selbst zur gesegneten Tat überfließen.

Es liegt in diesem Wort etwas Rechtes; mehr, es ist damit ein heiliges Recht des Christenstandes berührt. Aber es besagt nicht das Ganze, es gibt noch etwas anderes, und dieses andere muß zuerst ausgesprochen werden. — Als eigentliches Ziel des Christenlebens und darum auch der christlichen Lebensgestaltung in den Exerzitien gilt das Pauluswort von der „vollkommenen Mannhaftigkeit", von der „Vollreife des Mannesalters in Christus".

---

[1] Apostol. Konstitution „Summorum Pontificum" vom 22. Juli 1922. — Apostol. Schreiben „Nous avons appris" an Kardinal Dubois vom 28. März 1929. — Enzyklika „Mens nostra" vom 20. Dez. 1929; vgl. auch das Schreiben an den Kath. Akademikerverband, 28. Dez. 1928.

Dieses Ziel richtet sich hoch auf gegenüber dem Andrang der rein diesseitigen Lebensauffassung. Aber es ist ein Ziel, das unsere besten Kräfte aufruft. Damit ist nichts anderes gemeint als die vielberufene Losung von der „Mündigkeit des Christenmenschen", die uns in den Kreisen der katholischen Gebildeten heute so oft begegnet. Aber hier wird diese Mündigkeit in ihrem innern Sinn verstanden. Es ist heute nicht gleichgültig, daß vom Papste grundlegend die Verantwortung des Christen für sein Ausreifen im Gnadenleben festgestellt wird. Das wendet sich gegen eine mögliche Gefahr. Denn man darf nicht übersehen, daß in die Vorliebe zu stillem Versinken in die religiöse Unendlichkeit, ja selbst auch in die ruhevolle Hingabe an die uns umflutenden Gnadenbewegungen des kirchlichen Lebens ein feines Genießertum religiöser Art sich einschleichen kann oder auch eine Müdigkeit, die doch nur Verzicht und Flucht bedeutet, wo Bereitschaft und Tat stehen sollten. Da ist es denn bedeutsam, daß der Papst in seinem Lehrschreiben, fast muß man sagen, es wagt, mit der religiösen Pflicht zu einer erhabenen Aktivität, mit der Pflicht zur Läuterung und Stärkung der rein natürlichen Kräfte zu beginnen. Sie sind uns gegeben, daß das Gnadenleben sich darauf aufbaue. Sie sind aber durch die heutige Umwelt, durch ihre Anforderungen und Zumutungen belastet und entstellt. Es ist also nicht ohne weiteres die Meinung des Papstes, daß alles Heil für unsere tief empfundene innere Entwurzelung und Heimatlosigkeit schon komme, wenn wir nur erst von uns selbst weg und bloß auf das gottgegebene Gnadenwirken in der Kirche schauen wollen. Es gilt vielmehr, sich zur innern Tat zu bereiten. Sie heißt zunächst: Läuterung. Es gilt, der „Seele des Menschen ihren ursprünglichen Adel und ihre Hoheit wiederzugeben"; es gilt, wieder den Mut aufzubringen, „auf seine eigenen Gedanken, Worte und Werke aufmerksam zu achten und sich sorgfältig Rechenschaft darüber zu geben; es gilt, den „Verstand dazu zu erziehen, daß er die Dinge eingehend betrachte und in ruhiger Überlegung prüfe", „den Willen kraftvoll zu stärken, die ungeordneten Begierden durch die Leitung vernünftiger Überlegung zu schwächen". Und für dieses Werk einer sehr tätigen Selbstzucht werden nun die Exerzitien als die geeignete Schule und geweihte Werkstatt bezeichnet. Das alles klingt vielleicht etwas nüchtern; macht im Grunde aber stark und frei, und jedenfalls, wer es ernst nimmt mit seiner Heiligung, wird davon nicht losgesprochen werden. Er steht dann aber, wie der Papst es nachdrücklich betont, in dem großen Zusammenhang der überlieferten christlichen Lehre vom geistlichen Leben.

Mit diesen geläuterten Kräften der Seele heißt es nun allerdings aktiv den Sinn und Auftrag des eigenen Lebens in Christus erfassen und in sich ausprägen, ein weiteres Feld der Tätigkeit im Dienste wahrer Innerlichkeit. Auf dem erhabenen Fundament unserer Zielbestimmung für Zeit und Ewigkeit, aus den ernsten Tiefen eines demütigen Sünderbewußtseins soll sich der Bau „der übernatürlichen Lebensauffassung erheben, in der doch das Wesen unserer heiligen Religion einzig besteht". „In der Schule des himmlischen Meisters" soll der Mensch unter dem Anhauch der Gnade zum reifen Christenmenschen werden, indem er „durch die Lehre und das Beispiel dessen, der da ‚Weg, Wahrheit und Leben' ist", angespornt, „den alten Menschen auszieht und in Demut, Gehorsam und freiwilliger Selbstentsagung Christus anzieht",

ja noch mehr, „mit aller Kraft dahin streben lernt, daß er auch mit dem Apostel sagen kann: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir". — „Auf diesem Wege steigt die Seele zur Höhe der Vollkommenheit empor und wird innig mit ihrem Gott vereinigt." Das ist in kräftigen Strichen das Bild eines aktiv-innerlichen Christenlebens. Der Papst hat es einfach aus den Exerzitien erhoben. „So sehen wir, wie in den Exerzitien eine wunderbare Kraft liegt, den Menschen den Frieden zu geben und sie zur Heiligkeit des Lebens zu führen. Das ist auch durch eine lange Erfahrung der vergangenen Jahrhunderte und mehr wohl noch unserer Tage erhärtet. Denn unübersehbar ist die Zahl derer, die in der Einsamkeit der heiligen Exerzitien ihr Inneres recht geordnet haben; die aus ihnen herausgegangen sind, festgewurzelt und aufgebaut in Christus, erfüllt von innerem Licht, überhäuft mit Herzensfreude und durchdrungen von jenem Frieden, der ‚alle Vorstellung übersteigt'."

Aber dieser gotterfüllte Friede, diese edelste Frucht der Tätigkeit in den Gnadentagen der geistlichen Einsamkeit, ist nicht nur zum ruhevollen Kosten gegeben, sie trägt schon die Tat in sich. Freilich eine Tat, die aus dem Weihekreis der Innerlichkeit nicht heraustritt, auch wenn sie bis zu den Enden der Erde greift. „In der gerechten Seele wohnt ja Gott selbst durch seine Gnade; da ist es eine naturgemäße Auswirkung der Liebe, daß eine solche Seele sich kraftvoll angetrieben fühlt, auch andern an der Wahrheit und an der Liebe zum unendlichen Gut teilzugeben, das sie selbst gefunden und nun ihr eigen nennt." Und nun steigt vor dem Blick des Papstes sein Lieblingsgedanke auf, die Actio catholica. Das weite Missionsfeld steht reif zur Ernte; die Heimat ruft nach einer „erlesenen Schar aus Welt- und Ordensklerus, die fähig ist zur Ausspendung der Geheimnisse Gottes. Daneben sind dichtgedrängte Reihen guter Laien nötig, die in engem Anschluß an das hierarchische Apostolat ihm eifrig zur Seite stehen und sich den verschiedenen Werken und Arbeiten der Katholischen Aktion widmen". — Es ist ein ergreifendes Bild, mit dem der Papst diesen Abschnitt seines Lehrschreibens beschließt. Im Angesichte des weltweiten Feldes apostolischer Arbeit und Verantwortung der ganzen Christenheit taucht der geweihte Abendmahlsaal auf, in dem einst die Urgemeinde sich auf den Empfang des Geistes aus der Höhe bereitete, um dann in der Kraft dieses Geistes hinauszuziehen in alle Welt. „So erkennen und begrüßen Wir, ehrwürdige Brüder, durch die Geschichte belehrt, in den heiligen Exerzitien den von Gottes Geist durchwehten Abendmahlsaal. In ihm werden alle Edelgesinnten durch die Kraft der göttlichen Gnade gestärkt. Das Licht der ewigen Wahrheiten leuchtet in ihren Seelen. Das Beispiel Christi reißt sie hin. Sie erkennen klar den Wert der Seelen, und heilige Sehnsucht erfaßt sie, den Seelen zu dienen, gleichviel in welchem Lebensstand sie nach ernster Prüfung und Erkenntnis des göttlichen Willens ihr Leben dem Dienste des Schöpfers weihen. Noch mehr: in diesem Abendmahlsaal empfangen sie den Eifer für die Mühen und Arbeiten, ja die Großtaten des christlichen Apostolates."

Man hat zuweilen den Eindruck, als würden die sehr bestimmten Hinweise der Päpste auf die Exerzitien hie und da mit einem gewissen Vorbehalt aufgenommen: es handle sich ja doch mehr um praktische Winke für eine Form der Seelsorgearbeit und nicht um eine Lehre in den innersten Fragen

des geistlichen Lebens; die bewegten sich auf einer ganz andern, höheren Ebene. — Vielleicht, daß zuweilen der Betrieb und die Betriebsamkeit im Exerzitienwerk dieser Meinung Vorschub tut. Dennoch aber wäre es eine Irrmeinung, die ebenso durch die Worte der Rundschreiben wie durch den Sachverhalt abgelehnt wird. In der Tat lassen die schon bisher angeführten Stücke aus der Enzyklika „Mens nostra" — und das gleiche ergibt sich aus den andern Schreiben — keinen Zweifel, daß es auch dem Papste um das geistliche Leben in seinem Vollsinne geht und er in dieser Richtung auch die Exerzitien sehen will. Ganz deutlich wird diese Absicht, indem er sich ausgesprochen auf die Ignatianischen Exerzitien in ihrem eigentlichen, ungeschmälerten Gehalt bezieht. Damit ist aber ein weiteres, grundsätzliches Wort in unserer Frage gesprochen.

Um Mißverständnissen zu begegnen, mag hier gleich gesagt sein, daß Exerzitien weder in ihrem Begriff noch in ihrem Gebrauch notwendig mit den großen, vierwöchigen geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola gleichzusetzen sind oder auf sie zurückgehen müssen. Das ist auch nicht Roms Meinung. Es gibt auch andere Wege, die segensreich sind und das wesentliche Ziel aller Exerzitien, in gesammelter Betrachtung der Glaubenswirklichkeiten das Leben zu läutern und zu vertiefen, auf ihre Art erreichen. Allerdings betont Pius XI. ganz eindeutig, daß die Ignatianischen Exerzitien eine überragende Stelle einnehmen. „Es steht nun durch die Erfahrung fest, daß unter all den verschiedenen Exerzitienmethoden, die auf den erprobten Grundsätzen der katholischen Aszese aufgebaut und lobenswert sind, eine sich stets vor allen andern ausgezeichnet hat. Der Heilige Stuhl hat sie zu wiederholten Malen ohne jede Einschränkung gutgeheißen. Männer, die in gleicher Weise als Lehrmeister des geistlichen Lebens und in persönlicher Heiligkeit hervorragten, haben sie mit Lobsprüchen überhäuft. Im Laufe von fast vier Jahrhunderten haben sie schon unübersehbare Früchte wahrer Heiligkeit hervorgebracht. Wir meinen die vom hl. Ignatius eingeführte Methode. Ihn möchten Wir deshalb auch den hervorragenden und besondern Lehrmeister der Exerzitien nennen." „Sein ‚wunderbares Exerzitienbüchlein' (Röm. Brevier, am Fest des hl. Ignatius) ist zwar gering an Umfang, aber voll himmlischer Weisheit. Bereits unser Vorgänger gesegneten Andenkens, Paul III., hat es feierlich gutgeheißen, belobt und empfohlen." „Schon damals, um die Worte zu wiederholen, die Wir einmal vor Unserer Erhebung auf den Stuhl Petri gebrauchten, schon damals zeigte es sich in seinem vollen Lichte: als weisheitsvolles und schlechthin allgemeingültiges Regelbuch (sapientissimus atque omnino universalis normarum codex...), um die Seelen den Weg des Heiles und der Vollkommenheit zu führen, als unerschöpfliche Quelle tiefster und gediegenster Frömmigkeit, als kraftvoller Antrieb und kundiger Wegweiser zur Lebensbesserung, als Führer zu dem Gipfel des geistlichen Lebens" (San Carlo e gli Esercizi spirituali di S. Ignazio, in ‚S. Carlo Borromeo nel 3. Centenario ...' n. 23. 1910).

Das sind allerdings gewichtige Worte, die alle Beachtung verdienen. Hier geht es uns jedoch nicht so sehr darum, die Ignatianische Exerzitienmethode im seelsorglichen Wettbewerb mit andern emporzuheben; wir haben vielmehr ihren grundsätzlichen Gehalt für die Kernfrage des geistlichen Lebens zu erschließen.

2. Unsere Untersuchung hat uns zu der zweiten Schicht der Frage „Innerlichkeit und Tat" geführt, wie nämlich die Tat zur Innerlichkeit des Gnadenlebens in seiner Fülle stehe, die Menschentat zur Gottestat, wenn diese sich erst einmal frei und reich mit ihrer Gnade in die Seele ergieße. Gibt es auch in diesem Heiligtum noch eine innere Verbindung und Zuordnung zwischen

dem Tun des Menschen und der Gottesgnade, oder hat der so begnadete Mensch nichts Besseres zu tun, als mit reiner Hingabe in den umflutenden Gnadenstrom einzutauchen und sich willenlos von ihm tragen zu lassen? Die Frage ist mehr als eine müßige Spitzfindigkeit; sie rührt an innerste Wesens- und Aufbaugesetze des geistlichen Lebens gerade in seinen Höhen. Sie rührt auch an eine Sorge, die in der heutigen Stunde sehr wach geworden ist.

Es geht eine Unruhe durch das religiöse Leben bei uns Katholiken (oder wurde sie nur hineingetragen?). Eine Unruhe, ob denn das geistliche Leben der letzten Jahrhunderte seinen rechten Gang genommen habe; ob die Seelen zu den eigentlichen Quellgründen der Gnaden geführt wurden, um aus ihrer Fülle zu schöpfen. Und man will der Aszese die Schuld geben, ihrer Lehre und ihrer Übung, die in den letzten vier Jahrhunderten so übermächtig geherrscht hätten. Mit ihrer ewigen tugendlichen Selbstbemühung in Zucht und rastlosem Anstieg hätten sie die Seelen erschöpft und ausgeleert, das Bessere aber ihnen vorenthalten, wie sie sich nämlich für das stille Gnadenwirken bereiten und aufschließen, da doch die Gnade uns viel mehr entgegenkomme, als wir uns ihr entgegenbemühen. Die Aszese und Aszetik hätten einzig Tugend lehren wollen und das Gnadenwirken geschmälert und ausgetrocknet.

Ihren schärfsten Ausdruck erhielt diese Frage und die ihr zu Grunde liegende Beschwerde durch eine neuere Bewegung zur Mystik. Zwar ist Mystik als Lehre von den christlichen Gebetsgnaden in ihrer Fülle immerdar ein unveräußerliches Stück christlichen Erbbesitzes, und jede Zeit hat das Recht, sich darauf zu besinnen und es auszuwerten; so darf auch heute die mystische Bewegung durchaus im Namen dieser christlichen Sendung auftreten. Den gleichen Anspruch will aber auch eine besondere Richtung in der neueren Mystik erheben, wenn sie, entgegen der allgemeineren Lehre und Überzeugung der letzten vier Jahrhunderte, die mystischen Gebetsgnaden der Beschauung jedem ernsten Christenleben als seine naturgemäße Krönung zuspricht. Um nur zwei der angesehensten Wortführer dieser mystischen Bewegung zu nennen: Saudreau, den Aumônier vom Guten Hirten zu Angers, und Garrigou-Lagrange O. Pr., den gefeierten Lehrer der Dogmatik und Mystik an der römischen Ordensschule, die nun mit ihren Schriften auch in Deutschland Heimatrecht erhalten haben, — beide glauben die wahre — leider allzu lange verkannte katholische Überlieferung zu vertreten. Der geistvolle Dominikaner sucht überdies die Lehre von dem allgemeinen Beruf zur Beschauung noch als unausweichliche Folge des thomistischen Lehrgefüges darzutun. Sie folge vor allem aus des hl. Thomas Lehre vom Wesen und Wirken der Gaben des Heiligen Geistes.

Diese Ansprüche sind natürlich nach ihrem doppelten Titel, dem historischen und dem dogmatischen, zu prüfen. Soweit es schon ernsthaft geschehen ist, erscheint der geschichtliche Beweisversuch doch fragwürdig; und auch die thomistisch-theologische Begründung hat keineswegs in allem schon die Grenzen einer Schulmeinung überschritten. Doch das gehört des näheren in eine theologische Untersuchung und ist nicht dieses Ortes[1]. Uns muß hier eine andere Seite der gleichen Erscheinung beschäftigen.

---

[1] S. darüber jetzt die vorbildlich besonnenen Untersuchungen von J. de Guibert, Professor an der Gregoriana zu Rom: „Études de Théologie Mystique" (Toulon 1930).

Es ist unverkennbar, daß bei den genannten Schriftstellern und bei ihrer Begleitschaft neben der sachbedingten Liebe auch ein Abwehr- und ein Angriffswille wirkt. Sie stehen eben unter dem Eindruck jener Befürchtung und jenes Unmutes, von dem wir oben sprachen. Man will die unbedingt vordringende Tat, das selbsteigene Tätigsein aus dem innersten Kreise des Gebetslebens verwiesen wissen. Es zittert in den genannten Schriften eine Leidenschaft, wie ein Ruf zur Freiheit. Man wird nicht irregehen, wenn man einen großen Teil des Eindrucks, den sie gemacht, dieser spürbaren Leidenschaft zuschreibt, die wahrlich nicht um kleine Dinge ringt. Edle Leidenschaft ist gut; sie beflügelt den Gedanken und weckt die Geister. Aber allzuleicht trübt sie den Blick für den ganzen Umfang der Wirklichkeit. In unserem Falle legt sich das Bedenken nahe, daß eine unzulängliche Erkenntnis von der Stelle und Aufgabe des Tätigseins die ganze Auffassung und Übung der Mystik schädige, vor allem aber die Wege dorthin. Ein Blick auf die Geschichte der christlichen Mystik zeigt ja zur Genüge, wie verhängnisvoll sich immer wieder hier eine Unsicherheit des Urteils auswirkte. Die übertonte Passivität ist ein Leitmotiv der Irrungen geworden. Und wenn auch heute nicht gerade ein Irrtum droht, so bleibt doch noch manches zu klären übrig. Es ist auch heute ein Anliegen des religiösen Lebens, bei aller Ehrfurcht gegen die allwirksame Gottesgnade der menschlichen Tätigkeit auch im voll entfalteten Gebetsleben, zu geben, was ihr zukommt.

An dieser Stelle unseres Gedankenganges stoßen wir wieder auf die Ignatianischen Exerzitien; sie haben hier unseres Erachtens ihr Bestes zu geben. Das ist auch in den päpstlichen Schreiben einschlußweise mitgemeint, wenn sie gerade im Angesicht der heutigen religiösen Bestrebungen in den Exerzitien einen sichern Höhenweg zur christlichen Heiligkeit sehen, ein Weg, der zugleich vor den „Gefahren und Irrtümern eines falschen Mystizismus" bewahre. Es lohnt sich der Mühe, etwas näher auszuführen, was die Exerzitien hier dem christlichen Leben zu bieten haben. Zu dem Ende muß man allerdings tief genug in den geistigen Bestand der Ignatianischen Exerzitien graben; man muß die oberflächliche Auffassung hinter sich lassen, die in ihnen nur so etwas wie den geschichtlichen Anfang und Antrieb des landläufigen Exerzitienwerkes sieht; es gilt bis zu der unter allen Einzelweisungen und Führungen liegenden Gesamtschau des Christenlebens zu dringen. In der Tat liegt dem Exerzitienbuch eine bedeutsame Auffassung christlicher Vollkommenheit zu Grunde und darauf baut sich eine geschlossene Lebensschule auf. Ihr Wesenswort der Lebensschulung aber ist: die menschliche Tat im Gnadenwerk Gottes.

Das innerste Geheimnis des Exerzitienbuches ist nämlich keineswegs die — freilich meisterhafte — psychologische Führung, wie sie sich in der Auswahl und dem Aufbau der Betrachtungen kundgibt, es ist vielmehr die eigenartige Gesamtschau des christlichen Lebens und die ihr entsprechende Lebensschulung. Damit steht Ignatius allerdings inmitten der großen kirchlichen Überlieferung von Aszese und geistlichem Leben überhaupt. Das ist zu betonen; wir haben es an anderer Stelle näher dargetan[1]. Und er bezeichnet einen Höhepunkt in der

[1] „Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien. Ihr Sinn und ihre Bedeutung im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse" (Freiburg 1927, Herder). Diese Schrift ist ganz der Herausarbeitung des Gesamtbildes christlichen Lebens in dem Exerzitienbuch gewidmet.

Geschichte der aszetischen Lehre und Übung. Ignatius macht entschlossen Ernst — nicht in lehrhafter Besinnung und Absicht, sondern in der schlichten Sicherheit des geborenen Führers — mit der Grundtatsache des Christentums, daß es eine Botschaft ist, die „frohe Botschaft", ein Aufruf an die Menschenseele, eine Begegnung Auge in Auge zwischen der Liebe Gottes in Jesus Christus und der berufenen Menschenseele, wo der Mensch seine Lebenstat vollziehen darf, das hochherzige Ja zu seinem Gott, wo schenkende Huld auf das Ja des Geschöpfes wartet. Nicht weil sie warten muß, sondern weil sie aus Huld warten will. Sicher, das Christusleben der heiligmachenden Gnade kann auch in die ahnungslose Seele des Kindes eingehen — es bewährt sich damit eben als die überlegene Gotteskraft; auch so wird es in Wahrheit unser Leben. Aber es will auch den bewußten, mündigen, reifen Menschen in seinen Lebensstrom ziehen. Dann ergeht der eigentliche Aufruf zum reifen Leben der Gnade, in dem die edelsten Kräfte und Tätigkeiten des Menschen wundersam erhoben werden zu heiligsten Gestalten. Dann wird Christusleben in einem ganz neuen Sinn unser Leben; dann spielt es sich in seinem Eingang und Fortgang ab als geheimnisvolles Weben zwischen Gnadenanruf und hochherziger Antwort. Auf diesem heiligen Boden innersten Gnadenlebens stehen die Ignatianischen Exerzitien. Sie erfassen seine Aufbaugesetze. Sie greifen allerdings — eben ganz auf die Tat eingestellt — einen Sonderfall heraus, sozusagen einen Grenzfall, freilich einen entscheidenden. In der so sich vollziehenden Behandlung des einen Falles hebt sich dann das Grundsätzliche bedeutsam heraus.

Es geht in dem Exerzitienbuch zunächst nur um die Lebensentscheidung, um die Lebenswahl eines hochgesinnten Menschen. Das ist der Sonderfall. Es sollen die günstigsten Bedingungen geschaffen werden, in denen restlos der persönliche Gnadenruf Christi des Herrn zur Nachfolge als persönliche Entscheidung erfahren und erfüllt wird. Aber unter diesem besondern „Fall", der im Exerzitienbuch noch mit manchen Bemerkungen und Weisungen behandelt wird, deren zum Teil begrenzte Gültigkeit leicht zu ersehen ist, liegt die groß erfaßte Tatsache, daß christliches Gnadenleben, vom Menschen aus in seiner Grundstruktur gesehen, Entscheidung besagt. Nicht Entscheidung in bloß natürlicher Selbstmacht, wie sie etwa ein edler Heide auch leisten könnte, sondern Entscheidung als Antwort auf den Anruf unseres Gottes in Christus dem Herrn, Entscheidung als höchste Tat schenkender, schöpferischer Liebe. Da wird Christentum zu einem einzigen hochherzigen Bemühen, „bis Christus in uns gestaltet ist". Wir stehen, ohne daß noch das Wort ausgesprochen ist, mitten in der erhabenen und tröstlichen Wirklichkeit des „Corpus Christi mysticum". Es ist eben Christus das Haupt seiner Gnadengemeinschaft, und alle Gnaden der Heiligung strömen aus seinem Leben und bewirken Teilnahme daran [1]. Es ist eine der erfreulichsten Tatsachen des heutigen religiösen Lebens, daß man von diesen hohen Dingen auch in ihrem dogmatischen Gehalt zu den Laien sprechen darf. Sie merken auf, wenn man ihnen von den Kräften und Reichtümern einer Christenseele kündet, wie es etwa die Gnadenlehre eines hl. Thomas vorbildlich getan hat. Aber über aller Theologie der Tugenden

[1] Vgl. darüber neuestens J. Anger, La doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ, d'après les principes de la théologie de St. Thomas. Paris 1929.

und Gaben des Heiligen Geistes darf das Schönste nicht aus dem Auge schwinden: es ist das Gnadenleben nicht nur ein übernatürliches Kräftesystem, es ist nicht gestaltlos, es ist gestaltungsmächtig zu einer innern Form hin, bis zur Christusförmigkeit, bis zum „Hoc et sentite, quod et in Christo Jesu". An diesem Gestalten, zwar in hingebender Demut, aber auch in hochherziger Treue mitwirken zu dürfen, das ist der innerste Freudenklang der „Frohbotschaft". Es besteht in der Gnadenordnung eine geheimnisvoll wirkende Beziehung zwischen Christus, dem Haupt und seinen Gliedern.

Aber wenn man die ganze Fülle dieser Lebenseinheit aussprechen soll, dann ist noch ein Letztes zu sagen: Dieses Christusgestalten im Christenleben geschieht sicher in dem erhöhten Christus als in seinem mystisch-gnadenhaften Lebens- und Wirkraum; aber es hat seine urbildliche Prägeform in dem menschlich-geschichtlichen Erlöserleben des Herrn. Christi Leben des Evangeliums ist in der Gnadenordnung nicht bloße Vergangenheit, so groß sie immer dastände; sie ist gegenwärtig gestaltende Wirklichkeit, Maß und Ziel unseres Gestaltens. Da wird denn die gottsuchende, gesammelte Betrachtung des Lebens Jesu nach dem heiligen Evangelium zur Erfüllung eines innersten Lebensgesetzes religiösen Aufbaus. Sie wird zum erlesenen Ort, wo dieses Geheimnis sich begibt: es fügt und formt sich der Mensch als Glied Christi betrachtend in das Christusleben ein, soweit Gott in seinem Gnadenwillen es ihm zugedacht und er selbst diesen Gotteswillen lauter umfassen mag. Damit erfüllt er seinen religiösen Lebensauftrag. Es geschieht also im reifen Gebets- und Gnadenleben eine geheimnisvolle Begegnung zwischen dem lebendigen Christus nach seinem evangelischen Bilde und der gottsuchenden Seele.

Das ist nun auch der Ort, wo die Ignatianischen Exerzitien stehen. Erst von hier aus begreift man ihre Bedeutung in der Geschichte der Frömmigkeit und ihren Wert für die Gegenwart. Ihren Wert auch für unsere Frage: Innerlichkeit und Tat. Freilich besagt der Weg, den sie zeigen, Tätigkeit, aber es ist eine ganz gotthingegebene, hinhorchende, stehend in offener Bereitschaft, die in das göttliche Gnadenweben ihren Einschlag mit lauterem Dienstwillen einfügt.

Es braucht nun eigentlich nicht mehr gesagt zu werden, daß die so gedeutete betende und gestaltende Betrachtung nichts Schematisches an sich haben darf. Alle Methode — und sie behält nur dienenden Sinn — hat nur den Zweck, die Seele mit ihren eigensten Kräften ihrem Heiland näher zu bringen. Sie aber soll in der Betrachtung immer mehr die christliche Grundbestimmung betend verwirklichen: die seinshafte Christusverbundenheit der Gnade in die bewußte Christusverbundenheit der aktiven Verähnlichung überzuführen. Dabei bleiben Eigenart und Eigenrecht jeder Seele gewahrt, die still sinnende und schwebende „Adhérence" eines Bérulle und seines Oratoriums ebensogut wie die kräftigere, nüchterne und im Grunde doch so lebensreiche Frömmigkeit, etwa eines Alfons Rodriguez.

Nunmehr ergibt sich auch, was denn im tiefsten Verstande das Beten im Geiste der Ignatianischen Exerzitien ist. Darüber wurde in jüngsten Zeiten viel verhandelt, nicht immer mit wirklicher Einsicht. Nicht eigentümlich sind die verschiedenen im Exerzitienbüchlein angegebenen Gebetsweisen. Sie sind

Handreichungen aus dem Schatze christlicher Gebetsüberlieferung, sie gelten zum Teil den etwa noch ganz ungeübten Exerzitanten. Denn Ignatius rechnete auch mit einfachen Menschen, deren Bereitschaft zu christlichem Heldentum vielleicht noch ganz im Rohen verdeckt liegt. Sie gehören also zu den Winken, denen wir oben nur eine begrenzte Geltung zuschrieben. Auch die berühmte, seit Ignatius so viel geübte „Betrachtung" mit Hilfe der verschiedenen Seelenkräfte, die sich zumal dem Leben Jesu zuwendet, ist noch nicht ohne weiteres als die Ignatianische Gebetsweise anzusprechen, wenn es auch wahr ist, daß diese Betrachtungsart durch die Exerzitien nachhaltig geformt und verbreitet wurde. Als das eigentlich Ignatianische Beten muß vielmehr die Weise gelten, die von dem Herzschlag der Exerzitien getragen wird. Es ist das betrachtende Beten aus dankbar freudigem Bewußtsein, daß die Christusgnade in uns zur Entfaltung drängt, daß wir die Wesenszüge Christi in uns hineinzugestalten haben, in unser Denken und Sinnen, in unser Wagen und Kämpfen, in unser Opfern und Hingeben, so wie sie uns in liebender Erkenntnis des Herrn aufgehen, denn das ist der „Wille Gottes" für uns. Es ist dieses Beten ein suchendes Augenaufschlagen zu dem Urbild unseres Lebens, ein hochgemutes Sichhineinsprechen und Sichhineinformen in dieses lebendige Wort, das all unsern übernatürlichen Lebenssinn in sich gnadenvoll begreift. Es ist in Wahrheit ein tätiges Gebet. Aber von welch einer Tätigkeit!

Wie steht nun dieses sehr tätige und sehr innige Gebet zum mystischen Gebet? Es ist sicherlich mit ihm nicht einfach gleichzusetzen. Es gibt sich auch nicht als eine unmittelbare Führung dahin. Aber tatsächlich ist es das doch, freilich mit all der gesunden Zurückhaltung, die hier geboten ist. Das Beten, wie wir es zeichneten, führt doch zu der innigsten Berührung und Hingabe an die Gottesgnade; sie führt zu Christus, der unsere Gratia prima, unsere erste Gnade ist. Ihr einigt sich der so betende Mensch aus „seinem ganzen Herzen, aus seinem ganzen Gemüte, mit allen seinen Kräften". Da darf wahrhaftig unsere betende Tätigkeit, so geläutert und geweiht, in das innere Heiligtum der Gottesnähe eintreten; sie darf, wenn Gott uns in Gnaden annimmt, in ihrer lebensgestaltenden Christusinnigkeit leise in die geheimnisvoll umhüllende Gottbegegnung der Mystik übergehen. Und sie bleibt doch, soweit es auf sie ankommt, Tätigkeit. Damit ist etwas überaus Gesundes und Bewahrendes gegeben. Entspricht es nicht auch dem tiefsten Wesen der geschöpflichen Haltung zu Gott, die auch in der Mystik nie ganz aufgehoben wird?

Und entspricht diese zarteste und doch so starke Tätigkeit nicht auch der seelischen Struktur des mystischen Betens? Eine verstehende Sinndeutung des eigentlichen seelischen Geschehens im mystischen Beten würde sie uns ohne Zweifel auch hier aufdecken. Christliche Beschauung trägt in ihrem Wesen immer den Eindruck von der „Überlast" des heiligen Gottes, dessen gnadenvolle Nähe gerade die heiligste Tätigkeit weckt und lockt, jenes: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Auch die staunende Freude über Gottes Liebe und Größe bleibt für das Geschöpf von dem tätigen Drang zur Verähnlichung durchzogen. — Die „Passivität", von der die Mystiker soviel reden, besagt eben u. E. nicht den ganzen seelischen Tatbestand, sondern nur das auffallend Neue gegenüber den früheren Stufen. Zudem ist auch wissenschaftlich noch die Frage erlaubt, ob nicht das viele Reden von

der Passivität zum Teil unter dem starken Einfluß einer Auffassung von „Beschauung“ geschah, die nicht eigentlich christliche Quellen hat, sondern aus dem übernommenen Begriff der griechisch-philosophischen „Beschauung“ sich herzuleiten scheint.

Jedenfalls darf man gerade heute fragen, ob nicht in dieser Führung im Geist der Exerzitien, die so gar nichts Überschwengliches hat, ein Höhenweg angedeutet ist, nach dem sich ernstes Christenstreben sehnt? Und weiter, ob sich hier nicht ein Gesundbrunnen auftut für die, welche an so manchen „mystischen“ Lehren jüngster Zeit schwach wurden, oder denen diese Lehren zu schwächlich erschienen? Gestehen wir es uns nur, wir haben in Sachen der höheren Geistesführung weithin das verloren, was man die christliche Instinktsicherheit nennen möchte. Was man sucht, ist Kraft und Tat, die doch aus Innerlichkeit zur Innerlichkeit führt. Und wenn wir einmal den Blick ganz kühn und weit erheben: wir suchen auch nach der Mystik der Tat, wozu Ignatius anleitet.

Das soll beileibe nicht heißen, daß es im Sinne der Exerzitienfrömmigkeit liege, unterschiedslos vor allen gleich die höchsten Ziele aufzurichten. Dieser Mangel an kluger Unterscheidungsgabe ist wohl das beunruhigende Merkmal mancher mystischer Bestrebungen unserer Tage. Die Exerzitien leiten vielmehr an, nach dem Maße der gewordenen Berufung immer reiner sich dem Schaffen der Gnade Christi hinzugeben, der da Haupt und Herz ist allen Gnadenlebens. Das ist der Sinn der Papstworte: „Wunderbar leicht ist es, diese Exerzitien allen Menschenklassen und allen Ständen anzupassen. Sie eignen sich ebensosehr für das beschauliche Leben in der Abgeschiedenheit der Klöster wie für die Weltleute, die im tätigen Leben ihren Geschäften nachgehen.“

Vielleicht hat man schon längst erwartet, hier eine Aussprache mit dem geistvollen französischen Akademiker Henri Bremond zu finden, der ja in diesen Fragen seit längerer Zeit wenigstens in Frankreich ein Wortführer ist und die Öffentlichkeit einigermaßen in Spannung hält. Tatsächlich haben unsere Ausführungen auch Bremond ungenannt im Auge gehabt. Aber mit Bedacht wurde sein Name nicht genannt. Gerade gegenüber der bestrickenden Darstellerkunst des geistreichen Franzosen sollte zunächst nur die Sache sprechen. Es mag noch ein ausdrückliches Wort folgen. Bremond, lange Jahre Mitglied der Gesellschaft Jesu, ein naher Freund des unglücklichen Tyrrell, wurde auch in Deutschland bekannt durch seine geistreichen Versuche, den großen Newman und seine Gedankenwelt zugänglich zu machen. Freilich mußte er sich von Newmankennern grundsätzlicher Verzeichnungen überführen lassen, die einen allzu „modernistischen“ Newman ergeben hätten. Viel bedeutsamer war die groß angelegte Literargeschichte des religiösen Lebens in Frankreich vom 16. Jahrhundert an (bisher 8 Bände), in mancher Beziehung ein Meisterwerk, voll von psychologischer Feinheit und lebendigem Verständnis für die Strömungen des religiösen Geisteslebens. Franz von Sales und seine Zeit, die fast vergessene Schule des hochbedeutsamen Louis Lallemant S. J. und seiner Jünger, der Kardinal Bérulle und seine „französische Schule“, Pascal und so manche andere Geistesgrößen erstanden in lebensvollen Gestalten und oft überraschender Beleuchtung. Dennoch meldeten sich von Anfang an und immer lauter Bedenken nüchterner Leser. Man fürchtete, daß Bremond mehr und mehr das Opfer seiner echt französischen Vorzüge werde und sich von der Sucht nach blendenden Geistreichigkeiten verführen lasse. Seine eigentlichste Entdeckung und sein Lieblingsgedanke, die „École française“ des Kardinal Bérulle, in deren eigenartiger Mystik der „Adhérence“, der liebevoll sinnenden Hingabe an die „Zustände“ des fleischgewordenen Wortes, er den innersten Ausdruck der französischen Seele sah, wurde von Fachgelehrten als gar nicht

so bodenständig französisch erwiesen[1]. Auch über den Wert und die Bedeutung dieser geistlichen Schule darf man anderer Meinung sein. Aufmerksamen Beobachtern fiel es sofort auf, daß die „französische Schule" sich bei Bremond von dem Hintergrund der Ignatianischen Schule erhob, wobei die Lichter sehr fein, aber auch sehr absichtlich verteilt wurden. Zu einer scharfen Kampfansage brach sein Gegensatz in einer Reihe von Schriften auf, die nunmehr in einem eigenen Bande vorliegen (Introduction à la Philosophie de la Prière. Paris 1930). Wie auch in den beiden letzten Bänden der „Histoire litéraire", die damit von der historischen Höhe der früheren Bände bedauerlich abgefallen und zu sehr fragwürdigen Beweisstücken einer nur ihm eigenen Lehre vom Gebet geworden sind, steht Bremonds Gedanke des „reinen Gebetes" im Mittelpunkt. In Anlehnung an das freilich keineswegs einwandfrei gedeutete Bérullesche Gebet will Bremond als wesentliches Beten nur das passive, im Grunde mystisch gedachte Sichöffnen zur einströmenden, wirkenden Gottesgnade gelten lassen. Im Beten wird nichts gewollt, wird nichts gestaltet, die Seele „hängt nur Gott an". Das „Tun", das Gestalten des innern Lebens hat anderswo seinen Sinn, es mag von der „Aszese" besorgt werden, aber es ist kein Beten. — Das alles aber wird nicht als bloße Theorie vorgetragen; obwohl Bremond oft wiederholt, es komme ihm nur darauf an, begrifflich das eigentliche Wesen des Betens zu erfassen. Tatsächlich ist es ein Streitruf, zumal gegen die „Aszetizisten", die geistlichen Führer, die sich von den Ignatianischen Exerzitien herleiten. Diese Schule mit ihrem harten Joch ewiger Selbstvervollkommnung sei schuld an dem betrüblichen Versiegen der tieferen Gnadenströme und vorab des mystischen Lebens. Wohl in Hinsicht auf die nachdrücklichen Lobeserhebungen der Ignatianischen Exerzitien durch die Kirche sucht Bremond Ignatius von seinen Nachfahren zu trennen. Die Exerzitien hätten bei Ignatius eben nur „Aszese", nur Lebensentscheid und Lebensbereitung sein wollen, seine Jünger hätten leider eine Schule des Gebetes daraus gemacht und damit das „reine" Beten unterbunden zu Gunsten eines Pseudogebetes, einer Betrachtung, die nur „Tugend üben" wollte. Zuletzt hat dann Bremond in einer Aufsatzreihe der „Vie Spirituelle" (Supplém. Avril-Juin 1929) doch noch die Ignatianischen Exerzitien eigens vorgenommen, ihnen auch den Charakter einer bedeutsamen Schule der Aszese abgesprochen und sie zu einem sehr lehrreichen aber durchaus nicht gemeingültigen Ausdruck der persönlichen Erfahrung eines religiösen Sonderlings, eines geistlichen „Don Quichotte" (!) herabgewürdigt[2]. Die Antwort auf diese letzte Ausgeburt eines unerschöpflich geist- und erfindungsreichen Schreibers kann nur Kopfschütteln sein. Die Brandfackeln Bremonds haben in Frankreich Aufsehen gemacht, wohl allzuviel Aufsehen. Seine Beweisführung ist mehr glänzend als gründlich, seine Folgerungen sind bedenklich. Es war schon auf der ersten französischen Exerzitientagung zu Versailles, Ostern 1929[3], offenes Geheimnis, daß das päpstliche Handschreiben an den Kardinal Dubois, den Leiter der Tagung, den

[1] Vgl. Dom J. Huyben O. S. B., „Nog een vergeten mystieke grootheid", in: Ons Geestelijk Erf IV (Jan. 1930) 5—26.

[2] Bremond suchte in die nicht einfache Frage des Werdens der Exerzitien einzudringen, um so seine Ansicht zu stützen. Leider geschieht das mit unzulänglichen Mitteln. Das Hauptwerk, A. Codina, „Los orígenes de los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola" (Barcelona 1926), kennt er nicht. Das anregende, aber unfertige Buch des P. Bernard über den gleichen Gegenstand, dem Bremond ausdrücklich „toute mon érudition" (Vie spirit. Supplém., Avril 1930, p. 9) zuschreibt, ist doch ein zu dürftiger Ersatz für Quellenstudium. Zudem muß betont werden, daß die Frage nach dem eigentlichen Gehalt und Sinn der Ignatianischen Exerzitien nur sehr entfernt von dem Werdegang des Exerzitienbüchleins abhängt. Die Grundgedanken erscheinen in dem fertigen, von der Kirche feierlich approbierten Büchlein (1548) bei tieferem Eindringen einheitlich und geschlossen in sich. Und so haben sie in der Geschichte der Frömmigkeit gewirkt. Bremonds letzter Streitgang bringt nichts Neues.

[3] Siehe diese Zeitschrift 117 (1929) 21 ff.

Kampf Bremonds meinte, wenn es sagte: „In der Tat haben die Exerzitien des hl. Ignatius mit einer ganz besondern Wirkkraft beigetragen zum geistlichen Aufstieg der Seelen und haben sie zu den höchsten Gipfeln des Gebetes und der göttlichen Liebe auf dem sichern Wege der Selbstverleugnung und des Sieges über ihre Leidenschaften geführt, ohne sie den feinen Vorspiegelungen des Hochmutes auszusetzen." Ganz ähnliche und deutliche Gedanken kehren in der Enzyklika wieder. Wenn sie die „Vortrefflichkeit der die Gefahren und Irrungen eines falschen Mystizismus ablehnenden geistlichen Lehren" der Exerzitien hervorhebt, so ist das mehr als bloße Feststellung einer Tatsache.

Den innern Grund, weshalb wir in dem „reinen Gebet" Bremonds auch nicht das „metaphysische Wesen" des Gebetes sehen können, glauben wir oben angedeutet zu haben[1]. Abgesehen davon, daß Bremond bei seinen Gedankenflügen die einfachen katholischen Lehren vom Gebet aus den Augen verloren hat[2], kann er sich ein Tätigsein der Seele zur Heiligung hin nur als eine Störung der Weihe des Gebetes vorstellen. Er hat die zarte und zugleich starke Innerlichkeit der sich gnadenvoll in Christi Herzensgesinnungen hineingestaltenden, hineinschmiegenden Seele, wie sie das Geheimnis des Exerzitienbetens ist, nicht erfaßt. Darum macht er auch seine Trennung zwischen den ursprünglichen Exerzitien und ihrer späteren Ausdeutung bezüglich des Gebetes zu Unrecht. Es gehört nur etwas verstehendes Wohlwollen dazu, um auch bei den „Aszeten" und ihrer „Betrachtung" die große Richtung echten Betens zu finden. Mag sein, daß manche Aszeten aus der Schule des Ignatius — und nicht sie allein — das betrachtende Gebet etwas stark zur bloßen Tugendübung ausnützten und ihm so seine innere Weite und Freiheit nahmen. Man vergesse aber nicht, daß diese Geistesmänner es oft mit den Durchschnittsmenschen zu tun hatten. Da sind tiefste Ergüsse nicht immer auch das Nützliche. Etwas von ihrer klugführenden Erziehungsweisheit täte auch heute gut. Zu dem wollen die Solideren unter ihnen doch immer so verstanden sein, daß alle Tugend nicht losgelöst für sich erstrebt werde, sondern als fortschreitende gnadenreiche Angleichung an Christus den Herrn. Wie leichten Herzens übrigens Bremond seine „aszetizistischen" Minderwertigkeitserklärungen verhängt, wird erschreckend klar, wenn er anerkannte Meister des innern Lebens wie Alvarez de Paz und Le Gaudier als „Aszetizisten" brandmarkt.

3. Es bleibt noch nötig, uns mit einer letzten Gestalt der Frage „Innerlichkeit und Tat" zu befassen, Innerlichkeit nun in dem katholischen Vollsinne des Lebens im „Corpus Christi mysticum" der kirchlichen Christusgemeinschaft genommen. Wir hatten schon den tief katholischen Gedanken auszusprechen, daß alles Gnadenleben uns in der Einheit des Leibes Christi zuströmt. Das ist katholische Lehre, und mehr als das, es ist katholisches Lebensgesetz. Es hat zu allen Zeiten gegolten. Aber wahr ist, daß uns das Verständnis dafür neu und reich aufgegangen ist. Das dürfen wir getrost als eines der erfreulichsten Zeichen religiöser Erneuerung begrüßen. Es ist Frühlingshauch in der Kirche.

Aber besagt diese Haltung und Bewegung — man nennt sie gern die „liturgische" — nicht einen geheimen Widerspruch zu dem Aufruf religiöser Tat? — Vereinzelte Wortführer der liturgischen Bewegung hatten, ohne

[1] Für weitere Ausführung verweisen wir auf unsern Aufsatz „Aszese und Gebet" in der Zeitschrift für Aszese und Mystik IV (1929) 124—140.

[2] Vgl. auch Fr. M. B. Lavaud O. Pr., „Quiétisme et pur amour; Ascèse et prière pure", in: Revue Thomiste 13 (1930) 58 ff., wo unter einem Wohlwollen für Bremond doch scharfe Kritik sichtbar wird.

ganz in die Tiefe der Frage einzugehen, es uns eine Zeit lang glauben machen wollen. Es war nur ein Mißverständnis, das in seiner Geringschätzung der Tat hätte verhängnisvoll wirken müssen. Natürlich steht an diesem Punkte unserer Erörterung nicht mehr jene äußerliche Tat zur Sprache, der es nur auf Geschäftigkeit ankommt, wie sehr diese Geschäftigkeit auch auf die Kirche gerichtet sein mag. Da wäre allerdings für den Christenmenschen der Entscheid nicht schwer. Nein, es handelt sich um die ganz innerliche, religiöse Bereitschaft zum Tun, die wir als innerste Struktur jeder reinen Frömmigkeit zu erkennen glaubten. Wie steht sie zur echten und reifen „liturgischen Haltung"? Auch so gefaßt, stößt die Frage bei manchen Liebhabern liturgischen Lebens wenigstens noch auf zögerndes Bedenken. Man möchte ganz friedsam und hemmungslos eintauchen in die weite und geweihte Bewegung des kirchlichen Betens und Feierns. In ihm geborgen, von ihm getragen, werde man aus innerem Lebensdrang der Übernatur zur rechten Tat erblühen. So wurde es noch unlängst in scharfem Gegenüber zu unserer Fragestellung (auf der Beiratssitzung des Katholischen Akademikerverbandes in Kleve) ausgesprochen. Wie schön nun diese Ansicht auch anmutet, und wie richtig auch ihr Kern ist, die ganz katholische Wirklichkeit ist damit noch nicht getroffen. Die ist noch weiter und größer. Und sie ist es gerade, insofern sie unser innerstes religiöses Mittun beansprucht. Es ist eben noch nicht die Kirche der Verklärung erschienen, und sich gewaltsam in sie hineinträumen — sei es aus Naturhang oder aus einem religiösen Weltbild heraus — würde zu Verkümmerungen führen. Das Hingeordnetsein unserer Christenfrömmigkeit auf das Mittun, das Mitbauen des Reiches Christi ist aber nicht nur ein Knechtsdienst bis zur Vollendung, ein Leid und eine Last, es ist Reichtum und Krone.

Es gehört zum Wesen Christi und seines Reiches, daß es eine ungeheure Dramatik ist und sie in diese Weltzeit hineinträgt. Die Einmaligkeit des zur Herrschaft ringenden Reiches Christi ist der Sinn des Weltgeschehens. Damit ist die im tiefsten Grunde ziellose und geschichtslose Weltauffassung hellenischen Denkens durchbrochen und abgetan. Nun aber ist dies das Große — und damit stehen wir wieder vor dem eigentlichen Sinn der Ignatianischen Exerzitien —, daß der Christ sich nicht nur in dieses gewaltige Geschehen irgendwie hineingestellt weiß, sondern verantwortlich an ihm mitwirken muß und darf. Und wiederum nicht nur im äußerlichen Tun — was will alles äußere bloß natürliche Tun bedeuten? — sondern in seinem ganzen von Christus erfaßten und zu Christus gewendeten Sein: Unser Stehen und Beten und Gestalten in Christus ist ein Mitwirken in seiner Gnade zum Aufbau seines Reiches, seines Leibes durch die Zeiten hindurch[1]. Der Aufbau des Christuslebens in der Seele ist nicht nur eine Angelegenheit der Einzelseele zu ihrem Gott, er ist Mitvollzug des einmaligen Herrschaftsganges Christi durch unsere Zeit. Und das erst ist reife und starke Frömmigkeit, die sich in dem Zusammenhang der großen

[1] Hier wird auch klar, wie wenig man den Kern trifft, wenn man in den Exerzitien eine wenigstens tatsächliche Geringschätzung der heiligmachenden Gnade und darin den Gegensatz zur liturgischen Frömmigkeit sehen wollte. Der gleiche Vorwurf wird von Bremond wiederholt. Die heiligmachende Gnade ist eben nichts Ruhendes, sondern Christusleben in uns und unser Leben in Christus.

Verantwortungen weiß. Die sich läutert und ringt und sich gottinnig gestaltet, weil das ein Stück des Gottesreiches ist. Die alle Lebensgemeinschaft in Familie und Beruf, in Gemeinde und Volk von dieser kraftgespannten Mitte aus zu durchdringen und in den Aufbau des Reiches Christi einzubeziehen sucht. Die alle schaffenden und schöpferischen Kräfte des eigenen Wesens in den Dienst dieser groß erfaßten Frömmigkeit nimmt, zu diesem heiligen Werk, so wie der in lauterstem Beten, in gottnahem Wägen und Wagen kundgewordene Gotteswille es von mir, dem einzelnen, dem Glied des Leibes Christi, fordert. Dann wird dieser fromme Drang zur Tat im Reiche, im Leibe Christi zu dem heißen Atem, wie er die Briefe des hl. Paulus durchglüht, der in den Ruf ausbricht: „Wehe mir, wenn ich nicht Christus verkündige", der sich beladen weiß mit einem Auftrag, sich und die andern zur „Vollreife Christi", zur Vollendung der Weltzeit hin zu tragen. Er wird zum sühnenden und opfernden Feuer, wie er das Leben einer hl. Theresia verzehrte, wenn sie die schweren Anliegen der Kirche Christi auf sich lasten fühlte. Er wird zu dem Brande apostolischer Begeisterung, wie er gerade in den zahllosen Heiligen der Neuzeit und nicht zuletzt in Ignatius aufloderte, die den eigentlichen Sinn des Christenlebens und der Christenfrömmigkeit inmitten heutiger Zeit schmerzlich und hochherzig erfuhren; wie er noch widerleuchtete in der armen Zelle der kleinen Theresia, die nicht umsonst vom Heiligen Vater zur Patronin der Missionen bestellt wurde. Er wird zur schönsten Einigung und Krönung der anscheinend auseinanderstrebenden Urkräfte und Ursehnsüchte des Menschen: Innerlichkeit und Tat.

Ernst Böminghaus S. J.

Ökumenisch

Ein vielen Heutigen fremdartiges und schwieriges Wort, das sonst fast nur in den Hallen der Wissenschaft erklingt, ist durch die christlichen Einigungsbestrebungen der Gegenwart wieder in häufigeren Gebrauch gekommen: Ökumenisch. Besonders die Stockholmer Bewegung zeigt eine Vorliebe für dieses Wort. Schon im Jahre 1919 wurde von Erzbischof Söderblom ein ökumenischer Kirchenrat befürwortet, der die ganze Christenheit vertreten und im Namen der Christenheit reden sollte[1]. Die lateinische und die griechische Bezeichnung der Stockholmer Weltkonferenz enthalten das Wort „ökumenisch", und der Fortsetzungsausschuß der gleichen Weltkonferenz änderte auf seiner Tagung in Eisenach (5.—9. September 1929) seinen deutschen bzw. französischen Titel in: „Ökumenischer Rat für Praktisches Christentum" bzw. „Conseil œcuménique du Christianisme pratique", während die Engländer sich für „The Universal Christian Council for Life and Work" entschieden.

Die Gründe, die zur Wahl des Wortes „ökumenisch" geführt haben, sind nicht ohne Interesse. Wollte man die weltumspannende Weite der neuen christlichen Bewegung hervorheben, so stand dafür ein durchaus zutreffendes, ganz bekanntes Wort zur Verfügung, nämlich: „katholisch". Diese Bezeichnung lag um so näher, als ja schon im Apostolischen Glaubensbekenntnis der Name „ecclesia catholica" vorkommt. In der Tat wurden anfangs hier und da Versuche gemacht, das Wort „katholisch" (freilich nicht im Sinne von „römisch-katholisch") in Anwendung zu bringen. Aber bald nahm man davon Abstand, um nicht das Mißtrauen und den Widerstand besonders der „streitbaren Protestanten" zu wecken. Fr. Heiler, der über das Schwanken und die Entscheidung zwischen „katholisch" und „ökumenisch" berichtet, bemerkt dazu: „Heute hat der Name ‚katholisch' bei fast allen Protestanten einen schlechten Klang; durch nichts anderes kann man heute eine Sache oder eine Person rascher und erfolgreicher brandmarken als dadurch, daß man ihr die Marke ‚katholisch' oder ‚katholisierend' aufklebt."[2] So kam es, daß man statt dieses umstrittenen Wortes den „weniger verfänglichen" Ausdruck „ökumenisch" wählte. In der Folgezeit hat man sich nun vielfach gewöhnt, nicht nur die Stockholmer, sondern auch die wesentlich anders gearteten Lausanner Einigungsbestrebungen unter dem Sammelnamen der ökumenischen Bewegung zu begreifen.

So oft auch in den letzten Jahren diese Bezeichnung genannt worden ist, so hat man sich doch bisher keine sonderliche Mühe gegeben, den Sinn des Beiwortes aufzudecken und abzugrenzen, und daher werden wohl die meisten, gleichgültig ob Freunde oder Gegner der ökumenischen Bewegung, einigermaßen in Verlegenheit geraten, wenn sie vor die spitze Frage gestellt werden,

[1] Die Eiche VII (Berlin 1919) 136. Im Text steht freilich „ökonomischer" Kirchenrat, ein Druckfehlerverhängnis, von dem das Wort „ökumenisch" seitdem sehr oft betroffen worden ist. Tröstlich zu wissen, daß die gleiche Verwechslung schon vor vielen Jahrhunderten einem syrischen Schreiber unterlaufen ist (Land, Johannes Bischof von Ephesos [1856] 113).

[2] Evangelische Katholizität (München 1926) 180.

was denn nun eigentlich „ökumenisch" ist. Bei solcher Sachlage scheint es am zweckdienlichsten zu sein, dieses Wort und seinen Begriff zum Gegenstand einer gesonderten Untersuchung zu machen und dadurch zur Klarheit auch über die neue Bewegung selbst beizutragen. Es wird sich dabei das bemerkenswerte Ergebnis herausstellen, daß sich in dieses eine Wort große geistige Entwicklungen und gewaltige kirchliche Kämpfe zusammendrängen. Die inhaltschwere Geschichte des Wortes wird uns darum Fingerzeige geben für seine Bedeutung und Handhabung in der Gegenwart.

Wenn wir nach der Herkunft des Wortes „ökumenisch" fragen, dann werden wir in das alte Griechenland gewiesen. Hier begegnet uns das Wort Ökumene zuerst im 5. Jahrhundert v. Chr. bei Herodot[1], ist aber sicherlich älteren Ursprungs. Seiner Form nach Partizip, wird es häufig substantivisch gebraucht und bezeichnet, unter Ergänzung von gē (Erde), zunächst im geographischen Sinne die bewohnte oder bewohnbare Erde. Auch in den späteren Jahrhunderten, als das Wort noch andere, übertragene Bedeutungen angenommen hatte, erhielt sich im Sprachgebrauch sein ursprünglicher Sinn[2]. Es lag dabei nahe, unter dem Namen für die bewohnte Erde auch die Bewohner der Erde, die Gesamtheit des Menschengeschlechtes, zu verstehen[3]. Ja zuweilen wird der Umfang der Ökumene über den Bereich dieser Erde ausgedehnt, um überhaupt das Weltall, das Universum, die Fülle alles Geschaffenen zu bezeichnen[4].

Der rein geographische oder der allgemeine Begriff von Ökumene hätte nie genügt, dem Worte seine große Bedeutung zu geben, wenn sich mit ihm nicht Vorstellungen und Bestrebungen kultureller Art verknüpft hätten. Mit dem Gedanken an die bewohnte Erde verband sich nämlich das Bewußtsein eines Zusammenhanges, der sich auf alle Menschen erstreckt und sie nicht nur räumlich, sondern auch geistig umschließt. Über diese geistige Ökumene sagt J. Kaerst, der verdiente Erforscher des Hellenismus: „Die mittelalterlich-christliche Welt hat vom Altertum ein bedeutsames und umfassendes Erbe überkommen. Es ist die Idee der Ökumene, einer einheitlichen, durch ein gemeinsames Gesetz zusammengehaltenen Kulturwelt, in der die Menschheit zu einem untrennbaren Ganzen verbunden ist. Diese Welt bildet eine organisatorische Einheit, die das gesamte Leben der Menschheit, das weltliche wie das geistliche, umfaßt."[5]

Diese geistige Ökumene war das Ergebnis einer langen geistesgeschichtlichen Entwicklung, zunächst in Hellas. Wie wohl überall, steht auch am Anfang der griechischen Geschichte nicht die Weite, sondern die Enge. Der Gedanke an eine Gemeinschaft des Menschengeschlechts lag den Griechen ursprünglich so fern, daß sie es nicht einmal zu einem tragfähigen panhellenischen National-

[1] III 106/107 114—116; J. Partsch, Die Grenzen der Menschheit. I: Die antike Ökumene (Leipzig 1916) 2—6 (Ber. der Sächs. Ges. der Wiss. 68, 2).

[2] Vgl. z. B. Matth. 24, 14; Luk. 4, 5; 21, 26; Röm. 10, 18; Hebr. 1, 6; Origenes, In Jer. 8, 1; 10, 2; 12, 3 (MG 13, 336 C 337 B 360 C 384 B). Die Stellen aus der griechischen Patrologie werden nur nach Migne zitiert, sind aber auf ihre Übereinstimmung mit den Ausgaben der Preuß. Akademie verglichen.

[3] Apg. 17, 31; 19, 27; Offb. 12, 9; Eusebius, De Theoph. 5 (MG 24, 625 C 629 A).

[4] Eusebius, De eccl. theol. 3, 3 (MG 24, 1000 C); Methodius, Symp. 16 (MG 18, 168 D).

[5] Die antike Idee der Ökumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung (Leipzig 1903) 1.

bewußtsein brachten. Die Geschichte des griechischen Volkes gleicht ja dem Antlitz seines Landes, das durch Berg und Meer zerklüftet ist. Die Eigenwilligkeit und Eigenmächtigkeit der griechischen Stadtstaaten führte zu unaufhörlichen, blutigen Bruderzwisten, in denen sie ihre besten Kräfte zerrieben. Dazu kam der schroffe Gegensatz zu den „Barbaren", der sich aus der Kleinheit der heimatlichen Staaten, den Kämpfen gegen die Ureinwohner und den Kriegen gegen die Perser erklärt[1]. Aber je mehr die Griechen aus der Abgeschlossenheit des Lebens im Stadtstaat heraustraten und von andern Staaten und Völkern kulturelle Anregungen empfingen, mußte die Enge ihres nationalen und politischen Blickfeldes geweitet und die Erkenntnis geweckt werden, daß Licht und Schatten nicht parteiisch zwischen den Völkern verteilt sei und sich auch unter den „Barbaren" Menschen und Völker mit hochentwickelter Kultur fänden. Es ist dabei psychologisch leicht verständlich, daß die Idee des Weltbürgertums und der Menschengemeinschaft zuerst in den griechischen Kolonien keimte und von dort in das griechische Kernland verpflanzt wurde. So wurden mit der Sprengung der räumlichen Grenzen auch geistige Schranken niedergelegt.

Die erweiterte Erfahrung, die der zunehmende See- und Handelsverkehr, die Eroberung und Erkundung fremder Länder und die vergleichende Geschichtschreibung brachten, wurde in wirksamster Weise durch die Lehre der Philosophen gefördert. Es ist ein großes Verdienst der griechischen Philosophie, aller nationalen Überheblichkeit zum Trotz die Idee der menschlichen Gemeinschaft zu klarem Bewußtsein erhoben zu haben. Die Gleichheit der Menschennatur läßt es nicht zu, zwischen den Völkern einen *wesentlichen* Unterschied zu machen. Höchstes Menschentum kann nur im Austausch mit allen Kulturnationen erreicht werden, und darum muß der Geist für alle Werte offenstehen. Der Weise hat nicht die Sonderungen der Menschen in Städte und Gauen hervorzukehren, sondern die gemeinsame Natur und das gemeinsame Gesetz als Grundlagen eines Weltbürgertums. „Das Vaterland einer trefflichen Seele ist die ganze Welt."[2] Nicht die nationale Abstammung ist das letzthin Entscheidende, sondern Menschenwürde und Menschenbildung. Nur der sittlich Gute und jeder sittlich Gute ist wahrer Mitbürger, Verwandter und Freund des Weisen. Es gibt eine alle Menschen umfassende, überstaatliche Einheit und Zusammengehörigkeit mit einem ungeschriebenen Recht, das alle Menschen bindet und schützt, mit einer Kultur, die für alle Menschen ohne Unterschied der Nation bestimmt ist. Aus solchen Erwägungen, die schon bei den Pythagoreern und Sophisten grundgelegt waren und besonders durch die Stoiker ausgebildet wurden, erwuchs die antike Menschheitsidee. Durch Plato und Aristoteles, die das Hellenische stark betonten und bevorzugten, wurde die Entwicklung dieser Idee in der griechischen Geisteswelt zwar verzögert, aber nicht zum Stillstand gebracht.

[1] Vgl. J. *Jüthner*, Hellenen und Barbaren (Leipzig 1923) 7—13.

[2] So Demokrit: *Diels*, Vorsokratiker [3] II 110 (fr. 247). Es waren durchaus nicht immer lautere Quellen, denen das Weltbürgertum der Philosophen entsprang. Die sophistischen und kynischen Philosophen betonten ihr Weltbürgertum auch darum so stark, um desto wirksamer die Verpflichtungen gegen den geschichtlich gegebenen Staat abzuschütteln und ihre Freiheit von äußeren Bindungen zu fordern. Vgl. J. *Kaerst*, Geschichte des Hellenismus [3] I (1927) 86—88; [2] II (1926) 83—103.

So tritt die Ökumene mit der Enge des kleinstaatlichen Gemeinschaftslebens, mit der Polis, in einen scharfen Gegensatz, der schließlich in einen Kosmopolitismus endet, dem die nationale Eigenart weit weniger gilt als das Allgemein-Menschliche. Der staatlichen und nationalen Zersplitterung setzt also die Ökumene die Idee des Weltbürgertums entgegen, das die Menschen in einen idealen Zusammenhang der Geister einordnet und einem gemeinsamen, göttlichen Weltgesetz unterstellt. Aus der Idee der Ökumene spricht somit der Drang nach allseitiger, zusammenfassender Erkenntnis der den Menschen umgebenden Welt, die Sehnsucht nach einer universalen Religion, universalen Philosophie und einem universalen Recht, das Verlangen, die willkürlich aufgerichteten Schranken niederzureißen und die Gemeinschaft aller Menschen herzustellen.

Die Griechen hatten die Idee der Ökumene entwickelt, besaßen aber infolge ihrer politischen Uneinigkeit nicht die Kraft, die Idee in die Wirklichkeit umzusetzen. Das sollte durch andere Mächte geschehen. Im Kopfe des jungen Alexander reifte der gigantische Plan, einen Weltstaat mit einer Weltkultur aufzurichten, in einer Weltmonarchie die politische und geistige Einigung der Menschheit zu vollziehen. Im Werke des großen Mazedoniers und hellenischen Bundesfeldherrn siegte die Weite des griechischen Geistes über den Partikularismus der griechischen Polis. Gegen den Rat seines Lehrers Aristoteles, die Hellenen als Führer, die Barbaren als Herr zu behandeln, arbeitete Alexander an der Vereinigung der verschiedenen Völker seines Reiches zu einer politischen und kulturellen Gemeinschaft. „Die gewaltigen Taten, Züge, Eroberungen, Staatenschöpfungen Alexanders des Großen und seiner Nachfolger zwangen auch die Griechen, von jetzt an in ganz andern Dimensionen politisch und menschlich zu denken. Auch der Gegensatz Hellenen und Barbaren war jetzt, nicht bloß wie früher sophistisch-theoretisch, sondern praktisch überwunden, in den neuen Riesenreichen, in denen Hellenen und Barbaren gemeinsam Hand anlegten an den Neubau.“ [1] So hatte durch die Taten Alexanders die antike Idee der Ökumene weithin sichtbare Gestalt und stärksten Auftrieb gewonnen [2].

Sieht man sich aber diesen antiken Begriff der Ökumene näher an, so erkennt man alsbald, daß in ihm doch nicht alle Schranken zwischen den Menschen aufgehoben sind. Zwar tritt der ursprüngliche Anspruch der Griechen auf die Vorherrschaft über alle andern Völker — ein Anspruch, den noch Aristoteles [3] verteidigt hatte — mit der Zeit zurück; aber die Stelle des griechischen Volkes nimmt nun das griechische Kulturideal ein. Die griechische Färbung und Umgrenzung der Ökumene ist trotz aller Weite und aller Beimischung orientalischer Elemente unverkennbar. Die hellenische Geisteskultur wird mit einer mehr oder weniger bewußten Selbstverständlichkeit als die alleinund allgemeingültige Norm aufgefaßt und hingestellt [4]. Zur Ökumene, die wir mit modernen Worten als geistige Internationale bezeichnen können, gehören nur diejenigen Menschen und Völker, die sich dem griechischen Bildungsideal erschlossen haben und an ihm Anteil nehmen [5]. Und vollends jenseits der Grenzen der Ökumene herrscht immer noch die Barbarei.

---

[1] J. Mewaldt, Das Weltbürgertum in der Antike, in: Die Antike II (1926) 182.

[2] Über das Weltkulturreich Alexanders vgl. Kaerst, Gesch. des Hellenismus I 493—506 557—564; II 270—295. [3] Politik II 2; VII 7; 1252 b 8 1327 b 32.

[4] Schon hier ergibt sich, daß im Worte „ökumenisch“ die Begriffe „allgemein“ und „allgemeingültig“ eine eigenartige Mischung und Verschmelzung eingehen.

[5] Beloch, Griechische Geschichte ²IV 1 (1925) 405.

Es ist daher wohl zu beachten, daß die antike Menschheitsidee trotz ihres großen und erhabenen Gehalts noch bedeutend hinter der Weite, Tiefe und Lauterkeit der christlichen Nächstenliebe zurückbleibt. Hierzu bemerkt M. Mühl in seiner vortrefflichen Untersuchung über „Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ [1]: „Der pythagoreische Gemeinschaftsgedanke fußt auf jenem Grundprinzip einer philosophisch-aristokratischen Vereinigung, an welchem auch die spätere antike Philosophie noch im wesentlichen festhielt und das erst durch die Lehre Christi, durch die Predigt eines Paulus und Johannes überwunden wurde. Es ist dies ein den antiken Gemeinschaftsgedanken überhaupt kennzeichnender Zug. Die Idee menschlicher Gemeinschaft erfährt bei den Pythagoreern ihre deutliche Begrenzung. Sie ist hier durchaus nicht bis in ihre letzten Konsequenzen durchgeführt.“ Insofern besteht auch nach der neuesten Forschung das oft wiederholte Urteil von Max Müller [2] zu Recht, daß das Wort Menschheit niemals die Lippen des Sokrates noch des Plato noch des Aristoteles überschritten hat. Zudem bestand der große Unterschied darin, „daß der Stoizismus zwar die Zugehörigkeit zu einem Volke und Staate als gleichgültig hinstellte und so die nationalen Bande löste, für diesen Verlust aber nichts anderes zu bieten hatte als eine abstrakte Gemeinschaft, in der der Weise in Wirklichkeit isoliert und auf sich selbst gestellt war, während das Christentum in der Bruderliebe ein einigendes Band besaß, das seine Anhänger ohne Unterschied der Nation, der sozialen Stellung und des Bildungsgrades zu einer machtvoll gefestigten konkreten Einheit zusammenschloß“ [3].

Das Reich Alexanders des Großen zerfiel nach seinem frühen Tode. Die Idee der Ökumene, die in seinem Herrscherplane meteorhaft aufgeleuchtet war, versank zunächst in das Dunkel und die Zwietracht der Diadochenzeit. Aber einmal in der Menschheit zu vollem Bewußtsein erwacht, sollte sie nie mehr verschwinden. Sie ging in den folgenden Jahrhunderten auf das werdende und gewordene Römerreich über. Was Alexander angestrebt hatte, wurde durch die siegreichen Waffen der Römer Wirklichkeit. Ein Weltreich umschloß in einer straff organisierten Einheit die ganze Kulturwelt. Ökumene wurde Bezeichnung für den orbis Romanus [4].

Die Einheit, die das Schwert geschaffen hatte, sollte nicht eine rein politische, sondern auch eine geistige Gemeinschaft sein. Und so sehen wir denn einen gewaltigen Verschmelzungsprozeß vor sich gehen. Dabei siegt das im Kriege unterlegene Griechenland kulturell über Rom, wie es früher geistig über Mazedonien und den Orient gesiegt hatte [5]. Durch den lebhaften Völkerverkehr, den Unterricht, die Literatur, die Kunst, die Philosophie, das Theater, kurz durch ihre innere Überlegenheit dringt die griechische Bildung immer mehr in das römische Leben ein; die griechische Sprache wird bald überall verstanden [6]. Anderseits übt die politische Herrschaft der Römer in Verwaltung, Recht und Heer ihren Einfluß auch auf das kulturelle Leben des ganzen Reiches aus. Die lateinische Sprache und Literatur findet seit der Kaiserzeit große Verbreitung, und die weitherzige Verleihung des römischen Bürgerrechts verbindet

[1] Leipzig 1928, 5; vgl. ebd. 17 20 29—32 49 69/70 86/87.
[2] Essays II (Leipzig 1869) 5. [3] Jüthner a. a. O. 91.
[4] Luk. 2, 1; Apg. 24, 5. Justinus, Apol. 1, 27 (MG 6, 372 A); Athenagoras, Legat. c. 1 (MG 6, 889 A 892 B).
[5] Horatius: „Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio“ (Epist. II 1, 156).
[6] Cicero: „Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus, exiguis sane, continentur“ (Pro Archia 23).

alle „Tüchtigen“ aller Völker mit Rom, dem unbestrittenen Mittelpunkt des Weltreiches. Es bildet sich eine internationale hellenistisch-römische Kultur, die in der ganzen Ökumene maßgebend wird und wenigstens ihre führenden Schichten einheitlich durchdringt. Rom hat das politische und geistige Erbe der ganzen Vergangenheit angetreten[1] und erscheint als das Ziel einer von Urzeiten her göttlich gelenkten Geschichte. Mit starker Hand schützt es für Römer und Griechen Frieden und Kultur gegen die „Barbaren“ an den Grenzen der Ökumene. Die Größe des Weltreiches läßt keinen Raum für nationale Vorurteile und engherzigen Partikularismus. Zum weltumspannenden politischen Gebilde gesellt sich eine Gesinnung, die auf Weltweite eingestellt ist und unter Hadrian und den Antoninen auch den Kaiserthron erobert.

Die Idee der Ökumene als eines gemeinsamen Weltkulturreiches lebt im klaren Bewußtsein der Zeitgenossen des kaiserlichen Roms. Der ältere Plinius (23—79) preist in beredten Worten die einigende Macht des Römerreiches. Italien sei von der Gottheit dazu auserwählt, die zerstreuten Reiche zu vereinigen, die Sitten zu veredeln und das wilde Sprachgewirr so vieler Völker in einer Sprachgemeinschaft zusammenzufassen, den Menschen Verständigung und Bildung zu vermitteln, kurz für alle Völker auf dem ganzen Erdenrund das gemeinsame Vaterland zu werden[2]. Und der Rhetor Aelius Aristides (129—189) sagt in seiner Lobrede auf Rom und die Römer[3]: „Welche Bahnen der Ströme sind für den Übergang gehemmt, welche Furten des Meeres verschlossen? Die ganze Erde hat ihre alte Tracht, das Eisen, abgelegt und erscheint nun im Festgewande.... Das homerische Wort ‚die Erde ist allen gemeinsam‘, habt ihr zur Wahrheit gemacht.... Ihr habt durch die gegenseitige Verbindung der Völker aus der Welt gleichsam eine Familie werden lassen.“

In einem Aufsatz über „Rom als Idee“ hebt Fr. Klingner[4] hervor: „Das, was an dieser einzigen Stadt so wunderbar ist: das wirkliche Rom zieht alles, was sich überall in abgesonderten Bereichen Hohes, Begeisterndes hervorgetan hat, an sich und in sich hinein, läßt sich von ihm durchleuchten, wächst in immer verjüngendem Wachstum mit ihm zusammen und wird eins mit ihm.... Das ist die große Sendung, in deren Lichte die blutige römische Geschichte Weihe erhält: Rom unterwirft das Ungefüge und teilt so den Völkern Gesetz, Ordnung, Sinn und Einheit mit, repräsentiert den Logos auf Erden. Darum hat es auch an der Ewigkeit des Kosmos teil.“

Indessen wird eine unbefangene Prüfung im Bilde der römischen Ökumene auch tiefe Schatten wahrnehmen, die neben dem Lichte stehen. Nur auf zwei große Nachteile sei hier, entsprechend dem Zwecke dieser Arbeit, hingewiesen. Den nachdenklichen Geistern des damaligen Roms entging es keineswegs, daß der allgemeinen Verkehrsfreiheit und dem glänzenden Friedenszustand kein kultureller Fortschritt entsprach, daß die Welt durch den Untergang der selbständigen Einzelstaaten mit ihrem gegenseitigen Wettbewerb verarmt war und die mit äußerer Gewalt begründete Einheit die schöpferischen Kräfte der unterjochten Völker zum Absterben gebracht hatte[5]. Weit verhängnis-

[1] Über die Versuche, zur Verfestigung der Einheit Volk und Staat der Römer auf griechischen Ursprung zurückzuführen, vgl. Jüthner a. a. O. 69—75; W. Gernentz, Laudes Romae (Diss. Rostock 1918) 31/32; Julianus Imp., Orat. 4, 152 D 153 A (ed. Hertlein I 198).

[2] Nat. hist. III 39. [3] c. 14 p. 365 Dindorf; Mühl a. a. O. 107.

[4] In: Die Antike III (1927) 22 24.

[5] Plinius, Nat. hist. II 117; XIV Proœm.; H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke (Berlin 1926) 196—205.

voller aber war, daß die kosmopolitischen Tendenzen zu einem religiösen Synkretismus führten, der die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum in einem allgemeinen Nebel betäubte. Wie einst Alexander d. Gr. an den Altären syrischer, ägyptischer und babylonischer Götter geopfert hatte, so huldigte jetzt die Herrscherin der Völker „mit der grandiosen Elastizität, die das römische Wesen auszeichnet“ [1], allen fremdländischen Kulten und „glaubte der Religion einen großen Dienst zu leisten, weil es keinen Irrtum zurückwies“ [2].

Hier zeigen sich deutlich Gefahren, die aller ökumenischen Gesinnung und Bestrebung drohen. So notwendig und segensvoll die Einheit ist, ihre Übersteigerung kann eine Zentralisation hervorbringen, die das berechtigte Eigenleben der Teile hemmt oder zerstört. Und dem Blicke, der in die Weite gerichtet ist, verschwimmen leicht die scharfen Umrisse der Dinge und die Grenzen zwischen Wahrheit und Irrtum, die einem vielleicht sehr duldsamen, aber charakterlosen Indifferentismus weichen. Es scheint nach der Erfahrung der Geschichte dem menschlichen Geiste nicht gegeben, ohne die Führung einer starken, überirdischen Autorität Einheit und Freiheit, Weitblick und Grundsatzfestigkeit harmonisch zu verbinden.

Während seit dem Ende des 2. Jahrhunderts das politische Weltreich der Römer immer mehr der Auflösung entgegengeht, bereitet sich eine neue geistige Ökumene vor, der christliche Universalismus der Weltkirche, die wirklich alle Menschen ohne Ausnahme in einen großen Liebesbund vereinigen will. Im Reiche des einen Gottes und des einen Erlösers sollen selbst die tiefgehenden Unterschiede zwischen Juden und Griechen, Hellenen und Barbaren, Freien und Sklaven, Mann und Weib aufgehoben werden, damit alle eins seien in Christus [3]. Da aber auch die Weltkirche in Rom ihren Mittelpunkt hat, vollzieht sich nun eine denkwürdige Verbindung zwischen der römischen und der christlichen Ökumene. „Der größte Gedanke, den das Römertum geschaffen hat, die Einheit des den Erdkreis umfassenden Imperium Romanum, ... hat sich aus den dunkelsten Zeiten hinübergerettet in die Kirche, die nun die katholische werden sollte. Und damit beginnt die zweite weltgeschichtliche Periode in der Entwicklung Roms, in der es Glauben und Gewissen der Völker des Erdkreises beherrscht.“ [4] Zugleich sollten die Schätze der griechisch-römischen Kultur in der Kirche die treueste Behüterin finden, um durch sie allen Völkern vermittelt zu werden.

Zunächst zwar erschien den Christen das Rom der Christenverfolger als das Babylon der Sünde und des Antichrists [5]. Aber schon im 2. Jahrhundert wies Bischof Melito von Sardes auf den segensvollen Bund zwischen Christentum und Römerreich hin [6]. Vollends nach dem Siege des Christentums priesen auch die kirchlichen Schriftsteller Rom als Licht und Haupt der ganzen Welt [7] und sahen in der Einheit und Macht des Römerreiches eine

---

[1] L. Deubner in: Die Antike II (1926) 61.

[2] Leo M., Serm. 82, 2; ML 54, 423. Die christlichen Apologeten hoben den Widerspruch hervor, daß das gegen alle andern Religionen so nachsichtige Rom einzig dem Christentum die Duldung versage; vgl. z. B. Athenagoras, Legat. c. 1 (MG 6, 889).

[3] Röm. 10, 12; 1 Kor. 12, 13; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11; Apg. 15, 9.

[4] Graffunder in: Pauly-Wissowa, Realenzykl. Art. Rom 1061. [5] Offb. 17, 5.

[6] Eusebius, Hist. eccl. 4, 26; MG 20, 393 C 396 A.

[7] Hieronymus: „clarissimum terrarum omnium lumen“ (In Ezech. 1 pr.; ML 25, 16); Lactantius, Div. Inst. 7, 25 (ML 6, 813).

von Gott gewollte Vorbedingung für die schnelle und erfolgreiche Ausbreitung des Christentums[1]. Die Pax Romana hatte die Aufgabe gehabt, der Pax Christiana den Weg zu ebnen. Der Vergleich aber zwischen dem politischen und dem christlichen Weltreich ergibt, daß die Pax Christiana, d. h. der Einfluß der christlichen Religion, sich über die Grenzen des römischen Reiches erstreckt und das Kreuz Christi sich als mächtiger erwiesen hat als die Waffen der Cäsaren[2]. Doch auch die christliche Ökumene ist immer noch eine unvollkommene Gemeinschaft. Auch das christliche Rom und sein Weltreich stellt nur ein schwaches Ab- und Sinnbild des ewigen, verklärten Roms dar, in dem nach dem bezeichnenden Worte Dantes[3] Christus selbst ein Römer ist. Erst dort oben wird die Idee der Ökumene ihre letzte und reinste Verwirklichung erfahren.

Während bisher Begriff und Entwicklung der Ökumene zur Darstellung kamen, wenden wir uns jetzt der Wortbildung zu, auf die „ökumenisch" unmittelbar zurückgeht. Es ist das Adjektiv: οἰκουμενικός. Die frühesten Belege für dieses Wort entstammen der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts und gehören dem profanen und heidnischen Sprachbereich an. In den uns erhaltenen Belegen profaner Art wird das Wort anscheinend ausschließlich auf Personen und Einrichtungen des römischen Reiches angewandt. So werden die Kaiser ökumenische Herrscher genannt, und es wird von heiligen ökumenischen Vereinigungen Dionysischer Künstler gesprochen[4]. Es handelt sich in letzterem Falle um Künstlervereine, die sich zu Reichsverbänden zusammengeschlossen hatten[5], vielleicht auch um einen prunkenden Titel. Auch ist die Rede von heiligen ökumenischen Wettkämpfen im Unterschied von Wettkämpfen, die von einzelnen Städten oder Provinzen veranstaltet wurden, und von ökumenischen, d. h. im ganzen Reich gefeierten Schauspielern[6]. Theophylactus Simocattes schildert in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts die Regierungszeit des Kaisers Mauritius (582—602) unter dem Titel einer ökumenischen, d. h. Reichsgeschichte. Der Vorsteher des Lehrerkollegiums oder der kaiserlichen Akademie zu Konstantinopel wurde mit dem Ehrennamen eines ökumenischen Lehrers ausgezeichnet[7].

Aus dem profan-weltlichen Sprachgebrauch ging das Wort alsbald in den kirchlichen über. Es findet sich zwar noch nicht bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten[8], wohl aber in der Literatur seit dem Anfang des 3. Jahr-

---

[1] Origenes, C. Cels. 2, 30 (MG 11, 849); Eusebius, Praep. 1, 4 (MG 21, 37—41); Cyrillus Al., In Is. or. 2; In Mich. 39 (MG 70, 72; 71, 700); Ambrosius, In Ps. 45, 21 (ML 14, 1143); Prudentius, C. Symm. 2, 580—636; Perist. 2, 413—440 (ML 60, 226 321); Leo M., Serm. 82, 2 (ML 54, 423); vgl. Dante, Inf. 2, 16—29.

[2] Leo M., Serm. 82, 1 (ML 54, 423); Auctor de voc. gent. 2, 16 (ML 51, 704).

[3] Purg. 32, 102.

[4] Fr. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden II (Berlin 1927) 164; Ägyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin IV (Berlin 1912) 1093, 4; 1074, 14—25. Den Hinweis auf die griechischen Inschriften verdanke ich Herrn Prof. Ad. Deißmann.

[5] Vgl. Lübkers Realler. des klass. Altertums[8] (1914) 297.

[6] Eckhel, Doctr. num. vet. IV (Wien 1794) 445/446; Pauly-Wissowa, Realenz. I 845.

[7] Theophanes Continuatus (Bonn 1838) 143, 11.

[8] Wie ersichtlich aus: Walter Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristl. Literatur (Gießen 1928).

hunderts. Sein Sinn ist aber hier umfassender und begreift alle Bedeutungen in sich, die mit Ökumene irgendwie verwandt sind. Ökumenisch ist alles, was der ganzen Erde (Welt, Menschheit), dem ganzen Römerreich oder der ganzen Kirche angehört oder auf sie sich bezieht. Welcher Sinn jeweils gemeint ist, muß aus dem Zusammenhang erschlossen werden.

So wird die allgemeine Sündflut von Origenes († 254) ökumenisch genannt[1]. Für Cyrillus von Jerusalem († 386) ist die ökumenische Erde soviel wie die ganze Erde[2]; um zu sagen, Jesus habe die Sünden der Welt gesühnt, sagt er, Jesus habe die ökumenischen Sünden hinweggenommen[3]. Gegen das Jahr 415 fordert Atticus, der Patriarch von Konstantinopel, Cyrillus von Alexandrien auf, den Namen des hl. Chrysostomus auch in die Diptychen der ägyptischen Kirchen aufzunehmen — „um des ökumenischen Friedens willen", d. h. um eine übereinstimmende Praxis in allen Kirchen des Erdkreises (oder des byzantinischen Reiches) herzustellen[4]. In der griechischen Liturgie führen die drei Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus den Ehrentitel der „ökumenischen großen Lehrer", offenbar deshalb, weil sie als Lehrer des ganzen Erdkreises gepriesen werden sollen[5]. Im Anfang des 9. Jahrhunderts spricht der Byzantiner Theophanes von den „großen und ökumenischen Thronen"[6], d. h. den Bischofssitzen von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, die er an andern Stellen[7] die „katholischen Throne" nennt.

Angesichts dieses mannigfachen Gebrauchs von „ökumenisch" könnte es auffallend erscheinen, daß das Wort nur selten zur Bezeichnung der Kirche angewendet wird. An seiner Statt hat sich hier offenbar das gleichbedeutende Wort „katholisch" eingebürgert. Wohl heben Irenäus[8], Cyrillus von Jerusalem[9], Theodoret[10] und andere hervor, daß die katholische Kirche über die ganze Ökumene verbreitet sei und eben deshalb katholisch genannt werde, aber nur an einer Stelle des altchristlichen Schrifttums habe ich den Ausdruck „ökumenische Kirche" belegt gefunden, und zwar in den Unterschriften des ersten und dritten päpstlichen Legaten auf dem Konzil von Chalcedon (451)[11]. Dort wird das „universalis ecclesia" des lateinischen Textes im Griechischen durch „ökumenische Kirche" wiedergegeben. Es sei aber gleich beigefügt, daß Pius XI. in seiner Josaphat-Enzyklika vom 12. November 1923 von der „einen ökumenischen oder katholischen Kirche", wie auch von „ökumenischer Einheit" im Sinne von „katholischer Einheit" spricht.

Zu besonderem Ansehen gelangte das Wort „ökumenisch" in Verbindung mit den Konzilien. Seit Nizäa[12] werden die allgemeinen Kirchenversammlungen, die in den ersten Jahrhunderten tatsächlich zugleich Reichssynoden waren, im Unterschied von den örtlichen oder provinzialen als ökumenische bezeichnet. Ja, in der lateinischen Kirche ist das Wort fast einzig in dieser Zusammensetzung gebräuchlich. Auch das neue Kirchliche Gesetzbuch kennt das Wort nur in den Bestimmungen über das ökumenische Konzil. Was aber Aufgabe und Autorität der ökumenischen Konzilien anlangt, so ist wohl zu beachten, daß die versammelten Bischöfe nicht nur bezeugten, was zu ihrer

---

[1] In Gen.; MG 12, 109 A. [2] Cat. 15, 24; MG 33, 904 B.
[3] Ebd. 3, 12; MG 33, 444 A.
[4] Cyrillus Al., Ep. 75; MG 77, 352 B.
[5] Nilles, Zeitschrift für kath. Theol. (Innsbruck 1894) 283 742—744; Chr. Baur, S. Jean Chrysostome (Louvain 1907) 25/26. [6] Chronographia, ed. de Boor I (Leipzig 1883) 3, 19.
[7] Ebd. 427, 33; 457, 22. [8] Adv. haer. 1, 10, 1; MG 7, 549 A.
[9] Cat. 18, 23 27; MG 33, 1044 A 1049 A. [10] In Ps. 47, 4; MG 80, 1213 A.
[11] Mansi VII 136. [12] Eusebius († 340), Vita Const. 3; MG 20, 1049 A 1060 B.

Zeit von allen Christen tatsächlich geglaubt wurde, sondern im Auftrage Christi und „nicht ohne Anhauch des Heiligen Geistes“[1] verpflichtend feststellten, was von allen Christen geglaubt werden sollte. Ihre Dekrete wurden nach einem Ausspruch des hl. Athanasius[2] wie Grenzsteine gegen jede Häresie aufgerichtet. Daher fügten die Konzilien ihren positiven Lehrsätzen die Verwerfung der entgegenstehenden Irrtümer und das Anathem gegen die Häretiker hinzu. Es ist also auch hier im Worte „ökumenisch“ nicht nur der Gedanke der Allgemeinheit, sondern auch ein autoritativer Geltungsanspruch einbegriffen.

In den Mittelpunkt des weltgeschichtlichen Gegensatzes zwischen Rom und Byzanz rückte das Wort „ökumenisch“, als seit 518 die Bischöfe von Konstantinopel sich den Titel eines ökumenischen Patriarchen beilegen ließen und später auch selbst beilegten, dabei aber auf den entschiedensten Widerstand der Päpste, besonders Gregors d. Gr., stießen[3]. Die geschichtlichen Ereignisse und theologischen Gedankengänge der damaligen Zeit sind nicht ganz geklärt. Es wäre möglich gewesen, dem Titel eine unverfängliche Deutung zu geben oder ihn der Eitelkeit byzantinischer Prälaten zugute zu halten; denn weder Kaiser noch Patriarch dachten im 6. Jahrhundert daran, die kirchliche Oberhoheit des Papstes zu leugnen[4]. Auch ist die Auslegung Gregors d. Gr., als liege in dem Titel der anmaßliche Anspruch auf den alleinigen völligen Besitz der bischöflichen Würde, die damit allen andern Bischöfen abgesprochen werde, nicht zwingend. Trotzdem ist es unverkennbar, daß in diesem heftigen Streit um einen Titel der große Kampf um den Primat in der Kirche seinen Schatten vorauswarf. Daher liegt in dem Eingreifen des Papstes eine jener denkwürdigen Vorahnungen drohenden Unheils, die uns nicht selten in der Geschichte begegnen. Auch Gelzer[5], der für Byzanz eingenommen ist, gesteht: „Gregors politischer Scharfblick erkannte ganz deutlich, daß hier in der Tat die Prätension zu einer völligen Gleichberechtigung mit Alt-Rom lag.“ Und die Hartnäckigkeit, mit der von Byzanz aus der angeblich belanglose Titel festgehalten wurde, mußte erst recht den Verdacht und Widerstand der Päpste stärken. So erinnert das Wort „ökumenisch“ auch an die Kernfrage jeder kirchlichen Union, wo nämlich das sichtbare Haupt der Kirche ist. Es ist eine erschütternde Tragik, daß das Patriarchat von Konstantinopel, das sich so selbstbewußt das „ökumenische“ nannte und nennt, durch furchtbare Schicksalsschläge heute fast zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken ist und höchstens 300000, nach andern Schätzungen kaum 100000 Anhänger zählt.

Der Überblick über Ursprung und Geschichte des Wortes „ökumenisch“ dürfte hinreichend gezeigt haben, daß die Wahl dieses Wortes zur Bezeichnung einer geistigen oder religiösen Bewegung an sich nicht genügt, um ihr einen eindeutigen Sinn zu geben. Unter „ökumenischer Bewegung“ kann sehr

---

[1] Basilius, Ep. 114; MG 32, 529 A.

[2] Ep. ad Afr. Episc. 11; MG 26, 1047 A. Athanasius versteht „ökumenische Synode“ im gleichen Sinne wie „katholische Synode“: De syn. n. 2 5 21; MG 26, 684 A 688 C 717 A.

[3] Hergenröther, Photius I 179—195; Grisar, Zeitschrift für kath. Theol. 1880, 468—523; Gelzer, Jahrbücher für prot. Theol. 1887, 549—584; Kattenbusch, Konfessionskunde I (1892) 112—117 553; Vailhé, Echos d'Orient 1908, 65—69 161—171.

[4] Vgl. Gregorius M., Ep. IX 12; ML 77, 957. [5] a. a. O. 574.

Verschiedenes verstanden werden. Es bedarf daher der Prüfung und Unterscheidung, um nicht arglos etwas zu billigen, was mit der katholischen Glaubenslehre unvereinbar ist, und nicht voreilig etwas zu verwerfen, was nicht nur lautersten Absichten entspringt, sondern auch dem edelsten und höchsten Ziele dient.

Alle irgendwie ökumenischen Unternehmungen wollen schon durch die Wahl dieses Namens ihr Streben nach Einheit und Weite über bestehende Grenzen hinaus bekunden. Indessen läßt sich keine Bewegung mit Einheit und Weite allein ins Werk setzen. Man muß diesen Worten einen konkreten Sinn geben, damit sie in der Wirklichkeit Gestalt und Leben annehmen können, d. h. man muß sich über die Art der Einheit und Weite aussprechen und verständigen. Dies gilt erst recht von Einigungsversuchen auf kirchlichem Gebiet, wo naturgemäß grundsätzliche Erwägungen eine große Rolle spielen.

In einer kürzlich erschienenen Abhandlung über „Ökumenische Bewegung" schreibt der Marburger Theologieprofessor H. Frick[1]: „Versteht man unter ökumenischer Bewegung nichts weiter als die Äußerung der Sehnsucht nach Zusammenschlüssen, so gehört vielerlei dazu, was bei näherem Zusehen als recht verschieden voneinander, ja als ganz ungleichen Wesens auseinanderfällt. Man sollte deshalb mit dem Worte ‚ökumenisch' sparsam umgehen und ihm vor allem einen engeren Sinn geben, als es gewöhnlich geschieht. Zwar rechnet man häufig unter unser Thema alle Bewegungen, die auf irgendwelche Verbindung hinzielen[2]. Gewiß können solche Bestrebungen sich irgendwie in der gleichen Richtung auswirken. Aber viele von ihnen sind dem eigentlichen ökumenischen Thema gegenüber doch höchstens als Vorbereitung oder Hilfsmaßnahme zu würdigen."

Ganz im Sinne dieser durchaus zutreffenden Bemerkung können wir daher an dieser Stelle den Zusammenschluß christlicher Kirchen unbeachtet lassen, soweit er außerhalb oder an den Grenzen der religiösen Sphäre zu gelegentlicher sozialer Hilfsarbeit oder auch in festen Verbänden zu rein praktischen Zwecken erfolgt. Es wird vielmehr ratsam sein, das Wort „ökumenisch", das im Laufe der Jahrhunderte ein fast ausschließlich christliches Gepräge angenommen hat, solchen Bestrebungen vorzubehalten, die aus dem Glauben an die Einheit der Kirche hervorgehen und für die Einheit der Kirche wirken wollen. Sieht man sich daraufhin die neueren ökumenischen Bewegungen näher an, so entdeckt man alsbald, daß in ihnen ganz verschiedene Auffassungen über die Einheit der Kirche und die Einigung der Christenheit obwalten.

Nach vielen Protestanten kann die Einheit der Kirche in dieser Welt organisatorisch überhaupt nicht verwirklicht werden; sie ist eine Sache des Glaubens, die erst im Jenseits ihre sichtbare Erfüllung finden wird. Diese protestantische These von der Unsichtbarkeit der Kirche hat vielfach zu völliger Gleichgültigkeit gegenüber der irdischen Erscheinungsform der Kirche geführt und läßt ein tieferes Verständnis für die Notwendigkeit kirchlicher Einheit nicht aufkommen[3]. Alle, denen bei ihren ökumenischen Bestrebungen die Ein-

[1] In: E. Schweitzer, Das religiöse Deutschland der Gegenwart II (Berlin 1930) 350 f.
[2] So auch Fabricius, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart [2] IV (1930) 639.
[3] Vgl. Frick a. a. O. 360.

heit bloß in der unsichtbaren Kirche als Ziel vorschwebt, leugnen im Grunde die Voraussetzung der ganzen Bewegung. Mit dem Gedanken an die unsichtbare Gemeinschaft aller, die guten Willens sind, in Christus dem Heiland können und sollen die Christen sich trösten, wenn und solange die sichtbare Einheit nicht zu erlangen ist[1]. Aber sie dürfen an der überzeugenden Macht der einen Wahrheit nicht verzweifeln und deshalb auch nicht darauf verzichten, die sichtbare Einheit zu erstreben, mag diese auch hienieden vielleicht oder wahrscheinlich niemals völlig erreicht werden[2]. Die Spaltungen und Gegensätze können wenigstens verringert werden, was schon ein hoher Gewinn wäre. Der Vergleich mit der sittlichen Ordnung liegt nahe. Bekämpfen wir ja auch die sittlichen Übel und Verirrungen, trotzdem wir wissen, daß wir sie nie ganz verhüten oder ausrotten können. Es ist in gleicher Weise verhängnisvoll, über der sichtbaren Kirche die unsichtbare wie über der unsichtbaren die sichtbare zu vergessen. Darum genügt es auch nicht, zu sagen: „Ökumenisch gesinnt sein heißt, in jedem Christen seinen Bruder erkennen." Das ist selbstverständliche Pflicht jedes Christen; denn nach Christi Gebot sollen wir jeden Menschen wie einen Bruder lieben, also erst recht jene, die mit uns den Christennamen teilen und durch die Aufrichtigkeit ihrer religiösen Gesinnung verehrungswürdig sind. Aber die christliche Bruderliebe allein führt noch nicht zu kirchlicher Einheit.

Ein anderer Teil der Protestanten will an der Sichtbarkeit der Kirche festhalten und versteht das Wort Christi über die Einheit seiner Jünger als Kennzeichen seiner göttlichen Sendung (Joh. 17, 21) von der sichtbaren Kirche. Aber die Einheit der sichtbaren Kirche setzt sich nach ihnen aus den verschiedenen christlichen Gemeinschaften zusammen, die als Ausdrucksformen des christlichen Gedankens in völliger Gleichberechtigung nebeneinanderstehen, mögen die Unterschiede in Glaube und Verfassung zwischen ihnen noch so groß sein. Die ökumenische Bewegung soll nun die Aufgabe haben, die so verstandene Einheit aller Christen in Wort und Tat zur Darstellung zu bringen. Die Katholiken müssen aus oft dargelegten Gründen diese sog. „Zweigtheorie"[3] ablehnen und können das altehrwürdige Wort „ökumenisch" nicht ohne weiteres zur Bezeichnung einer religiösen Bewegung freigeben, die ihrer dogmatischen Überzeugung widerspricht. Wenn also „ökumenische Bewegung" die dogmatische Gleichberechtigung aller christlichen Kirchen zur Voraussetzung haben soll, so werden die Katholiken von solcher „ökumenischen Bewegung" nur in prägnantem, eingeschränktem Sinne sprechen. Es sei noch bemerkt, daß die Auslegung von „ökumenisch" nach der Zweigtheorie hin erst neueren Ursprungs ist und in der Geschichte des Christentums keine Wurzeln hat. Die scharfe, wechselseitige Gegnerschaft, die in der Vorzeit Rechtgläubige und Häretiker trennte, ließ den Gedanken nicht aufkommen, als könne sich die wahre Kirche Christi aus Teilkirchen zusammensetzen, die einander in Glaube und Verfassung widersprechen.

---

[1] Näheres über Begriff und Bedeutung der unsichtbaren Kirche: diese Zeitschrift 117 (Juli 1929) 241—254.

[2] Dies gegen die resignierte „Lösung" von Erich Stange, in: Die Furche (Berlin 1930) 45—49.

[3] Vgl. über sie: Pribilla, Um kirchliche Einheit (Freiburg i. Br. 1929, Herder) 214—217.

Noch andere, die an der neueren ökumenischen Bewegung beteiligt sind, wollen die Einheit der Kirche herstellen, indem sie eine bestimmte Glaubensauffassung der Vergangenheit zur Grundlage wählen. Hier kommen besonders die Orthodoxen in Betracht, die auf die sieben ersten ökumenischen Konzilien zurückgehen wollen, und die Anglikaner, die das Apostolische und Nizäische Glaubensbekenntnis als Einigungsbasis vorschlagen. Indessen haben alle derartigen Versuche deutlich die Unmöglichkeit bewiesen, die geschichtliche und dogmatische Entwicklung bis zur Gegenwart aufzuheben oder außer acht zu lassen. Es kann sich bei den Bemühungen um die Kircheneinheit also nicht darum handeln, zur Feststellung des christlichen Glaubensinhaltes hinter einen geschichtlichen Zeitpunkt zurückzugehen, sondern nur um die entscheidende Frage, ob die eine oder die andere spätere Entwicklung berechtigt ist.

Ökumenische Bewegung im vollen Sinne des Wortes kann für die Katholiken nur die Arbeit für die Vereinigung aller Christen im römisch-katholischen Glauben und mit dem Nachfolger Petri bedeuten. Da nun aber sowohl die Protestanten als auch die Orthodoxen eine solche Vereinigung mit Entschiedenheit ablehnen, so ergibt sich zwingend die Folgerung, daß eine alle Christen umfassende ökumenische Bewegung wohl in der gemeinsamen Liebe zu Christus und der allgemeinen Sehnsucht nach Einheit, jedoch nicht im letzten konkreten Ziele möglich ist. Ja man muß hinzufügen: wenn alle Christen im letzten Ziele der Einheit übereinstimmten, dann wäre eine ökumenische Bewegung überhaupt nicht mehr notwendig. Aber trotz der tiefgehenden Unterschiede in der Auffassung der kirchlichen Einheit läßt sich doch heute von einer ökumenischen Gesinnung oder Bewegung sprechen, die sich wirklich auf alle Christen erstreckt oder erstrecken kann. Dabei wird freilich das Schwergewicht von der dogmatischen Seite auf die psychologische und ethische verschoben und die Richtung der praktischen Bemühungen auf Zwischenziele, d. h. auf vorbereitende Maßnahmen zur Kircheneinheit gelenkt.

Ökumenische Gesinnung und Bewegung dieser Art wäre dann eine Geisteshaltung und Bestrebung, die aus Liebe zu Christus die Spaltungen innerhalb der Christenheit als Übel empfindet, auf die Einheit der Christenheit bedacht ist und deshalb danach trachtet, die gegenseitige Entfremdung und Abneigung zu überwinden, die Hindernisse der Einigung, die Vorurteile und Mißverständnisse zu beheben, fremdes Unrecht zu verzeihen und eigenes offen zu bekennen und durch alles dies in geduldiger Kleinarbeit die Einheit vorzubereiten. Dahin gehört auch die persönliche Annäherung zwischen Vertretern der verschiedenen Kirchen und „hinüber und herüber ein reger Gedankenaustausch im Geiste brüderlicher Liebe“ [1]. In dieser Hinsicht kann man den Worten Ad. Deißmanns in seiner Berliner Universitätsrede über „Die ökumenische Erweckung“ [2] durchaus zustimmen: „Die Frage der Einigung der Christenheit ist heute zunächst nicht eine dogmatische, sondern eine psychologische. Das gilt sogar für jene dogmatisch-kirchenrechtliche Faith- and Order-Bewegung. Es ist unfruchtbar, Einigungsverhandlungen zu beginnen, wenn die verhandelnden Menschen sich vorher nicht kennen und wenn man das Kirchen- und Volkstum

[1] Pius XI.: Acta Ap. Sed. 1924, 491; ähnlich ebd. 1923, 580; 1929, 599.
[2] Berlin 1929, 23.

seines Verhandlungsnachbars nur aus Büchern oder aus akademischen Vorlesungen kennt. Das erste muß die gegenseitige Annäherung der Persönlichkeiten sein, die Schaffung einer Vertrauensbasis."

Solche ökumenische Gesinnung und Bewegung findet auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche ein weites Betätigungsfeld. Sie sollte die Katholiken antreiben, der Welt ein leuchtendes Beispiel ökumenischer Einheit zu geben, die Unterschiede zwischen Griechen und Barbaren, Lateinern und Orientalen, Weißen und Farbigen, Armen und Reichen nicht nur theoretisch, sondern auch tatsächlich zu überwinden und aus ihren Reihen alles zu verbannen, was bei den Andersgläubigen mit Recht Anstoß und Ärgernis erregt. Ökumenische Gesinnung würde sie in Wort und Tat und Gebet auch an die getrennten Brüder denken lassen und sie vor Äußerungen und Handlungsweisen bewahren, die auf der andern Seite als Takt- und Lieblosigkeit empfunden werden[1].

Ökumenische Gesinnung wird die Katholiken auch die rechte Haltung gegenüber den Einigungsbestrebungen der Orthodoxen und Protestanten lehren. Wie sie beschaffen sein soll, darüber hat sich kürzlich Bischof Besson von Freiburg (Schweiz) in seinem diesjährigen Fastenhirtenbrief ausgesprochen, der mit dogmatischer Klarheit und Festigkeit apostolische Weite und Liebe verbindet: „Sollen wir uns einfach in unser Glück verschließen, katholisch zu sein, und uns damit begnügen, jene zu beklagen, die es nicht sind? Sollen wir uns verhalten wie der Pharisäer in der Parabel, dessen Gebet nur im Ausdruck der Freude bestand, besser zu sein als die andern? O tausendmal nein! Manche werden vielleicht in Unkenntnis der Hindernisse, die aus Jahrhunderten des Streites und der Zwietracht stammen, mit Behagen die Spaltungen hervorkehren, unter denen Christen leiden, die unsere Brüder sind; andere, zu oberflächlich, um das Tiefe, Schmerzliche und Herzzerreißende seelischer Kämpfe zu verstehen, werden sich vielleicht am Mißerfolg jener unaufhörlichen Bemühungen weiden, das Trennende zu beheben und das Verbindende zu finden. Wir werden uns wohl hüten, ihnen zu folgen. ‚Lasset uns fortan nicht mehr einander richten, sondern im Gegenteil darauf sinnen, alles zu meiden, was dem Nächsten ein Stein des Anstoßes oder Gelegenheit zum Falle sein könnte' (Röm. 14, 13). Wir werden immer mit wohlwollender Anteilnahme und Achtung denen begegnen, die aufrichtig die Einigung suchen, auch dann, wenn die Mittel, die sie anwenden, zur Erlangung des gewünschten Zieles nicht hinreichen."

Erst wenn gegenseitige Achtung und Zuvorkommenheit Brücken von Person zu Person geschlagen hat, kann die Theologie in fruchtbarer Weise ihr schwieriges Werk der Prüfung, Sichtung und Einigung beginnen. Auch bei diesen geschichtlichen und dogmatischen Untersuchungen wird es gar sehr darauf ankommen, ob sie im Geiste engherziger Rechthaberei geführt werden oder aber mit einer ökumenischen Weite, die kleinliche Rücksichten freudig dem Wohl der gesamten Christenheit opfert. Bevor man die Geister einigen kann, muß man die Herzen weiten. Die Ökumene christlicher Liebe muß der Ökumene christlichen Glaubens den Weg bereiten.

Max Pribilla S. J.

---

[1] Ökumenisch gedacht ist es, wenn Benedikt XV. die Katholiken im Hinblick auf die Orientalen beten heißt: „Behüte uns vor jedem Fehler, der sie uns noch mehr entfremden könnte" (Acta Ap. Sed. 1916, 138).

Die Neue Zeit

„Mit uns zieht die Neue Zeit" sang und singt die „neue Generation". Aber das Jahrzehnt, das wir nun überblicken können, von 1920 bis 1930, hat unter dieser „Neuen Zeit" nicht immer das gleiche verstanden. Bis etwa 1925 schien es wie eine Wiedergeburt von Mittelalter oder gar Urchristentum. Was aber seit 1925 immer deutlicher herausgetreten ist, ist titanischer Technizismus, ja so etwas wie religiöser Mythos des Technizismus. Guardinis „Briefe vom Comer See", deren Inhalt seine Morgenvorträge bei der Werkwoche Rothenfels 1925 waren, sind wie die Wasserscheide dieser Jahre: das energische und doch innerlich irgendwie müde Hinüber zur Neuen Zeit der Technik. Noch schärfer zeichnen sich diese Perioden ab, wenn wir gewisse Ideale wägen, die in ihnen herrschten. Bis 1925 galt noch unbestritten: Abendland. Max Scheler und Stephan George schienen führende Propheten einer neuen klassischen Latinität: der ewigen Werte, der ewigen Formen. Nun aber heißt es immer deutlicher: Amerika und Rußland. Amerika als Symbol des „Tempo" der Technik, Rußland als Symbol eines „Mythos" der Technik (einer Technik als Religion). Was ist also die Neue Zeit? Wie kann und soll man zu ihr stehen?

Wir versuchen in dieser ersten Untersuchung nur eine rein feststellende Symptomatologie. Eine zweite Untersuchung wird zur Stellungnahme übergehen[1]. Diese Scheidung ist notwendig, weil fast alle Schriften über unsere Frage, auch und gerade diejenigen, die wir bald zu streifen haben, eine solche Scheidung nicht vollziehen. Die Folge ist, daß man einerseits mit einer zu frühen Stellungnahme sich die unerbittlich klare Sicht verbaut, anderseits dann dazu kommt, immer noch „Pülverchen" und „Pflästerchen" anzupreisen.

1.

„Zwanzig Jahre Weltreise" führen Colin Roß[2], da er nun den Querschnitt zieht, zu seinem Urteil, „daß wir inmitten einer der schwerwiegendsten Krisen der Menschheit stecken, daß wir eine ganz große Wandlung durchmachen" (6). „Es handelt sich darum, daß das gesamte Weltbild, das die westliche Zivilisation und Kultur in den vergangenen Jahrhunderten aufgebaut hat, zusammenstürzt und damit die europäische Welt selbst" (13). Einerseits geht „eine gewaltige Europäisierungswelle ... über die ganze Erde". Aber es ist viel mehr Amerikanisierung. „Denn die letzte Form der westlichen Zivilisation hat Amerika geprägt" (17). Anderseits aber ist es „in dem großen Angleichungs- und Uniformierungsprozeß der Menschheit ... ebenso eine begin-

[1] Wir versuchen damit eine Zusammenfassung alles dessen, was wir seit Ende 1928 an verschiedenen Orten zur Zeitlage in Vorträgen darzulegen hatten: 16. Nov. 1928 in Ulm, 2.—5. Okt. 1929 bei der Ostdeutschen Hochschulwoche in Neiße, 9. Dez. 1929 in München, 9. Jan. 1930 in Heidelberg, 15. Jan. 1930 in Zürich, 16. Jan. 1930 in Basel und endlich abschließend 25. Jan. 1930 in Altenberg bei der ersten Tagung der Führerschaft der vereinigten katholischen deutschen Jugend (K. J. D.). Das überraschende Mitgehen der Hörer an so verschiedenen Orten gibt uns den Mut zu diesem Versuch. Eine erste kleine Skizze hierzu ist „Finis Europae?" in Jong Dietschland 3 (1929, Nr. 50/51) 803 f.

[2] Colin Roß, Die Welt auf der Wage. Ein Querschnitt von zwanzig Jahren Weltreise. (188 S.) Leipzig 1929, F. A. Brockhaus. *M* 4.—

nende Vernegerung, Indisierung und Verchinesierung des weißen Menschen" (19). Es ist zunächst Asien, das „drauf und dran" ist, „wenn auch nicht gleich die Hegemonie über, so doch wenigstens die Gleichberechtigung mit Europa zu erringen" (46). Sowjet-Rußland ist hier eigentlich nur, in seiner asiatischen Orientierung, Entfesselung des eigentlichen Asiens: „die eigentliche Macht liegt in China" (56). „Es ist... möglich..., daß, wenn es wirklich gelänge, China zu bolschewisieren, ein russisch-chinesisches Sowjetreich mit einem Mal ein chinesisches Gesicht bekäme und damit Asien unvermittelt vor den innersten Toren Europas stünde" (69). „Als die entscheidenden politischen und wirtschaftlichen Faktoren der Neuen Zeit zeichnen sich am Horizont bereits deutlich Amerika, Rußland und China ab" (74). Noch mehr: es besteht „Wesensverwandtschaft der Sowjet-Union mit Amerika. Die Sowjet-Union ist die gleiche Herrschaftsform, mit der gleichen Methode, nur mit umgekehrtem Vorzeichen" (158). Es konzentriert sich geistig alles auf „die technisch-rhythmische Bedingtheit des Menschen von heute" (163), auf die „Magie der Zahl" (169), auf den „Mythos der Maschine" (176), auf den „dynamischen Gott" (187), auf das „magische Gefühl" dafür, daß der Mensch „selbst der Kosmos ist und dieser in seiner Seele genau so grenzenlos und unendlich lebt wie im gesamten Universum" (180 f.)

Henri Massis[1] sieht das mit den Augen des verzweifelnden Abendländers, für den Abendland mit der „Bestimmung des Menschen" überhaupt (117) zusammenfällt, noch schärfer. Er bemerkt mit Recht, daß die Technisierung Asiens durch Europa die Erweckung Asiens „aus hundertjähriger Lethargie" bedeute (186). Das Problem Amerika schwindet damit für ihn ganz vor dem Problem Asien. Und das Problem Asien ist nicht nur durch die Vormachtstellung Rußlands akut, als des „logischen und resoluten Widersachers der großen geistigen Überlieferung..., deren Sachwalter wir sind" (149), sondern zugespitzt dadurch, daß Deutschland Vorposten Rußlands sei, ja noch mehr, in seinem ganzen Geistesleben seit ehedem das „Indien Europas" (202). Zwischen „russisch-bolschewistischer Idee" und „germanischer Idee" besteht „eine Art vorherbestimmter Bundesgenossenschaft" im Sinne „beständiger Feindseligkeit für die Grundsätze der römisch-christlichen Kultur" (167). „Germanismus und Slavismus heißen die Quellen, aus denen alles gespeist ist, was im Aufruhr steht gegen das Abendland" (174). Von diesem „germanisch-asiatischen Block" (191) droht die Zerstörung des abendländischen Gottesbildes als des „unendlichen Mehrers des menschlichen Lebens". Denn „für den Asiaten ist Gott nur das Unfaßbare, das Unerforschliche, das reine Nichts" (211).

Broder Christiansen[2] erfaßt die Situation in ihrer Schwebe zwischen „vorgestern", „gestern", „heute" und „morgen". Vorgestern war Impressionismus, gestern war Expressionismus, heute ist Neue Sachlichkeit, morgen ist die Neue Dynamik (7 f.). Vorgestern war das allgemeine „frei von...", „nicht

---

[1] Henri Massis, Verteidigung des Abendlandes. Mit einer Einführung von Georg Mönius. (286 S.) Hellerau 1930. Jakob Hegner. *M* 7.50. Bei Erscheinen des französischen Originals erwiderten wir mit „Het Probleem van het midden" in Jong Dietschland 1 (1927) 2.

[2] Broder Christiansen, Das Gesicht unserer Zeit. Buchenbach 1929.

Freisein, sondern der Kampf um Befreiung", „das Morbide, das Dekadente, das Verkommene, die Labilität der Nerven" (19). Gestern war „Sturm und Drang einer unendlichen Bejahung", aber als „Gefühl..., Zeit der Jugend..., Sehnsucht, Dehnsucht, Versprechen und Programm für eine unbestimmte Ferne" (20). Heute ist „vollendetes Können und nüchternste, griffharte Wirklichkeit". „Technik gilt, denn Technik ist Können. Geld und Maschinen beherrschen, denn sie sind verdichtetes Können.... Können wird Selbstzweck", und damit entsteht „die Sinnlosigkeit des verabsolutierten Könnens und der vergotteten Maschine, die unerträgliche Vernüchterung und Lebensarmut" (22 f.). „Die Maschinen scheinen sich ihrer Dienstbarkeit zu entlasten; sie werden empfunden wie eine dämonische Übergewalt" (42). Morgen wird darum innerlich von diesem Vorgestern, Gestern und Heute her sein: „höher gespannte Ziele und Innerlichkeit" (23), das eigentlich Große reiner Dynamik (während das Heute nur den „statischen Maschinentakt" hat, das [illegible] [58]). Es wird sein „Bewegungsimpetus" als „immer erneutes Crescendo..., jambisch vordringende Spannung" (75), „dynamischer Zug und heldischer Klang" (105) des „Spannungsmenschen" (86), aber „das Heroische zusammen mit dem herb Intimen" (62), „dynamisch-teleologischer Aufbau" (109), Gottesbild des Gottes, „von dem man nicht Hilfe will, sondern dem man dienen will", „Dienst und Hingabe an Gott" (111).

Christiansens Sicht der Situation hat ihre überraschende Bestätigung darin, daß einer der Größten der Neuen Zeit, der Geburt nach Abendländer, dem Amt nach (als früherer Botschafter in Japan) mit dem Osten vertraut, genau so sieht: Paul Claudel[1]. „Werden" und „Miteinanderwerden" steht über seinem Weltbild (123). „Alles ist Bewegung" (88), und dies als „dauernder Akt" (91). Wohl gibt es „eine Konstante... der Form" (125) in diesem Fluß der Bewegung, aber nicht im Sinne einer Form, der die reine Kontemplation entspricht, sondern diese Konstante ist „Produkt einer sie aufrecht erhaltenden Arbeit" (120). „Wir bringen sie (die Dinge) hervor in ihren Beziehungen zu uns" (129). In diesem Dynamismus ist der Mensch zuletzt wie ein Gott in der Welt, aus Gott herausgesetzt, um Gottes Auftrag in der Welt zu erfüllen: „ein ausgeschlossenes Prinzip, ein herausgeworfener Ursprung. In bezug auf die Welt ist er beauftragt mit der Rolle des Ursprungs, d. h. das Prinzip darzustellen, nach dem alles sich ordnen soll.... In bezug auf Gott ist er der Abgeordnete zu äußern Beziehungen: der Repräsentant und der Träger von Gewalten" (143 f.). Darum ist Kirche nicht bezeichenbar mit dem heidnischen „mysterium", da dieses im Symbol des heidnischen Tempels nur sagt „Gewahrsam und... Gefäß des Gottes". Sondern, weil sie ist „das gemeinsame Haus Gottes und des in sie eingeführten Menschen", so heißt es für sie „Verhandlung", „und darum tritt... das Sakrament an die Stelle des Mysteriums; die Kirche wird die Umformung des Marktes" (181 f.). „Wie ein Grab für seinen Toten, so war... der heidnische Kasten hergerichtet.... Christus (aber) war der Mensch der Öffentlichkeit" (184 f.). „Wenn die Gegenwart Christi unter den geweihten Gestalten nicht nur, wie die Neuerer wollten, eine Art von nahrhaftem Luxus war, ein Mysterium, das vorbehalten blieb der Be-

[1] Paul Claudel, Ars poetica mundi. (199 S.) Hellerau 1930, Jakob Hegner. *M* 7.—

rührung des Gaumens mit der Zunge, so kam es nunmehr darauf an, daß die Verehrung nicht mehr beschränkt blieb auf den liturgischen Akt, sondern daß die Eucharistie für immer unter uns Wohnung und Anbetung fand. Sogleich baut Rom auf dem unerschütterlichen Felsen den riesigen Dom" (199). Aber gerade so, im voll erfüllten Dynamismus der Raum- und Zeitweite, wie sie dem werdehaften und damit mit-werde-haften Geschöpf entspricht, ist die „Erfüllung unseres Anteils ... in der Darbringung des Opfers" (178). „Der Sinn des Lebens, den wir die Zeit nennen ..., ist die Einladung zum Sterben — an jeden Satz, daß er sich auflöse in den vollen, erklärenden Akkord und das Wort der Anbetung vollziehe vor dem Ohr des abgründigen Schweigens" (77).

Robert Grosche zieht in seiner Einleitung zu dieser Schrift Claudels mit Recht die literarischen Parallelen zum Dynamismus Heideggers. Aber er vergißt das Wesentliche, auf das es hier ankommt: Dynamismus vom Nichts her (Heidegger) oder Dynamismus von Gott her (Claudel), dämonischer Dynamismus der Macht der Ohnmacht oder mystischer Dynamismus des Lebens im Sterben.

2.

Wir werden die Situation im deutschen Geistesleben zunächst da zu spüren bekommen, wo sein empfindlichstes Pendel schwingt: in seinen großen Dichtern. Über das Vorgestern, Gestern, Heute, Morgen im Sinne Christiansens binden sich drei Namen: Richard Dehmel, Stefan George, Rainer Maria Rilke.

In den Anfängen Dehmels (den „Erlösungen") bebt eine formlose Sehnsucht, nicht wenig noch in den Idealismen der alten Bildungsdichtung:

Was bebt und bangt so wehe
mein Herz empor,
wenn ich dort oben sehe
der Sterne Chor.

Wie freie Seelen winken,
so bannt den Blick
ihr wandelbares Blinken:
steig an zum Glück.

Aber es meldet sich schon Sehnsucht in einem andern Sinn:

... Sehnsucht tragen
nach den schweren Tagen,
hin durch Stürme, Herz, zu kühnerem Flug.

Es ist der Sinn, der nun durch die folgenden drei Gedichtsammlungen hindurch trotzig sich durchsetzt („Aber die Liebe", „Weib und Welt", „Schöne, wilde Welt"). Es ist Sturm trotziger Selbstbehauptung im Kampf:

Zornlacht der Sturm. ...
er hat sich nie vor Furcht gebeugt,
horch, wie er durch die Kronen keucht:
sei Du! sei Du!

Es ist Sturm im Sinne rücksichtslosen Realismus von Maschine und Hochofen:

Du hast mit deiner Sehnsucht nur gebuhlt
...
Empor aus deinem Rausch! Mitleid, glüh ab!
...
Empor, Gehirn, Hinab, Herz! Auf! Hinab!

Es ist Sturm, der die letzten Tiefen aufreißt:

Noch hat keiner Gott erflogen,
der vor Gottes Teufeln flüchtet.

Es ist immer noch Sturm, dessen Kraft ein Verzweifeln weher Sehnsucht ist, aufgepeitschtes, hart und trotzig gewordenes Irgendwo-zu-Haus-sein-wollen:

Wie hab' ich mich nach einer Hand gesehnt,
die mächtig ganz in meine würde passen!
wie hab ich mir die finger wundgedehnt,
die ganze Hand, die konnte niemand fassen!
da ballt' ich sie zur Faust.
. . . Tief und tiefer in Verlangen:
Urquell meiner Sehnsucht du!

Aber groß wächst aus Taumel, Trotz, Müdigkeit die Schlußvision der „Nacht als Licht":

In der mitternächtigen Helle
glänzt die Firnwelt Joch an Joch;
Riese Anfang, Riesin Ende
reichen sich verklärt die Hände.

Die Anfänge Stefan Georges[1] sind wie gequälte Flucht aus den Banalitäten deutscher Gewöhnlichkeit in ein gepflegt Exotisches:

. . . fließt dein leib dahin wie blütenschnee,
dann rauschen alle stauden in akkorden
und werden lorbeer, tee und aloe (GW II 35)

Es ist auch noch im „Jahr der Seele" der Hauch solcher Flucht: aus der preußisch-deutschen Betriebsamkeit in ein aristokratisch herbstliches Schweigen:

wir fühlen dankbar wie zu leisem brausen
von wipfeln strahlenspuren auf uns tropfen (GW IV 15)
. . . seht im prunke der säulen die herbere schwermut (GW IV 57)

Aber heftiger bricht doch aus der Tiefe das Größere: Tod und Unendlichkeit:

Ihr ahnt die linien unserer hellen welten . . .
. . . kennt ihr
der nebel tanz im moore grenzenlos·
im dünenried der stürme orgelton·
und das geräusch der ungeheuren see? (GW IV 83)

Und es ist nicht ein müdes Erleiden darin. Es ist vielmehr der harte Griff des heroischen Menschen, der „Tod und Teufel" zwingt:

Und wenn die große Nährerin im zorne
nicht mehr sich mischend neigt am untern borne·
in einer weltnacht starr und müde pocht:
so kann nur einer der sie stets befocht
und zwang und nie verfuhr nach ihrem rechte
die hand ihr pressen· packen ihre flechte·
daß sie ihr werk willfährig wieder treibt:
den leib vergottet und den gott verleibt. (Siebenter Ring 53)

Die ehemalige Herbstlandschaft demaskiert sich in die heroische Landschaft: Eisigkeit zwischen Abgrund und Unendlichkeit:

In einer enge von verbliebenem eise
vorüber an verschneiten felsenstöcken
gelang ich zu den drohenden riesenblöcken
wo starre wasser stehn im öden gleise.
Schon sausen winde in den letzen arven·
der aufstieg im geröll wird rauher wüster . .
wo jede wegspur sich verliert im düster
summen des abgrunds dunkle harfen. (Siebenter Ring 135)

[1] Wir zitieren, soweit erschienen, nach der Gesamt-Ausgabe, Berlin 1927 ff.

„Mein feurig blut ... mein römischer hauch" (ebd. 199) ist darum nur Vordergrund-Wort. Der bestimmende Hintergrund heißt vielmehr Eins und All der Unendlichkeit:

Ich bin der Eine und bin Beide
ich bin der zeuger bin der schoß
...
ich bin das zeichen bin der sinn
ich bin der schatten bin der wahre
ich bin ein end und ein beginn. (GW VIII 27)

Es heißt: untertauchen in die tiefere Nacht des Lichtes:

ER ist Helle ... wenn er leuchtet
hülle nicht dein haupt im wege
klarsten scheins wo wir der dinge
lachen in kristallner höh!

ER ist Dunkel und er reißt uns
in die fluren wo wir schauern
blind und trunken ... kannst du wissen
wohin ER mit dir mich führt? (GW VIII 55)

Es heißt: anbeten das Unerfaßliche mitten im Opfer:

Wir sind in trauer wenn' uns minder günstig
du dich zu andren' mehr beglückten' drehst
wenn unser geist' nach anbetungen brünstig'
an abenden in deinem abglanz west.

Wir wären töricht wollten wir dich hassen
wenn oft dein strahl verderbendrohend sticht
wir wären kinder' wollten wir dich fassen —
da du für alle leuchtest süßes Licht! (GW IX 136)

Rainer Maria Rilke[1] beginnt durchaus mit der vergehenden und verzitternden Feinfühligkeit vollendeten Impressionismus':

Kann mir einer sagen, wohin
ich mit meinem Leben reiche ...
... ob ich nicht selbst noch die blasse, bleiche
frühlingfrierende Birke bin. (GW I 356)

Aber es ist bereits ein Impressionismus, der in die Unendlichkeit vorspürt:

Sein Wachstum ist: der Tiefbesiegte
von immer Größerem zu sein. (GW II 138)

Es ist nicht Impressionismus des feinsten Begreifens, sondern des letzten Einsinkens in „meines Wesens Dunkelstunden" (GW II 176), des Spürens, daß

wir sind wie Adern im Basalte
von Gottes harter Herrlichkeit. (GW II 203)

Darum ist Rodin für ihn nicht Abweg, sondern Notwendigkeit: der harte Hammer des Bildhauers, unter dem der Impressionist der „frühlingfrierenden Birke" stirbt:

... o alter Fluch der Dichter, ...
die immer urteil'n über ihr Gefühl ...,
statt hart sich in die Worte zu verwandeln,
wie sich der Steinmetz einer Kathedrale
verbissen umsetzt in des Steines Gleichmut. (GW II 340 f.)

[1] Wir zitieren die Gesamt-Ausgabe, Leipzig 1927.

Es wird zuerst der Heroismus der klassisch klaren Form: in den unerhört antiken Gesichten von „Orpheus, Eurydike, Hermes", „Alkestis", „Geburt der Venus" in den „Neuen Gedichten". Aber die majestätische Todesstille auf ihrem Grund weist hinüber in die eigentliche Vollendung: in die schwindelnde Höhe der „Duineser Elegien":

Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
Uns zu zerstören. (GW III 259)

Es geht um den Heroismus der Nacht der Unendlichkeit:

wir, wo wir fühlen, verflüchtigen; ach wir
atmen uns aus und dahin; von Holzglut zu Holzglut
geben wir schwächern Geruch. (GW III 265)

Nicht nur die Morgen alle des Sommers —, nicht nur
wie sie sich wandeln in Tag und strahlen vor Anfang.
Nicht nur die Tage, die zart sind um Blumen, und oben,
um die gestalteten Bäume, stark und gewaltig.
Nicht nur die Andacht dieser entfalteten Kräfte,
nicht nur die Wege, nicht nur die Wiesen im Abend,
nicht nur, nach spätem Gewitter, das atmende Klarsein,
nicht nur der nahende Schlaf und ein Ahnen, abends . . .
sondern die Nächte! Sondern die hohen, des Sommers,
Nächte, sondern die Sterne, die Sterne der Erde. (GW III 288)

Siehe, ich lebe. Woraus? Weder Kindheit noch Zukunft
werden weniger. . . . Überzähliges Dasein
entspringt mir im Herzen. (GW III 301)

Es geht um den großen, aber innigen Hymnus des Todes:

Nur, wer die Leier schon hob
auch unter Schatten,
darf das unendliche Lob
ahnend erstatten. (GW III 321)

Wolle die Wandlung. O sei für die Flamme begeistert,
drin sich ein Ding dir entzieht. . . . (GW III 354)

Es geht um das klare, heilige Über-sich-hinweg-schreiten-lassen:

Ob ich damals war oder bin: du schreitest
über mich hin, du unendliches Dunkel aus Licht. (GW III 418)

Es geht um die große Hingabe und Übergabe:

Überfließende Himmel verschwendeter Sterne
prachten über der Kümmernis . . .
. . .
Atme das Dunkel der Erde und wieder
aufschau. (GW III 418 f.)

Es geht um dieses Eine, auch wenn es nichts scheint als hilfloses Ausgesetztsein:

Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens. Steingrund
unter den Händen . . .
. . .
. . . der große geborgene Vogel
kreist um der Gipfel reine Verweigerung. — Aber
ungeborgen, hier auf den Bergen des Herzens. . . . (GW III 420)

Dehmel wie George wie Rilke weisen also in ihrer innern Entwicklung, bei allen Unterschieden, auf das Eine, was in der Abfolge Broder Christiansens vom Vorgestern zum Gestern, zum Heute, zum Morgen scharfe Formel war: aus allem Zerfaserten und Brodelnden des Impressionismus und Expressionismus in die (künstliche) Starre der reinen Sachlichkeit, aber tiefer in dieser Entwicklung in das, alles in seinen Katarakt reißende, Pathos eines Heroismus dynamischer Unendlichkeit. Heroismus dynamischer Unendlichkeit, darin alle Tiefen und Höhen aufgerissen sind: zwischen Dämonie und Mystik.

3.

Wir sind damit vorbereitet, in den sog. „Bewegungen" des deutschen Geisteslebens im vergangenen Jahrzehnt tiefer zu lesen.

Wir sprachen von „Objektivismus". Es war Objektivismus Husserls, und gewiß hier grundlegend Objektivismus. Denn Bewußtsein war bestimmt durch seine „Intentionalität", d. h. seine Richtung auf Objekte. Aber in der Abfolge von den „Logischen Untersuchungen" zu den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie" zur „Formalen und transzendentalen Logik" ist es ein Objektivismus, der innere Eigenschaft des Aktes wird: das ungeheure „ins Unendliche", darin das Schauen nicht nur systemlos von Objekt zu Objekt eilt, sondern auch dem jeweils einzelnen Objekt sich nur „ins Unendliche" nähert. Und es ist (in der „transzendentalen Subjektivität" Husserls) noch dazu ein Schauen, in das die Unendlichkeit von Schauens-Subjekten eingeht. Es ist ein Schauen, das in sich selbst das trägt, was Christiansen über das Weltbild des Morgen schreibt: „dynamisch-teleologischer Aufbau". — Was bei Husserl Objektivismus ist, der zu einem idealen Dynamismus wird, das gibt sich bei Scheler sofort als Objektivismus des „Lebens". So sehr in der „Materialen Wertethik" die Rede ist von den „reinen Werten", entscheidender geht es in ihr um das gleiche, das in den „Abhandlungen und Aufsätzen" leidenschaftlich ringt: den Menschen des reich und breit flutenden Lebens. Es geht tiefer — in dem verzweifelten Kampf zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, Herrenmensch und Arbeitssklave — um ein heroisch-dynamisches Menschtum, das den Dämon der Wirtschaft und Technik noch einmal unter die Sterne zwingt. Aber der Kampf zerbricht in den schrillen Hohn der Verzweiflung: Synthese zwischen indischem Nirwana und westlicher Allmacht der Technik. — Heideggers Seins-Objektivismus ist darum von Anfang an bewußt doppelgesichtig. Von der einen Seite: das Beugen alles subjektiven Erkennens und Wertens unter das rein sachliche „Sich-selbst-geben des Seins". Von der andern Seite: das kalte, aber heroisch-trotzige Ernüchtertsein aus aller Region idealer Objektivität in die endliche Region von Sorge und Tod. Der Objektivismus ist hier von vornherein nicht mehr jener Objektivismus, als welcher er „Bewegung" war. Er ist von vornherein Entidealisierung. Er ist von vornherein bewußter Dynamismus des endlich-werdenden Menschen. Er ist von vornherein Dynamismus im Angesicht des demaskiert Realen: Angst, Schuld, Verzweiflung, Tod. Von da aus ist er dann Ethos und Pathos nicht des begreifenden, sondern des greifenden Menschen: des Menschen der Technik. Das „Nichts", das für Scheler Zusammenbruch bedeutete, wird für

Heidegger Antrieb: „Sich hinein halten ins Nichts", um sich in die Welt hinein und die Welt in sich hinein zu „entwerfen".

Vom „Objektivismus" her gab sich als zweites Wort der Bewegungen: „Gemeinschaft". Es sollte den praktischen Objektivismus bedeuten: die größere Objektivität der Gemeinschaft als des „Ganzen" gegenüber der Subjektivität des Individuums als des „ausgegliederten Gliedes". In diesem Sinn wurde Soziologie grundlegende Wissenschaft aller übrigen Wissenschaften: Tönnies, Scheler, Spann[1]. In diesem Sinn war Gemeinschaft das Losungswort der Jugendbewegung. In diesem Sinn besagte es das Programm der religiösen Erneuerung: nicht die „einsame Seele", sondern die „betende Gemeinschaft". Aber unter all diesen Rücksichten ging es doch ebenso, wenn nicht stärker, um „Gemeinschaft gegen Gesellschaft", „Organismus gegen Organisation". Es ging um das „Ursprüngliche", das „Aufrichtige", das „Echte", das „Verantwortbare", also um all das, was ein Entspringen von Gemeinschaft aus dem Subjektiven betrifft. Es ging um das unmittelbare Zueinander zwischen Ich und Du, es ging nicht so sehr um das Institutuhafte bestehender Formen. Es ging auf ein Zerbrechen aller kleinen und mittelbaren Formen, um des großen Menschlichen willen, das über die Grenzen von Nationen und Staaten und Rassen hinaus zwischen Mensch und Mensch spielt. Ein „ins Unendliche" war es in der „Bewegung", und darum genügten und genügen keine festen Formen mehr. Bewegung zur Gemeinschaft wurde geradezu zu Zerstörung der (vorliegenden) Gemeinschaften, Bewegung wurde Selbstzweck. Aber eben damit wurde das Zerstören zu ihrem (unbewußten) Sinn. „Gemeinschaft" droht nichts anderes zu sein als Ausdruck für den Übergang von Gesellschaft in Masse: statt rational abwägender Gesellschaft die extremen Schlagworte, wie sie die Masse braucht. Wir erhalten als Resultat den Dynamismus der Masse.

Der „Objektivismus" war in den Bewegungsjahren gleichwie ein praeambulum fidei: von der Beugung unter Objekte zur Beugung unter Realitäten zur Beugung unter Gott, zur Beugung unter eine objektive, reale Kirche. Und ebenso sprach sich das Tiefste des Sinnes von „Gemeinschaft" in dem aus, was die liturgische Bewegung in den Mittelpunkt stellte: die „betende Kirche". Die letzte der Bewegungen, gleichsam der „radikale Objektivismus", war die Bewegung zu „Religion um der Religion willen". Das war der tiefere Sinn der „Unmittelbarkeit" in Schelers „Religionsphänomenologie": das Religiöse nicht als „Mittel zum Zweck" für rationale Welterklärung und utilitaristische Weltgestaltung, sondern gründend in sich selbst; das Religiöse nicht als ein ganz zuletzt aus langen Denkreihen Herausgefolgertes, sondern als das Erste, Grundlegende im einfachsten Seinseindruck selber. Das war ebenso das Christentum der liturgischen Bewegung[2]: nicht das Gebetsleben als ein „Mittel zum Zweck" für den ethischen Menschen, sondern umgekehrt alles profane Leben nur insofern echtes Leben, als es von dem getragen ist,

---

[1] Die Soziologie Plenges gehört nicht hierzu, weil sie von vornherein in einen überzeitlichen Ausgleich strebte.

[2] Zur liturgischen Bewegung vgl. neuerdings vom Verfasser: „Die liturgische Bewegung. Ein Rückblick" (Liturgische Zeitschrift 2 [1930] Heft 1 und 2).

was den innersten Atem echten Gebetslebens ausmacht, selbstzwecklicher Dienst an der Ehre Gottes. Das war dann die schier titanische Gewalt, in der Karl Barths Kierkegaard und Calvin redivivus allen humanitären Protestantismus in den Staub warf: Anbetung der unsichtbaren Objektivität der Divina Majestas nicht nur um ihrer selbst willen, sondern mitten im Getroffensein von ihrem richtenden Blitz. — Aber gerade hier bekamen wir und bekommen wir zu spüren, wie im Heroismus der Anbetung mindestens ebenso stark ist, wenn nicht stärker, der Dynamismus des „Bildersturms". Der Bildersturm gegen religiöse Metaphysik (der scholastischen Gotteslehre), gegen religiöse Ethik (der Aszese), gegen religiöse Institutionalität (einer Rechtskirche), gegen religiöse Kultur im ganz allgemeinen. Es ist ein leidenschaftliches Zerbrechen des Sichtbaren um der heroischen Unmittelbarkeit zum Unsichtbaren willen. Es ist ein leidenschaftliches Sichlosreißen aus hütenden Umhegungen um des Ringens mit Gott willen: schutzlos Ihm ausgesetzt, in der Wüste, zur Mitternacht. Es droht darum zu dem zu werden, was in strengem Sinn „absoluter Dynamismus" heißt: das Religiöse nicht mehr Gegenstand, sondern Akt des Dynamismus: Dynamismus selber als Gott.

4.

Wir müssen das alles noch genauer untersuchen. Man wird nicht leugnen können, daß in den Bewegungen, die wir eben prüften, ein Wiederaufleben der Romantik sich vollzogen hat, aber ein Wiederaufleben als Vollendung in einem doppelten Sinn: Vollendung ihres Positiven, Vollendung ihres Destruktiven.

Romantik ist Kampf gegen die Aufklärung. So ist es in der letzten formalen Denkhaltung: nicht das konstruktive cogito Descartes', sondern das mystisch-passive cogitor Baaders; nicht der „rationale Fortschritt" zu einer idealen Gesetzwelt, sondern das „geschichtliche Zurück" in die dunkeln Ursprünge; nicht „Glaube nach vorwärts", sondern „Glaube nach rückwärts". Das prägt sich aus in die letzte inhaltliche Sicht des Seins: nicht der „reine Geist" herrscherlich über der „mechanischen Natur", sondern als Pilger und Träumer einsinkend in die größere Unendlichkeit der Natur; nicht Natur als „werdender Geist" und darum überzuführen in die „reine Ordnung" (Kantischer Kategorien, Fichtescher Ordnung, Hegelschen Ternars), sondern Geist als heimatloser Fremdling, der heimzukehren hat in das Kindliche und Volkhafte von Natur, weil es die Quelle seiner Kraft ist. Das hat weiter seine Folgerung ins Anthropologische: nicht die Geschlechtlosigkeit des „reinen Menschen" der „Humanität", sondern die Polarität von Mann und Frau als Grundtatsache für alles Leben und Denken; nicht gradlinige Auflösung aller „Unendlichkeit" der Frau in die „klare Berechnung" des Mannes, sondern die Unendlichkeit des Weiblichen als unerschöpflicher Urgrund alles männlichen Aufstiegs. Das schließt sich endlich in dem zusammen, was man das „Eschatologische" nennen kann, d. h. das „letzte Ziel und Ende": nicht das „freche Aufklären" der Geheimnisse Gottes und Seines Reiches in den „Tag" des „absoluten Wissens", sondern das liebende Todes-Einsinken in die „heilige Nacht". Cogitor Baaders und „Nacht" Görres-Novalis-Eichendorffs bedingen sich: gleichsam als Noesis-Noema-Korrelation der Romantik.

Aber Romantik ist ebenso Auflösung der Zucht der Aufklärung. Ist sie in ihrem Kampf gegen den Hochmut der Aufklärung das Erwachen der christlichen Sehnsucht-Unruhe, so ist sie ebenso in ihrer Auflösung der Zucht der Aufklärung der dämonisch zersetzende und schweifende Ahasver. Ihre „Sehnsucht" heißt von hier aus „Ironie". „Ironie" beginnt zwar mit „Sehnsucht": ihr „ironisiert" sich das Irdische um des Himmlischen willen. Aber bald verkleidet sich die Unendlichkeit und Absolutheit des Himmlischen in die Endlosigkeit und Verbohrtheit der Ironie: es wird „absolute Ironie", die nur noch im Schweigen des Nichts Ruhe findet. Damit aber wird alles, was wir eben sahen, unheimlich doppeldeutig. Das cogitor Baaders schillert hinüber in eine Flucht aus klarem Denken überhaupt: der Mensch des haltlosen Zweifels, der nur noch augenblickshaft vom „einfallenden" Blitz der „Einfälle" gefesselt wird. Die „unendliche Natur" ist für den Romantiker vielmehr die „blühende Wildnis", der „Zauberwald", der „Märchengrund", die Natur von Elf und Nix und Hexe und Dämon, also die objektive Welt, wie sie dem Menschen der elektrischen „Einfälle" innerlich gemäß ist. Die „Tiefe" und „Unendlichkeit" der Frau leuchtet gewiß gerade für den Romantiker in der Klarheit Mariens, aber doch mehr als „Meeresstern" über dem Katarakt der anderen „Tiefe" und „Unendlichkeit" der Frau, der dämonischen Evas. An Stelle des „galanten Verführers" der Aufklärung ist die „verführerische Zauberin" der Romantik getreten. Und so erhält auch das heiligste Wort der Romantik, die „Nacht", einen anderen Klang: „Nacht" als Wort für die Verlorenheit in das Unheimliche: Nacht des Nichts, Nichts der Hölle.

Brauchen wir diese beiden Aspekte der Romantik noch ausdrücklich mit unserem heutigen deutschen Geistesleben zu vergleichen? Cogitor Baaders — und der heutige mystische Objektivismus der populären Phänomenologen! Die „unendliche Natur" — und das heutige Ideal „organischer Gemeinschaft" und „kosmischer Gemeinschaft" in Soziologie und Jugendbewegung! Der Primat der „vitalen Dialektik" zwischen Mann und Frau, Primat des weiblichen Ahnungs- und Einfühlungsvermögens, Primat der weiblichen „schweifenden Unendlichkeit" — und heutiges „biologisches Denken" (der Psychoanalyse, Klages' usw.), „einfühlendes Denken", und dementsprechend Aufstieg des Einflusses der Frau! Die Andacht zur „Nacht" —, und das heutige Sichausbreiten des Ottoschen „Numinosum" (Gott im Antlitz östlich nacht-unheimlicher Symbolik), des Okkulten, einer aporetischen Philosophie der letzten dunkeln Geheimnisse, östlicher Liturgik des Mysteriums! Aber dann ebenso die „andere Seite": das Zersetztwerden alles methodischen Denkens, die Flucht in die schweifende „naturhafte" Zuchtlosigkeit, das Losbrechen des „Dämon Eva" zu einer Animalisierung alles Geistigen, Feminisierung alles Männlichen, Dämonisierung alles Heiligen, das Aufbrechen der Nacht, der Ewigen Nacht der tenebrae exteriores!

Damit aber ist auch entscheidend vollendet, was uns unmittelbar in den ersten Teil unserer Untersuchungen zurückwirft. Romantik fühlte sich in ihrem Verhältnis zur Aufklärung als „östlich gegen westlich": „Heimkehr in den Muttergrund Osten" gegen „Fortschritt zum Tag Westen". Ist es heute anders? Der Einbruch östlicher orthodoxer Religiosität in die liturgische Bewegung? Der Einfluß der Berdjajew, Bulgakoff, Schestow, Arseniew usw.

auf das philosophische Denken der „Bewegungen“? Die russischen Ikone als Prototyp Beuroner Kunst und der Kunst der „reinen Sachlichkeit“? Der Primat des Sowjet-Films in der gesamten Film-Industrie? Der Primat der Sowjet-Bühnen-Technik für das moderne Drama? Der Primat der Sowjet-Reklame-Kunst für die Technik von Reklame-Bild, Fahnen-Bild usw.? Der Primat russischer Musik für ein „Metaphysisch-Atonales“?

5.

Wie ist dieses Unüberschaubare zu deuten? Wir können es nur in ein paar Linien zurückführen, die aber selber vor dem Geheimnis der unbegreiflichen Führung haltmachen müssen. Wir sprechen darum am besten in Symbolen.

Wir sehen das heutige Bauhaus und Hochhaus. Es ist sicher zunächst radikaler Zweckbau, Beugung aller „bürgerlichen Gemütlichkeit“ unter die „reine Sachlichkeit“: nur das, was für den „sachlichen Dienst“ erfordert ist. Insofern ist es echter (amerikanischer) technizistischer Positivismus. Aber diese selbe Architektur steht unter einem Pathos der „radikalen Unermeßlichkeit“: im inneren Raum, in der Preisgegebenheit der Zimmer in die offene Natur hinein. Ist es nicht das apeiron des Ostens, die grausame Grenzenlosigkeit der russischen Ebene, lauernd, unheimlich, dämonisch? Keine sorgsame Behütung des Individuums, — rücksichtslos preisgegeben dem „Ganzen“!

Wir sehen die Struktur des heutigen Films und der heutigen Bühne. Es ist sicher zunächst radikaler Bruch mit allem Sentimental-Romantesken, Rückführung alles wuchernden Ornaments in mathematische Konstruktionen. Es ist, vor allem in der Inhaltsrichtung der russischen Filme, ein geradezu glühender Messianismus von Maß, Zahl und Maschine: im „Turksib“ etwa direkt eine Anwendung der Weihnachtsbotschaft auf das „Wunder“ der 1445 km Eisenbahn durch die Wüste zwischen Sibirien und Turkestan. Es ist also wahrhaft (amerikanischer) technizistischer Positivismus. Aber was bedeutet gerade der Messianismus darin, was der richtig aszetische, ja opfer-jauchzende Heroismus? Was bedeutet es, daß es bewußt „säkularisierter“ Messianismus ist, Messianismus der Technik mit der Haß- und Verachtungs-Geste gegen den wirklichen Messianismus Christi? Ist es in der trotzig zwingenden Haltung nicht das dämonisch erzwingende „wie Gott sein“?[1] Ist es nicht dämonischer Osten: Größe des Antichrist?

Wir denken an die Richtung heutiger Musik und heutigen Tanzes. Gewiß ist sie bezeichnet durch das rücksichtslose Austreiben alles einschmeichelnden Chroma und aller wiegenden Grazie. Es ist in der Musik harte Diatonik: das Atonale als Sieg mathematischer „Musik an sich“ über die Raffinesse psychologischen „Ausdrucks“. Es ist im Tanz getanzte Architektur von Bauhaus und Hochhaus: die formale Artistik getrieben bis zur Akrobatik. Es ist tönende, getanzte (amerikanische) Technik. Aber warum kann diese Musik nicht umhin, durch ihre scheinbar rein sachlichen Linien einen Rhythmus treiben zu lassen, wild wie ein Katarakt, bizarr, sich überspringend, sich überstürzend, ausbrechend in herzbeklemmende Ekstase oder dithyrambischen Schrei? Warum

[1] Einer der Zwischen-Titel des „Turksib“ jauchzt: „trotzig die Natur, trotziger der Mensch mit seiner Maschine“.

ist der heutige Tanz nicht einfach (wie er es in der Revue ward) getanzte mechanische Technik, sondern mitten darin loswirbelnde Dämonie, afrikanischen oder indischen Tempeltänzen vergleichbar: Tanz als Magie? Warum steht der heutige Typus der Frau nicht nur im Zeichen des „Sport-Girl" als des schärfsten Symbols aller Auslöschung des Menschlich-Seelischen in reine „federnde Technik"? Warum steht er mitten darin im Zeichen der Tänze Mary Wigmans: alle Technisierung eigentlich nur als Auslösung der „unteren Gewalten", unheimlich flackerndes Feuer?

Wie aber ist es mit diesem Ineinander amerikanisch-technizistischen und östlich-eschatologischen Dynamismus' und unserm Mitteleuropa? Ist es ein Sturm, der aus uns kraftvoll losbricht, — oder ist es ein Sturm, der über uns wegbraust, zum mindesten: uns nur als Werkzeug braucht? Ist diese Neue Zeit kraftvoll Neue Zeit für uns, — oder über uns hinweg Neue Zeit für das Ringen zwischen Amerika und Rußland-China?

Wir werden die Antwort wohl aus dem ableiten müssen, was wir im dritten und vierten Teil unserer Untersuchung zu Gesicht bekamen: die Erfüllung der Romantik nach ihrem Positiven und Destruktiven.

Haben also die Stimmen, die wir im ersten Teil hörten, mit ihrer Diagnose recht? Sind wir also dazu verurteilt, hilflos das „magnetische Feld" zwischen Amerika und Rußland-China zu sein? Ist die Neue Zeit „finis Europae", Endzeit Europas?

Das sei Gegenstand unserer zweiten Untersuchung.

Erich Przywara S. J.

Joseph Haas

Die Zeit ist längst vorbei, wo es noch not getan hätte, für Joseph Haas „einzutreten". Er ist in dem Punkte auch zu keiner Zeit verwöhnt worden. Sein 50ster Geburtstag, den er im verflossenen Jahre feiern konnte, findet ihn als den unbestrittenen Liebling aller Lager, mit gerade soviel Ausnahmen, als es braucht, um nicht als einer dazustehen, der niemanden stößt. Daß aber die, die sich an ihm stoßen, Kritiker eines gewissen berlinerischen Kreises sind, kann den Wissenden nur mit Genugtuung erfüllen. Die Berliner Akademie der Künste hat ihn freilich dieses Jahr zu ihrem Senator gewählt, ein Zeichen, daß auch in Berlin noch andere Meinungen möglich und wirklich sind.

Es kann sich demnach hier nur um ein Bekenntnis handeln, um ein Bekenntnis zum Künstler und Menschen Joseph Haas. Und da ist es das Beglückende, daß man nach beiden Seiten hin ein freudiges Ja sagen kann. Ich weiß wohl, daß es Leute gibt, die da meinen, das Menschliche des Künstlers gehe niemand etwas an, man habe sich nur an sein Werk zu halten. Sagen wir einmal für Menschliches „Menschlichkeiten", so hört sich das weit begreiflicher an. Es gibt keinen Menschen ohne Menschlichkeiten. Wo aber ein Künstler seinen Menschlichkeiten einen Einfluß auf sein Schaffen gönnt — beispielsweise der Erfolgshascherei und der Beifallslüsternheit —, da erniedrigt er es und bringt Werke hervor, die, weil es in ihnen menschelt, ein fremdes, kunstfeindliches Element in sich haben, das dem Werden wahrhafter Kunst einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt.

Das Eigenste des Künstlers ist sein Menschliches, nicht seine Menschlichkeiten, die er ja mit allen andern gemein hat. Darum kann er gerade nur dann wahrhaft originell und so wahrhaft Künstler sein, wenn es ihm gelingt, sein eigentlich Menschliches in seinen Werken aus sich herauszusetzen. So gesehen, hat dann das Wort seine Richtigkeit, daß seine Werke über den Künstler alles erschöpfend sagen. Dennoch ist es für viele von großer Bedeutung, den Künstler, den sie in seinen Werken lieben, auch in seinem menschlichen Sein ohne Abstriche schätzen zu können. Wenn ich das von Haas behaupte, so wird man es mir hoffentlich erlassen, nun seine Persönlichkeit zu sezieren. Nur das darf ich, weil ja allgemein bekannt, zum Zeugnis dessen sagen, daß Joseph Haas unter den zur Zeit allbekannten Meistern der Tonkunst in Deutschland das größte Vertrauen unter den Zunftgenossen genießt, und zwar, was das meiste besagen will, bis zu den Jungen und Jüngsten hinab. Das ist für eine Zeit, die gerade bezüglich des Menschlichen — und auch wohl nicht ganz mit Unrecht — überkritisch und mißtrauisch ist, mehr als genug. Man hat wohl ein Gespür dafür, daß da ein Mann steht, in welchem das beste menschliche Erbe Franz Liszts, seine Selbstlosigkeit, wieder lebendig ward. Darum hat man ihn überall da gerufen, wo es die Sorge um das Künftige, Ringende galt, das ja von je so wenig Vorkämpfer hatte, namentlich aber bei den Künstlern selber. Ich erinnere dafür an die Donaueschinger Kammermusikfeste (die eben in Berlin, aber ohne Haas, ein Begräbnis erster Klasse erleiden), an die internationale Gesellschaft für neue Musik, an die Gesellschaft deutscher Tonkünstler. Was es bedeutet, wenn da ein Mann von der ausgeglichenen Menschlichkeit und

der reifen künstlerischen Kraft eines Haas sich mit seiner ganzen Persönlichkeit an verantwortungsvoller Stelle einsetzt, ist schwer abzuschätzen. Jüngst noch übernahm er als Vorstandsmitglied den Vorsitz im Musikausschuß der „Internationalen Gesellschaft für neue katholische Kirchenmusik". Alles Neue rückt ja leicht hart in die Gefahrenzone verantwortungslosen Snobismus. Darum braucht's gerade da Persönlichkeiten, die aus innerer Gesundheit allem Snobistischen feind sind und es instinktiv spüren, wenn es sich irgendwo einnisten will, die aber auch anderseits die rechte Liebe zur Sache haben, um auch im radikalsten Neuerer das wirklich Zukünftige auszuspüren und verantwortungsvoll zu betreuen.

Das alles aber hätte noch nicht genügt, wäre nicht auch sein eigenes Schaffen so immerjung und unverkrustet gewesen. Die Jungen und Jüngsten spürten auch da in ihm immer den Musiker, der ihnen eigentlich Seite an Seite ging. Er blieb nun allerdings immer der, der er von allem Anfang an war. Seine Grundsubstanz blieb unverändert, aber er war allem Neuen immer und grundsätzlich geöffnet, assimilierte sich alles, was zu seiner Art passen wollte, und bildete es weiter. Um bloße Experimente zu versuchen, dafür war er innerlich zu reif, und dafür fühlte er viel zu schwer die Verantwortung, die auf jedem Berufenen liegt. So ist seine Kunst in einem gewissen Sinne „mit der Zeit" gegangen, ohne sich aber von der Zeit treiben zu lassen, und ohne daß das zeitlich Bedingte seinem Schaffen das Gesicht gegeben hätte. Da war immer der Strom, der von innen kam, das Bestimmende, und der Primat der Melodie war ihm die selbstverständlichste Sache von der Welt.

Damit sind wir aber schon bei Haas dem Musiker angelangt.

Sein Werdegang ist bald gezeichnet. Geboren den 19. März 1879 zu Maihingen (Bayern) in einem Lehrerhause, war er Schüler Max Regers in München und Leipzig. 1911 finden wir ihn als Kompositionslehrer am Stuttgarter Konservatorium und nach dem Kriege als Professor an der Münchner Hochschule für Musik, wo er heute noch wirkt. Ein äußerlich einfacher Lebenslauf, aber der innern Reichtümer voll.

Seine musikalische Art ist optimistisch. Den kompakten Stil seines Lehrers und Freundes Max Reger hat er aufgelockert. Von allem Anfange an stellte er neben den durchgängigen Pessimismus dieses Meisters (der nicht als Makel gemeint sein soll) seine helle, freundliche, haydnisch-mozartische Art. Nicht als ob sein Lebenspfad nun immer so eben ausgegangen wäre. Auch er hat seinen Zoll ans Dasein bezahlt, wie jeder andere, aber er wurde mit allem im bejahenden Sinne fertig. Und das spiegelt sich in seiner Musik, die trotz kämpferischer und manchmal notvoller Episoden schließlich doch immer wieder in den Gleichtakt des mit seiner Sache fertig gewordenen, dem Lichte zugewandten Mannes ausschwingt. Und gibt es wohl eine Musik, die wir heute dringender brauchten als eine solche? Eine Musik, die uns an einen letzten Sinn alles Lebens trotz allem glauben läßt; eine Musik, die aller Krankhaftigkeit unseres Jahrhunderts, allem quälerischen Wollen und Nichtkönnen, allem schwelenden Sexualismus wie allem verstiegenen Hirnmystizismus einfachhin die pralle Gesundheit entgegensetzt?

Wahrhaftig, es gehörte Mut dazu, in einer Zeit, wo alle Welt nur das Krankhafte interessant fand, schlicht ehrlich gesund zu sein, gesund zu sein ohne

Abstriche, ohne Problem und ohne System. Man denke! Der „moderne" Mensch schlägt da vor lauter Verzweiflung Purzelbäume, daß dergleichen noch möglich ist. Da liegt aber der Grund dafür, daß seine Musik ohne alle Umwege verständlich und auch dem einfachsten Laien und dem schlichtesten Musikfreunde zugänglich ist, trotz aller Künste, deren sie nicht entbehrt. Was sie fordert, ist einzig, daß man ihr unvoreingenommen entgegenkomme und sich nicht vor gespenstigen „Modernitäten" graule, wie das Leute tun, denen neuzeitlich immer so viel bedeutet wie unverständlich und die dann natürlich und notwendig immer eine Bestätigung ihrer vorgefaßten Meinung finden. Und weil von allem Anfange an immer alles gesund war, so war auch immer alles echt und konnte darum nicht veralten, denn immer und überall da, wo Geist, wirklicher Geist eine ihm entsprechende Form fand, da ist die Form mit dem Geiste zeitlos geworden. Wäre es anders, wie könnte uns dann heute noch ein Gedicht von Walther von der Vogelweide oder ein Kirchenlied aus der Hochzeit des Mittelalters etwas bedeuten?

Ich möchte darum mit Nachdruck darauf hinweisen, daß man über den Haas von heute den Haas von gestern nicht vergessen sollte, d. h. den Haas aus der Zeit des Wunderhorn-Verlages (heute Tischer & Jagenberg, Köln-Bayenthal). Da ist vor allem das Streichquartett in a, das mir viel zu wenig in der Öffentlichkeit erscheint, und dabei ist es mit seinen Kobolden und seinen Innerlichkeiten frisch wie am ersten Tag. Auch für ein gutes Liebhaberquartett ist es durchaus zugänglich. Überhaupt brachte diese Zeit vieles, was die Haus- und Schulmusik, die sich ja langsam (trotz Radio und Platte) wieder rührt, in ihren besten und nächstgelegenen Schrank tun sollte. Da ist z. B. die in weiten Bogen schwingende Hornsonate, das lustige Kränzlein Bagatellen für Oboe und Klavier, die taufrischen, rassigen „Deutschen Reigen und Romanzen" für Klavier zu zwei Händen, die später in den „Schwänken und Idyllen" (Schott-Verlag) ihre ebenbürtige Fortsetzung fanden, die von humorvoller Charakteristik überquellenden „Kuckuckslieder" für eine Singstimme mit Klavier, die delikaten Frauenchöre, die quicklebendigen Kanons (geschrieben zu einer Zeit, da die heute grassierende Kanonseuche noch fern war), das Divertimento für zwei Violinen und Klavier mit seiner keuschen Jugendlichkeit, die von schwerer Traurigkeit erfüllten Elegien für Klavier zu zwei Händen mit dem verklärt schwebenden Mittelsatz, die Zwergen- und Koboldstücke, und so noch vieles andere. Man sehe sich da einmal um, es lohnt sich.

Just im Übergang von der sich beglückt aussingenden Jugend zum Mannesalter stehen die „Sechs Krippenlieder" für eine Singstimme mit Klavier, hie und da mit einfallendem, nicht obligatem Chor für Oberstimmen (Filser-Verlag, Augsburg). Diese Weihnachtslieder haben sich schon so in die Seele des deutschen Volkes hineingesungen, daß es gar nicht mehr not tut, über sie ein Wort zu verlieren. Dieses Kleinod Haasschen Schaffens, ewiges Zeugnis, daß er das Kind in sich stets bewahrte, wird noch auf lange hinaus unentbehrliche Krönung deutscher musikalischer Weihnacht sein[1]. Ein Seitenstück zu diesen Krippenliedern sind die zwei Hefte Marienlieder für Frauenstimmen

[1] Das erste und letzte der sechs Lieder hat die Spielmann G.m.b.H. in Berlin in einer Bearbeitung für kleines Orchester auf die Platte gebracht, gesungen vom Münchener Domchor.

mit Harmonium (Filser-Verlag), denen bei aller Süße doch die Kraft nicht fehlt und die viel zur Gesundung des Empfindens gerade auf diesem Gebiete beitragen könnten, würden sie erst einmal überall da gesungen, wo sie hingehören.

Es war um diese Zeit, daß in Haas ein ganzer Liederfrühling aufbrach. Die große Klaviersonate (Leuckart-Verlag), ein wahrer Prankenhieb und für alle die, die in Haas einen „Spitzweg der Musik" gesehen hatten und ihn gern unter dieser bequemen Etikettierung für immer hätten laufen lassen mögen, eine wahre Überraschung, war geschrieben. Ihr folgten übrigens später (im Schott-Verlag) zwei Klaviersonaten kleinerer Form in der Schwierigkeit des mittleren Beethoven, zwei Stücke, recht geeignet, sich an den Haas dieser Zeit heranzufühlen. Gleichsam als Gegenschlag zu ihr kamen die „Lieder des Glücks", die „Lieder der Nacht", „Unterwegs", die „Frühlingslieder" und die sinfonische Suite für hohe Singstimme mit Orchester „Tag und Nacht" (alles im Schott-Verlag). In einer Zeit, wo das deutsche Klavierlied in einen Brei von sog. Sprechgesang mit mißverstanden sinfonischer Klavierbegleitung auszuarten drohte, kamen diese in sich gestrafften Lieder, die ganz ausgesprochen *sangen*, ohne deswegen der Charakteristik zu entbehren, und so an beste Schubertsche Tradition wieder anknüpften. Jedes dieser Hefte hatte sein eigen Gesicht und war doch so ganz problemlos (schon lange vor der „neuen Sachlichkeit") in einer Zeit, wo das Experiment Trumpf war. Die Trümpfe sind, wie man weiß, verspielt, und wenn der Tisch einmal ganz abgekehrt sein wird, so wird man sehen, was blieb. Das ist aber nicht so gemeint, als ob Haas da nun neben seiner Zeit herkomponiert hätte, vielmehr so, daß er sagte und sang, was sich damals wirklich sagen und singen ließ unter Einbeziehung des *gesunden* Neuen und ohne Verachtung dessen, was vom Alten noch Lebensrecht hatte und trotz allen Radikalismus auch immer behalten wird. Dieser Liederfrühling hatte später eine Fortsetzung in drei Zyklen geistlicher Lieder, über die in anderem Zusammenhang etwas zu sagen sein wird.

Es kam, fast plötzlich, die Zeit der kleinen und großen Chorwerke, die, vielleicht mehr als alles andere, den Namen des Meisters berühmt gemacht haben, darunter ganz besonders die „Deutsche Singmesse" (vierstimmig a cappella) auf Texte von Angelus Silesius, die „Deutsche Vesper" (fünfstimmig a cappella) auf Texte der Heiligen Schrift, nebst den „Kanonischen Motetten" (wiederum über Distichen des Angelus Silesius).

Man weiß, daß die Deutschen nach dem Kriege wieder ein neues Ohr und eine neue Liebe für den a cappella-Gesang bekamen, für denselben a cappella-Gesang, der zwar in den Kirchen nie gestorben war, dort aber fast nur als eine Reliquie angesehen ward, weil da draußen der Zauber des aufs höchste ausgebildeten Orchesterklanges die heilige Reinheit des unbegleiteten Gesanges übertönt und überwältigt hatte. Das Übermaß aber brachte die Heilung. Auf einmal war die Sehnsucht da nach dem „fernen Klang" ganz unbegleiteter Stimmen. Diese Sehnsucht sättigte sich zunächst — tut es in gewissen, snobistischen Kreisen heute noch — nur an dem, was aus besseren Zeiten sich wiederfinden lassen wollte an Messen, Motetten und Madrigalen. Man war plötzlich reich im neuen Besitze dieser in edelster Patina leuchtenden Musik. O nein, man wird es nun auch nie wieder darangeben, dieses tönende Stahlbad der Seele!

Aber. Ja, da war nun doch noch ein Wunsch, da war noch eine Notwendigkeit. Es fehlte noch der Chorklang unserer Tage, ohne den wir auch nicht sein und leben mochten. Das Alte in allen Ehren, aber könnten wir denn „leben", wären wir plötzlich nur noch von Menschen der Zeit vor 400 Jahren umgeben, deren geistige Luft, deren Denken und seelisches Atmen doch so ganz anders, deren von ihrem Schicksal geformtes Sein doch in vielem so fremd gegen unseres absticht? Nein, das ging nicht. Man konnte nicht künstlerisch in einem fort in fremder Luft atmen, man mußte den Anhauch der Gegenwart spüren. Mochte er auch in seinen ersten Versuchen in vielem nicht ganz das sein, was man sich dumpf ersehnte: wäre nur ein Hauch von Gegenwart darin, er würde beglücken und stärken, weil er uns das Vertrauen zurückgäbe zu den formenden Kräften unserer Zeit, das Vertrauen dazu, daß doch auch unsere Zeit und das Wollen der Besten in ihr noch wert ist, seine künstlerische Verklärung und damit seine Rechtfertigung zu finden. Das Suchen und Sehnen nach dem Neuen ist keine verantwortungslose Spielerei, es ist die bittere Not des Menschen, sein Leben und dessen Probehaltigkeit am Maßstab der Kunst untersuchen zu müssen, wobei es kein härteres Urteil für ihn gibt, als wenn ihn seine eigene künstlerische Ohnmacht verdammt, indem sie nämlich die Leerheit seiner Seele und die Wesenlosigkeit seines menschlichen Seins und Handelns offenbart. Die also dagegen schreien, die wissen nicht, was sie tun, und sie verstehen die menschliche Seele wie die Funktion der Künste nicht, die wahrlich mehr sind als eine freundliche Dekoration des Alltags. Wohl, sie können sich für ihre Meinung auf manchen Fehlschlag berufen, können mit entrüstetem Finger auf gewisse Fortschrittsmänner zeigen, die das Neue nicht aus innerem Müssen, sondern aus äußerer Spekulation versuchen und die Menschen am Narrenseil führen, damit es in ihrem Geldbeutel um so vernünftiger aussehe. Gewiß, das können sie. Ist das aber ein Beweis gegen das Leben, wann das Tote Totes gebiert? Und kann das nicht etwa auch aus Spekulation geschehen, wenn einer Altes, längst Verschlissenes, formelhaft Gewordenes immer und immer wieder noch einmal auf die klappernde Mühle geschäftigen oder auch geschäftlichen Kunsthandwerks schüttet? Will nicht Gott ein Gott der Lebendigen sein? Und gab es je einen Aufbruch neuen Geistes, der nicht auch in der Kunst über kurz oder lang manifest geworden wäre? Sind denn die Blätter der Geistesgeschichte für manch einen Waben ohne Honig geworden?

Wer Angst vor dem Leben hat, soll sich ruhig in die Vergangenheit flüchten; aber Ruhe kann er auch da nur haben, weil er auch das Vergangene nicht wirklich versteht, da ihm der darin flutende Geist hinter der Form versteckt bleibt, ein Geist, der derselbe ist wie der, der den Menschen unserer Tage umtreibt, mit denselben Freuden und Verzückungen, mit denselben Ängsten und Nöten, nur aus andern Schicksalen fließend, nur an andern Fragen sich quälend, nur aus anderer Richtung stoßend, nur in anderer Form sich kristallisierend.

Wer sich aber dem Leben verpflichtet weiß, der muß das Lebendige suchen, auch im Heutigen, und es gestalten, muß „ja" zu ihm sagen, wo er es immer findet. Es hilft nicht und ist nicht anders, die Lage ist so, daß auch der sich entscheidet, der sich an dieser Entscheidung vorbeidrückt. Es mögen das gute

Leute sein, und sie mögen die besten Absichten haben, aber nicht der gute, sondern der rechte und mutige Wille entscheidet hier. Das spöttisch warnende Wort vom „Hinterdreinlaufen hinter dem Neuen" trifft ja gar nicht den springenden Punkt, auch nicht in der Frage der geistlichen, auch nicht der liturgischen Musik. Käme es auf nichts anderes heraus, man könnte sich gern alle Mühe sparen. Nein, das Neue muß auch da aus eigenen Quellen kommen und muß mehr sein als ein bloßes Adaptieren der spolia Aegyptiaca unserer Zeit an zaghafte Bedürfnisse, an verächtliche Inferioritätsängste. Es muß kommen aus dem neuen, lebendigen Geist, der schon an die Tore pocht, muß kommen aus einem Geiste, der die religiöse Wahrheit und Kraft aus den Nöten der Gegenwart heraus neu findet und schaut, dem das Kredo, weit entfernt, eine bloße Gebetsformel zu sein, wieder mit Feuerzungen redet, den es mit Apostelmut und Apostelkraft drängt.

Können wir hoffen, mit der Zunge des „allzeit beredten Landpfarrers" der vierziger Jahre vorigen Jahrhunderts heute noch Wirkung zu tun? Und wenn sich die gesprochene Predigt mit aller Kraft erneuen muß und will, können wir es verantworten, in der musikalischen Predigt alles beim Alten zu lassen? Es ist niederdrückend, Dinge, die längst Selbstverständlichkeiten sein sollten, immer wieder sagen zu müssen. Noch einmal, niemand will das Alte, soweit es echt ist, verdrängen. Wir brauchen es geradezu als Quelle wie als Maßstab unserer neuen Kraft, und nirgendwo wird das Alte besser aufgehoben sein, als da, wo man gerade aus der Verpflichtung gegen den Geist des Alten zum Neuen kommt, wo man das Alte als das einstmals auch einmal wirklich Neue sich selber geistesverwandt spürt.

Das Schwierige der Aufgabe liegt für den Außenstehenden darin, beim Neuen das Echte vom Unechten sicher zu scheiden. Doch das ist eine Frage, die sich vom Thema entfernt. Ich weiß nicht und niemand von uns weiß das, wie man in fünfzig Jahren über Singmesse und Vesper von Joseph Haas denken wird. Das aber ist sicher, die beiden Werke zeigen, daß ein geistlicher Chorstil, der unsern Tagen gemäß ist, möglich ist. Woher käme sonst die große Begeisterung, mit der diese Werke aufgenommen wurden, und das nicht von Jan und Allemann, nicht von den snobistischen Fortschrittsderwischen, sondern von den ernstesten und besten musikalischen Kreisen, jungen wie alten, unserer Zeit?[1] Niemand, der sich mit dem Neuen auseinandersetzen will, kann an ihnen vorbei. So wenig, wie etwa unsere Männerchöre an op. 63 und op. 67 („Tanzliedsuite" und „Zwei Reiterlieder") und anderem vorbeikönnen, falls sie aus ihrer genügsamen, musikalischen Biedermeierei sich lösen wollen.

In einer bedeutungsvollen Parallele laufen mit den geistlichen Chorwerken, denen hoffentlich bald ein Oratorium folgt, vier geistliche Liederhefte für eine Singstimme mit Klavier, „Gesänge an Gott" auf Gedichte von Jakob Kneip, „Christuslieder" auf Texte von Reinhard Johannes Sorge, „Lieder vom Leben" nach Poesien von Ruth Schaumann und die „Lieder der Sehnsucht" (alles im Schott-Verlag, Mainz). Das erste warm, wie die aus Bauernboden entsprossene Frömmigkeit Jakob Kneips, das zweite hymnisch und ringend,

[1] Als nicht minder bekanntes „Paradigma" sei da nebenbei noch an Franz Philipps „Chöre Unserer Lieben Frau" erinnert.

wie der Gottsucher Sorge, das dritte kindlich Gott hingegeben wie die Weise der Ruth Schaumann. In diesem dritten Hefte klingt die Unbesorgtheit etwa der Kuckucks-lieder auf einer andern Ebene an.

Das vierte Heft aber bedeutet einen Fall für sich. Die „Lieder der Sehnsucht" sind ausgewählte Perlen gregorianischen Gesanges, zu denen Haas eine Klavierbegleitung schrieb. Das Thema „Choralbegleitung" ist ja eines der vielen unsterblichen. Theoretisch ist unbestritten, daß da keine Begleitung die richtigste ist. Der Mensch von heute ist aber nicht ungestraft durch fast ein Jahrtausend polyphonen und harmonischen Hörens gegangen, so daß sich praktisch fast überall die Begleitung in Übung befindet. Und wenn das so ist, so kann ja das Ringen um die erträglichste Form gar nicht ausbleiben. Wollte nun Haas in dieses Hin und Her eingreifen? Von Haus aus sicher nicht. Ihn hatten die Weisen gepackt, und er wollte ihnen einen Weg nicht nur in die Öffentlichkeit des Konzertsaals, sondern auch in die Stille des Hauses bahnen. Dabei ergab sich dann ganz von selber die Frage „Wie machst du es?" Und er machte es, wie er es seiner Art gemäß machen mußte. Die Lösung weicht von jeder andern weithin ab. Und hier hilft kein Disputieren, hier hilft nur der Versuch am lebenden Objekt. Manche stolpern da schon gleich zu Anfang, weil sie als Begleitung den Orgelklang im Ohre haben und unwillkürlich eine Übertragung des Orgelmäßigen auf das Klavier erwarten und übersehen, daß eine Klavierbegleitung nun eben mal, soll sie ihren Namen verdienen, „klavierig" sein soll, womit nicht gesagt ist, daß sich von ihr nicht auch wieder etwas für die Orgel könnte lernen lassen. Bei der Ausführung sollte man nicht vergessen, die vorgeschriebene „Besetzung" auch wirklich beizubringen. Die Begleitung hat keine andern als geistige Bindungen an die Melodie. Sie nimmt ihr Material aus ihr, ist aber im übrigen von absoluter Selbständigkeit und in ihrer Art aufs höchste geeignet, das „ganz andere" des gregorianischen Chorals zum Greifen deutlich herauszustellen und dabei trotz ihrer radikalen Selbständigkeit dienend zu sein. Ohne Zweifel werden sich viele in diese Kühnheit erst hineinfinden müssen. Aber wie immer das Endurteil lauten mag, es ist der Versuch eines Meisters, der uns vor eine neue Lösung des Themas stellt, und in jedem Falle bleibt ein Werk voll ungewöhnlicher Feinheit und Kraft, das vielen den Weg zu dieser für sie versunkenen Welt erst öffnen wird, die sie ohne das nie gefunden hätten. Für Haas aber bedeutet diese Begegnung ohne Zweifel eine wichtige Station auf seinem musikalischen Wege. Die Zeit wird's lehren.

Mit großer Spannung erwartet man nun die deutsche Volkssingmesse, die der Komponist zur Jubelfeier des Speyrer Domes geschrieben hat. Sie erscheint im Zeitpunkte höchster Reife des Meisters, und man darf annehmen, daß sie all seine Kraft und Erfahrung in höchster Knappheit zusammenfaßt. Im übrigen zeugt es für das Maß seiner kulturellen Verantwortlichkeit, daß er auch hier neue Anstöße zu geben versucht. Man sehe sich dazu etwa auch seine beiden Beiträge zu dem bekannten großen Sammelwerke „Cantual" an. (Filser-Verlag.)

Es kann nicht unser Ziel sein, hier den Ehrgeiz der Vollständigkeit zu haben, sonst müßte noch von manch anderem gesprochen werden, wie etwa den Variationensuiten für Orchester, den beiden Kirchensonaten usw. Es konnte hier

nur darauf ankommen, das Gesicht des Meisters, soweit das in Worten tunlich ist, deutlich zu machen. Und — er ist noch im besten Schaffen, und wir wissen nicht, wieviele Reichtümer zu bergen ihm noch beschieden sein wird; will's Gott, recht viele! Das nur ist sicher, was er noch geben wird, das gibt er aus der ruhigen Gelassenheit des Mannes, der seine Linie gefunden hat und sich stark genug fühlt, immer wieder einmal auch einen Seitenstollen zu graben, ohne Furcht, sich zu verlieren.

Wenn die atonale Verwirrungsperiode so schnell überwunden wurde, ohne ernstlichen Schaden zu tun, dann hat das Ihre dazu getan die Art, wie Haas und einige andere ihren Weg fortgingen, unbeirrt an eine deutsche Musik glaubten und ihr dienten, indem sie an einer organischen Entwicklung (gibt's überhaupt eine andere?) festhielten, auf die Gefahr hin, für eine Weile beiseite treten zu müssen. Was hätten wir jetzt ohne sie? Das muß man sich einmal ernstlich überdenken. Sie haben den Strudel gebändigt und damit die deutsche Musik gerettet. Das soll ihnen unvergessen bleiben.

Johannes Hatzfeld.

Der heutige Stand der Anna Katharina Emmerick-Forschung

Tatsachen.

In seiner für eine medizinische Zeitschrift bestimmten „Kurzgedrängten Geschichte der stigmatisierten Augustinernonne Anna Catharina Emmerick in Dülmen. Von ihrem Arzte" schreibt Dr. Franz Wilhelm Wesener einleitend: „Wer die Erscheinung auch nur von einer Seite für so interessant hält, als sie in der Tat ist, der könnte wohl unwillig werden, daß ich sie so kurz in einem medizinischen Journal abfertige; allein diesen bitte ich, sich vorläufig mit dieser Skizze zu begnügen. Übrigens kann ich ihn mit der Versicherung trösten, daß er auch das Übrige empfangen soll, und zwar aus den Händen eines Mannes, der an Geist, an Geschichtskunde und an Kombinationsgabe in dem Felde des psychischen Lebens mir so weit überlegen ist, daß ich ihm schon vor 5 Jahren, als wie lange er beständig um die Verstorbene war, meinen Platz als Beobachter des innern Lebens der Person gerne eingeräumt habe." Dieser Mann, den der Arzt Wesener so ehrenvoll nennt und dem er willig seinen Posten als Beobachter des innern Lebens Anna Katharinas einräumte, ist kein anderer als der „Pilger" Clemens Brentano, der rührigste, geistvollste und weitaus wirksamste Anwalt der volkstümlichen Emmerick-Verehrung, — das schwere Kreuz und leidige enfant terrible der ernsten Emmerick-Forschung!

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, das durch die jüngste Parallelerscheinung Therese Neumann in Konnersreuth und durch eine Reihe wertvoller Veröffentlichungen der letzten Jahre von neuem zur Erörterung gestellte Emmerick-Problem zunächst nach seinen geschichtlichen Grundlagen und der bis heute feststellbaren Tatsächlichkeit des Außerordentlichen im Leben Anna Katharinas kurz zu skizzieren. Die weitere von kirchlicher Seite noch nicht entschiedene Frage, ob es sich bei der „Seherin von Dülmen" nur um zwar außerordentliche, aber doch durch natürliche Kräfte bewirkte oder aber um wenigstens zum Teil dem Bereiche der Übernatur angehörende Erscheinungen und Zustände handelt, bleibt im großen und ganzen einstweilen unberührt[1].

* * *

[1] Die Schreibweise „Emmerich" als Familienname Anna Katharinas war bekanntlich bis vor wenigen Jahren in der gesamten einschlägigen Literatur fast ausschließlich in Geltung. Heute hat sich anscheinend die Mehrzahl der Forscher und gelehrten Beurteiler nach dem Vorgang des Augustinerpaters Winfried Hümpfner für die ursprüngliche Form „Emmerick" entschieden. Nach Hümpfners Versicherung (Akten der kirchlichen Untersuchung S. 3, Anm. 1) ist Emmerick „die richtige Schreibweise zufolge dem Taufregister, zufolge den eigenhändigen Unterschriften Anna Katharinas selbst, und auch ihres geistlichen Neffen noch im Jahre 1832. Auch Rensing schreibt Emmerick, da wo er in ihrem Namen unterschreibt. Emmerick schreiben auch P. Limberg, Lambert, Wesener, Overberg, L. Hensel, Cl. Brentano, Apol. Diepenbrock, Bischof Sailer, Stadtrat Dietz, Marie Görres usw., wenngleich nicht ohne Ausnahmen und mit den gelegentlichen Varianten Emerick, Emerik, Emmerik, auch wohl einmal Emerig". — Die drei hochbedeutenden Veröffentlichungen Hümpfners: Cl. Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen (Würzburg 1923), Tagebuch des Dr. Wesener über Anna Katharina Emmerick (ebd. 1926), Akten der kirchlichen Untersuchung über Anna Katharina Emmerick (ebd. 1929) dienen den folgenden Ausführungen als hauptsächlichste Grundlage. Hier zitiert: Hümpfner, Glaubwürdigkeit; Hümpfner, Tagebuch; Hümpfner, Akten. — In einer

Als Kind armer, aber braver Eltern wurde Anna Katharina am 8. September 1774 in dem Weiler Flamske bei Coesfeld im Bistum Münster i. W. geboren. Unberührte Kindesunschuld und rührende Frömmigkeit verbunden mit einem unbegrenzten Gottvertrauen zeichneten die körperlich schwächliche, geistig gut begabte, geweckte und verstandesklare Kleine aus. In ihrer frühesten Jugend machte sie bereits eine schwere Krankheit (Rachitis) durch, deren Spuren noch jahrelang an ihrem Körper sichtbar blieben. Auf einsamem Felde, wo sie das Vieh hüten mußte, erstarkte der stillbeschauliche Zug ihres Wesens, und ihre Seele erging sich im vertrauten Verkehr mit ihrem Schöpfer. Die vielen leiblichen Entbehrungen und harten Mühseligkeiten, die ihr schon durch die Armut ihrer Familie und die eigene kränkliche Konstitution auferlegt wurden, ertrug sie geduldig, ohne Murren und Klagen. Daß die Kleine von ihren Eltern, zumal von der Mutter, lieblos behandelt wurde, wie unter andern Biographen auch Wesener erzählt, dürfte nicht zutreffen; denn nach Overbergs Zeugnis waren ihre Eltern „fromm, sehr streng, doch nicht hart" gegenüber ihren Kindern.

Zur Jungfrau herangewachsen, wies sie den Gedanken an eine Verehelichung beharrlich und entschieden zurück, auch dann, als sich für sie eine sehr vorteilhafte Partie darbot und die Eltern unter dem Druck wirtschaftlicher Not von ihr die Zustimmung erzwingen wollten. All ihre Wünsche zielten nach dem Frieden und dem Glück des Klosters. Mannigfache Hindernisse, zumal ihre völlige Mittellosigkeit, stellten sich indes der Verwirklichung dieses Planes jahrelang entgegen; aber endlich fand das fromme Mädchen im Alter von 28 Jahren im Konvent der Augustinerinnen Agnetenberg zu Dülmen durch Vermittlung einer Bürgerstochter, Clara Söntgen, die mit ihr ins Kloster eintrat, Aufnahme. Leider ließ in Agnetenberg die klösterliche Zucht anscheinend viel zu wünschen übrig. Aber obgleich Anna Katharina infolge der großen Armut des Klosters und auch wohl der unfreundlichen Behandlung vonseiten ihrer Mitschwestern unerhörte Leiden und Prüfungen durchmachen mußte, verlebte sie doch hier einige Jahre stillen innern Glücks. Ihren Trost suchte und fand sie im Gebete, so daß sie später ihrem Arzte Dr. Wesener versichern konnte, sie habe sich nie zufriedener gefühlt als damals in den neun Jahren, die sie im Kloster zubringen durfte.

Die karge und schlechte Nahrung, mit der sie ihr Leben fristen mußte, die mannigfachen Entbehrungen, die Unbilden der Witterung, denen sie bei dem fast gänzlichem Mangel an Schutzmitteln ausgesetzt war, dazu die Quälereien und Sticheleien, mit denen ihre eigenen Mitschwestern die mittellose, verachtete, junge Nonne heimsuchten, verursachten indes schon in den ersten Jahren ihres Ordenslebens Unpäßlichkeiten und körperliche Leiden und führten endlich zu einer schweren Erkrankung. „Das Register ihrer Krankheiten, die sie im Kloster ausgestanden, ist sehr lang", schreibt Wesener. Dr. Krauthausen, der sie in den Jahren ihres Klosterlebens behandelte, hat es uns in einem fachmännischen Gutachten mit sachlicher Gewissenhaftigkeit ohne Kommentar überliefert. Die knapp gehaltene Zusammenstellung umfaßt mehr als drei große Druck-

---

späteren Arbeit sollen sie eigens gewürdigt werden. Dabei wird sich Gelegenheit bieten, manches, was hier bei der Überfülle von Material nur flüchtig gestreift werden konnte, eingehender zu berücksichtigen.

seiten[1]. Am 5. November 1802 wurde Krauthausen zum ersten Mal zu der Leidenden gerufen. „Sie hatte durch Verkühlung einen Halskatarrh sich zugezogen, wovon sie aber bald durch die in diesem Falle angezeigten Mittel hergestellt worden." Gleich darauf aber heißt es: „1803 den 18. Januar, nachdem sie großen Verdruß gehabt und schon von jüngst abgewichenen Weihnachten an gekränkelt hatte, wurde sie mit einem gallichten Wechselfieber befallen, wozu sich Leibesverstopfung, Urinverhaltung und schmerzhafte Krämpfe im Kopf und Unterleib gesellten." Es folgt die Angabe der Heilmittel. Dann geht der Bericht weiter: „Durch diese Behandlung und Beobachtung angemessener Diät wurde sie ungefähr gegen die Mitte des nächstfolgenden Monats von dieser Krankheit geheilt; blieb jedoch von dieser Zeit an mehrst schwach und kränklich, die monatliche Reinigung blieb eine geraume Zeit hindurch ganz zurück, stellte sich zwar wieder ein, aber sehr selten, gering und unordentlich."

In den nächsten anderthalb Jahren war Anna Katharina fast immer kränklich; Husten, Katarrh, Mangel an Appetit, Übelkeit, Brechreiz, Rheumatismus, Schmerzen und Krämpfe in Kopf und Unterleib (Würmer, Verstopfung) lösten einander ab oder plagten auch zu zwei oder drei gleichzeitig die vielgeprüfte Schwester, ohne daß sie indes im allgemeinen gezwungen war, das Zimmer zu hüten. Zum Jahre 1805 jedoch meldet Krauthausen: „Da sie aber im Oktober beim Aufziehen der Wäsche auf den Balken das Unglück hatte, eine Geschwulst mit heftigen Schmerzen in der linken Seite des Unterleibs (welche durch das heftige Anspannen und vorangegangenen starken Druck auf die Bauchmuskeln entstanden waren) sich zuzuziehen, so hat sie in oben bemerkten drei letzten Monaten immer im Bett liegen bleiben und während dieser Zeit sehr viele Schmerzen und sonstige Beschwerden leiden müssen."[2] — Dieses Ereignis erinnert auffallend an einen ähnlichen Vorfall im Leben der Therese Neumann, an das Mißgeschick, das sie beim Löschen eines Brandes im Frühjahr 1918 hatte, als ihr der Eimer aus der Hand fiel. Auch Resl, die vorher ganz gesund war, fühlte einen heftigen Schmerz, mußte den Brandplatz verlassen und war fortan beständig krank.

In den Jahren 1806—1812 nahm die körperliche Hilflosigkeit der armen Emmerick noch beständig zu. Sie war nun fast dauernd ans Zimmer gefesselt, und das traurige Register ihrer Krankheiten wurde noch umfangreicher. Die Ratlosigkeit ihres Arztes spricht deutlich aus seinen letzten Krankheitsberichten. Zum Jahre 1813 folgt nur noch die Bemerkung: „Im Jänner sind gegen ihre Schwächen und Krämpfe noch einige stärkende und krampfstillende Mittel angewendet worden; da aber jetzt ein fast anhaltendes Erbrechen erfolgte und sie weder Arzneien noch Nahrungsmittel bei sich behalten konnte, so sind seitdem auch keine Arzneien mehr, als nur zuweilen einige Tropfen tinktura oppii genommen worden." Damit hatte die Tätigkeit Dr. Krauthausens am Krankenbette Anna Katharinas ihr Ende.

Mittlerweile (im Dezember 1811) war das Kloster der Augustinerinnen in Dülmen von den Franzosen aufgehoben worden. Anna Katharina nahm die

---

[1] Hümpfner, Tagebuch 400—403.

[2] Vgl. dazu die Darstellung, die Anna Katharina selbst von diesem folgenschweren Vorfall gibt, bei Hümpfner, Akten 93 (Overbergs Tagebuch).

Einladung des alten emigrierten französischen Geistlichen Abbé Jean Martin Lambert, ihm soweit möglich den bescheidenen Haushalt zu führen, an. Lambert, der von einer knappen Pension lebte, bezog mit seiner Haushälterin eine kleine Wohnung in der Stadt, wo Anna Katharina dem frommen anspruchslosen Priester trotz ihrer körperlichen Leiden zu seiner vollen Zufriedenheit einige Monate diente. Ihr Gesundheitszustand besserte sich dabei allerdings nicht. Im Gegenteil, sie wurde immer hinfälliger. Um Fastnacht 1813 brach sie völlig zusammen und blieb nun bis zu ihrem Tode ans Bett gebannt. „Merkwürdig ist", bemerkt zu dieser Feststellung Dr. Wesener, „daß ihre Katamenien bis zu Anfang dieser Krankheit (Weihnachten 1812) immer noch regelmäßig, obgleich schwach flossen, dann aber nie wieder erschienen." [1]

Die ekstatischen Zustände und ungewöhnlichen psychischen Erscheinungen, die sich schon früher ab und zu eingestellt hatten, mehrten sich gegen Ende 1812, so daß es Anna Katharina immer schwieriger wurde, sie vor ihrer Umgebung zu verbergen. Um Weihnachten 1812 empfing sie, wie uns mehrere voneinander unabhängige Zeugen übereinstimmend berichten, die Stigmata, nachdem schon einige Jahre vor ihrem Eintritt ins Kloster an ihrer Stirn öfter unerklärliche Blutungen, wie von einer Dornenkrone verursacht, aufgetreten waren. Als am 28. Februar 1813 eine ihrer ehemaligen Mitschwestern durch Zufall die Wundmale Anna Katharinas entdeckte, ließ sich die außerordentliche Erscheinung nicht mehr geheimhalten, und schon Ende März sprach man in Dülmen und der Umgegend allgemein von dem wunderbaren Ereignis.

Jetzt erinnerte sich der junge Ortsphysikus Dr. Wilhelm Wesener, der schon 1807 die Kranke flüchtig kennen gelernt hatte, als er von Dr. Krauthausen zur Konsultation zugezogen wurde, wieder an die leidende Nonne und nahm sich vor, den interessanten Fall wissenschaftlich zu untersuchen, um den Betrug — denn nur um einen solchen konnte es sich nach seiner Ansicht hier handeln — womöglich zu entdecken. Aber schon nach seinem zweiten Besuch bei der Kranken war der bisherige Skeptiker nicht nur von der Echtheit der Wundmale, sondern auch von Anna Katharinas Heiligkeit und dem übernatürlichen Charakter der merkwürdigen Erscheinungen, die sich im Krankenstübchen der armen Ordensfrau abspielten, fest überzeugt. Wie Luise Hensel berichtet, hatte die Emmerick dem neuen Besucher sein ganzes leichtsinniges Vorleben wie in einem Spiegel gezeigt und bei dieser Gelegenheit besonders zwei Dinge genau und scharf mit allen Nebenumständen erwähnt, die sie, wie er meinte, nur durch höhere Offenbarung wissen konnte, worauf Wesener ganz zermalmt ausrief: „Das kann nur Gott Ihnen geoffenbart haben! Nun ist auch alles wahr, was die Kirche lehrt." [2] Von da an war Dr. Wesener der unentwegte Freund und begeisterte Anwalt Anna Katharinas. Er übernahm an Stelle Krauthausens ihre ärztliche Behandlung — eine schwierige, zeitraubende Aufgabe, der er sich aber bis zum Hinscheiden der Emmerick mit größter Begeisterung und aufopfernder Liebe widmete.

---

[1] Hümpfner, Tagebuch 381.

[2] Vgl. Hümpfner, Tagebuch XLVI—XLVIII. So der Bericht Luise Hensels. Wesener selbst erzählt in seiner „Kurzgedrängten Geschichte" und auch im Tagebuch davon nichts.

Schon am 22. März 1813 untersuchte auf Weseners Anregung eine Ortskommission, bestehend aus den Herren Dechant Rensing, Dr. Krauthausen, P. Limberg (Beichtvater der Emmerick), Abbé Lambert und Wesener, in aller Form den merkwürdigen Fall und stellte an die Kranke bezüglich ihrer Wundmale (Ursache, Zeit ihres Entstehens usw.) sechs bestimmte Fragen, die von Anna Katharina offen und ohne Umschweife beantwortet wurden. Über diese Untersuchung ward ein Protokoll aufgenommen, das von sämtlichen Herren unterzeichnet ist und noch heute im Original vorliegt. Über die Ursachen der Wundmale wußte sie selbst keine Auskunft zu geben. Wohl habe sie Schmerzen gefühlt, aber sie wußte nicht, daß es Wunden waren, auch habe sie diese Male von keinem Menschen mit ihrem Wissen bekommen, sie hoffe aber, daß alles von Gottes Gnade herrühre [1].

Nach Dr. Wesener (Kurzgedrängte Geschichte) ließen sich in den ekstatischen Zuständen Anna Katharinas deutlich drei verschiedene Arten unterscheiden. 1. „Jener allgemeine Tetanus, wo ihr Körper einer Bildsäule gleich dalag und spezifisch schwerer zu sein schien. Die Schauungen in diesem Zustande waren Allegorien moralischer und religiöser Gesetze, Bilder über das Verhältnis der Menschen zu Gott und untereinander, auch Handlungen im Geiste an den entferntesten Orten der Welt. Wer mit der Geschichte ekstatischer Menschen bekannt ist, der versteht dies. Da sie aber in diesem Zustande das Wesen der Dinge anschaute, so litt sie manchmal in demselben die schrecklichsten Qualen, welche sich in ihrer Physiognomie ausdrückten, wenn ihr z. B. der Greuel der Sünde vor Gott und das unnennbare Elend jener Menschen, die freiwillig sich ins Verderben stürzen, gezeigt wurde." — 2. Geistesabwesenheit. Ganz anders als Tetanus, weit eher ein Zustand himmlischer Beseligung. „Ihr Körper war federleicht, alle ihre Gelenke waren so schlaff und biegsam, daß man beim Anfühlen meinte, sie fielen auseinander. Ihr Gesicht war unbeschreiblich heiter, und sie erwachte ganz erquickt aus diesem Zustande. Dieser Zustand war der seltenste, ich habe ihn in den letzten zwei Jahren meiner Beobachtung gar nicht mehr gesehen. Sehr merkwürdig waren zwei Dinge in den beschriebenen beiden Zuständen, nämlich die gänzliche Unempfindlichkeit für alle Sinneseindrücke, kein Rufen, kein Rütteln, kurz nichts war imstande, sie ins wachende Bewußtsein zurückzurufen als der Befehl eines geweihten Priesters." — 3. Traumzustand. Er trat, abgesehen von seltenen Ausnahmen, nur in der Nacht ein. „Dieser Traumzustand war fast ausschließlich dem Leben Jesu gewidmet. Sie sah den Herrn wandeln, reden und wirken und zog im Geiste mit ihm über Berge, Täler und Flüsse. Und so unbeschreiblich herrlichen Genuß ihr dieses gewährte, so zernichtet und zerängstigt ward sie durch den Anblick der namenlosen Leiden des göttlichen Erlösers. Ja, in den letzten drei Jahren, wo das Bluten fast ganz aufgehört hatte, sah ich sie am Charfreitage vor Angst und Entsetzen aus den Malen und am Kopfe Blut schwitzen." [2]

Die Feststellung Brentanos, „daß die Kranke im ekstatischen Zustande einen unwillkürlichen Bezug auf die geweihte Hand der Priester hatte, daß sie sich

[1] Das Protokoll der Ortskommission ist abgedruckt bei Hümpfner, Tagebuch 397—400.
[2] Hümpfner, Tagebuch 387—390.

in höchster Erstarrung, fühllos für alle Anregung, ja für jeden Schmerz zu den geweihten Händen und zu der konsekrierten Tonsur der Priester hingezogen fühlte, wie das Eisen zu dem Magnet, daß sie sich segnete, wenn der entfernte Priester sie segnete, daß sie seinem Gedanken an Gehorsam schon gehorchte usw.", wird durch Wesseners, Overbergs und selbst Rensings Tagebücher wiederholt bestätigt. So machte Dr. Wesener, wie er schon zum 23. März 1813 notiert, anläßlich eines Ohnmachtsanfalles Anna Katharinas bzw. einer Ekstase folgende Beobachtung: „Auf Geheiß des Herrn Limberg berührte ich ihre Schulter mit meiner Hand. Diese zuckte ganz sanft und war dann wieder ganz ruhig. Hierauf berührte sie Herr Limberg mit den beiden geweihten Fingern, jetzt nahm sie eine lachende Miene an, und die Schulter geriet in konvulsivische Bewegung. Diesen Versuch haben wir mit demselben Erfolge oft wiederholt. Noch öfterer haben wir folgenden Versuch gemacht: Herr Limberg bewegte die beiden geweihten Finger bis ungefähr auf 2 Zoll weit an ihre Lefzen; sogleich bog sich der steife Körper, wie sich das Eisen zum Magneten zieht, zu den Fingern, und wenn sie die Finger mit ihren Lefzen erreicht hatte, küßte sie selbe und sog auch wohl an dem Zeigefinger. Herr Limberg munterte sie dringend auf, ein Stück davon zu beißen, sie erklärte aber, daß sie dies nicht dürfe, und als Herr Limberg sie fragte, warum sie an dem Finger sauge, sagte sie, ‚er sei so süß'. Hierauf brachte ich auf Herrn Limbergs Geheiß meine Finger an ihren Mund. Sie blieb aber in ihrem ohnmächtigen Zustande und rührte sich gar nicht. Alles dies geschah in ihrem steifen, ohnmächtigen Zustande, wobei die Augen beständig fest verschlossen waren.

Mitten in diesem ohnmächtigen Zustande bog Herr Limberg seinen Scheitel ganz leise zu ihr. Als er ungefähr 3 Zoll breit von ihrem Gesichte war, bog sich der totscheinende Körper zu Herrn Limbergs Schädel und lehnte sich mit dem Munde an ihn. Wenn sie nun Herr Limberg wieder aufs Kissen zurückgelegt hatte, so war ihr ganzer Körper steif wie ein Brett, so daß ich, ihn am Kopfe angepackt, vielleicht ganz gerade hätte aufrichten können. Herr Limberg zog nun den Bettvorhang zu, der französische Geistliche Lambert hielt ihr noch eine doppelte baumwollene Decke vor und nun ging Herr Limberg in die Mitte des Zimmers, machte ein Kreuz mit der Hand und sprach ganz leise: ‚Es segne dich Gott der Vater, der Sohn und der hl. Geist'. Sogleich fuhr ganz sachte die todschwache Hand unter dem Bettuche her und machte das Zeichen des hl. Kreuzes. Diesen Versuch haben wir oft wiederholt. Auch dann segnete sie sich, wenn Herr Limberg weit von ihr den Segen gab und obige Formel bloß dachte." [1]

Wenn Anna Katharina nicht von kirchlichen Obern oder von Ärzten über die Wunden und die andern ungewöhnlichen Erscheinungen in ihrem Leben ausgefragt wurde, sprach sie nie von solchen Dingen und dachte in ihrer Demut wohl kaum viel darüber nach; denn sie hielt sich so hoher Gnadenerweisungen für gänzlich unwürdig. Als ihren eigentlichen Obern, dem sie ohne Widerrede in allen geistlichen Dingen gehorchte, betrachtete sie ihren Beichtvater,

[1] Hümpfner, Tagebuch 3—5. — Vgl. auch Hümpfner, Akten 108 (Overbergs Aufzeichnungen).

den Exdominikaner P. Joseph Alois Limberg, einen grundgütigen älteren Herrn, dem auch Gegner nichts sittlich Nachteiliges vorzuwerfen vermochten. Über seine geistigen Fähigkeiten lautet das Urteil der Mitwelt weniger günstig. Kein Geringerer als der Generalvikar von Münster, Freiherr Clemens August v. Droste, schreibt über ihn in einem Brief vom 14. August 1819 an Dechant Rensing: „Was den H. Limberg betrifft, so mag er guten Willens sein, aber ich traue ihm wenig Einsicht, sehr oft ganz falsche Ansicht, gar keine Klugheit zu, und er dürfte vielleicht viel zu verantworten haben, daß er, da er gänzlich unfähig ist, die Jungfer Emmerich zu leiten, diese Leitung nicht aufgibt.“[1] Um dieses harte Urteil richtig zu bewerten, muß man allerdings wissen, daß sowohl der Generalvikar wie auch — und ganz besonders — Dechant Rensing im Gegensatz zu Wesener, Limberg, Lambert, Luise Hensel u. a. nicht zu den unbedingten Verehrern und Anhängern der Emmerick gehörten. Sie standen beide dem Problem kritisch beobachtend, später sogar kühl zurückhaltend und — das gilt wenigstens von Rensing — schließlich offen zweifelnd und ablehnend gegenüber. Schon am 30. März 1813 hatte der Generalvikar an Rensing geschrieben: „Je mehr die ganze Geschichte in Vergessenheit gerät, je weniger davon gesprochen wird, je weniger Besuche die Kranke von solchen, die nichts mit ihr zu tun haben, erhält, je besser.“[2]

Damit wollte freilich der Generalvikar den Fall der Augustinernonne nicht als bedeutungslos hinstellen, noch weniger als Betrügerei und künstliche Mache bezeichnen, sondern nur einer unparteiischen, gewissenhaften und streng sachlichen Untersuchung die Wege ebnen. Daß Droste das Problem Emmerick nicht leicht, vielmehr sehr ernst nahm, beweisen die sorgfältig überlegten Anordnungen, die er zur Aufklärung der rätselhaften Erscheinungen in Dülmen traf. Nicht weniger als viermal besuchte er im Frühjahr 1813 in Begleitung des berühmten Pädagogen und Konvertiten Bernhard Overberg und (zweimal) des Obermedizinalrats Professor Dr. Druffel die Kranke in ihrem ärmlichen Stübchen und ließ jedesmal über den Besuch ein genaues, von den Teilnehmern unterzeichnetes Protokoll aufnehmen. Er beauftragte ferner Dechant Rensing mit jeder einzelnen der ehemaligen Mitschwestern Anna Katharinas ein eingehendes Verhör anzustellen über das Benehmen, die Tugenden und Fehler, sowie auch über den guten Ruf der Emmerick während ihres Klosterlebens. Überdies wurde Rensing aufgefordert, die Kranke täglich zu besuchen, sie scharf, obgleich möglichst unauffällig zu beobachten und auszufragen und über das Ergebnis dieser Nachforschungen regelmäßig an den Generalvikar zu berichten. Gleichzeitig stellte Droste das nämliche Ansuchen, aber ohne Vorwissen Rensings, an Clara Söntgen. Alle die Protokolle über das Verhör der Schwestern sind ebenso wie die Berichte und Briefe Rensings und der Söntgen heute noch vorhanden und stellen der Emmerick bezüglich ihrer edlen Charaktereigenschaften und soliden Tugenden ein gutes Zeugnis aus[3].

Damit nicht genug, ordnete der Generalvikar im Juni 1813 eine acht bis zehntägige unausgesetzte Bewachung der Kranken durch einige zuverlässige Bürger des Städtchens unter Zuziehung von Ärzten und Geistlichen an. So-

[1] Hümpfner, Tagebuch 511 f. [2] Ebd. 56, Anm. 1.
[3] Vgl. Hümpfner, Akten, 6. Abschnitt.

wohl seine Instruktionen für diese Bewachung wie das Schlußprotokoll über dieselbe, das von allen 32 Wächtern unterzeichnet ist, befinden sich im Ordinariatsarchiv in Münster. Auch jetzt konnte keine Spur von Betrug festgestellt werden. Sämtliche Unterzeichnete bezeugen u. a., daß Anna Katharina in diesen zehn Tagen nichts als klares Brunnenwasser genossen habe, daß ihre Wundmale zum Teil schon am Donnerstag, namentlich aber am Freitag anfingen zu bluten, und daß die Leidende sowohl vor als während dem Bluten sehr über Schmerzen und Stiche in denselben geklagt habe. Ihr Bericht schließt mit dem Satze: „Obige unsere Aussagen sind wir vor jeder geist- und weltlichen Obrigkeit immer bereit, zu wiederholen und nötigenfalls die Wahrheit derselben mit einem körperlichen Eid zu bekräftigen.“ [1]

Wesentlich im gleichen Sinne äußerte sich Dr. Druffel, ein Freimaurer, der auch noch im Jahre 1815 die Kranke besuchte. Mit aller Entschiedenheit weist er den Gedanken, daß hier ein Betrug vonseiten Anna Katharinas oder ihrer Umgebung im Spiele sei, zurück und gesteht, daß er vom medizinischen Standpunkt aus keine Erklärung für das außerordentliche Phänomen finde. Zu der Frage nach dem übernatürlichen Charakter der Erscheinungen nimmt Dr. Druffel allerdings keine Stellung, wie denn überhaupt diesbezüglich die Meinungen und Auffassungen selbst auf treukirchlicher Seite auseinander gingen [2]. Merkwürdig skeptisch verhielt sich insbesondere der ärztliche Leiter jener Untersuchung, Dr. Ringenberg von Lüdinghausen. Er erschien erst auf mehrmalige Aufforderung des Generalvikars am Krankenbette der Emmerick und blieb nur zwei Tage. Am 26. Juni schrieb er von Nordkirchen an Dechant Rensing: „Meine Gegenwart in Dülmen in der verflossenen Woche war mir sehr angenehm; für eine Bestimmung der Erscheinungen bei der Jgfr. E. aber ganz unnütz, dies ist auch die Veranlassung, daß ich Ihnen keine ausführliche Abhandlung davon schicken mag.“ Die Bewachung sei unzulänglich gewesen, auch die Beobachtung der Blutungen habe zu wünschen gelassen. Er sage das alles, „um es doch endlich bei der höheren Behörde dahin zu bringen, daß, wenn die Person einmal auf einige Zeit gequält werden muß, es doch so geschieht, daß es nicht zum zweitenmal notwendig wird, wie jetzt leider der Fall“ [3]. Er zog sich dann ganz von der Sache zurück.

Hümpfner dürfte recht haben, wenn er meint, das ablehnende Verhalten Dr. Ringenbergs sei wohl auf den Einfluß Professor Dr. Boddes, des erklärten Gegners Anna Katharinas, zurückzuführen, mit dem Ringenberg persönlich in diesen Tagen eine Unterredung hatte. Bernhard Bodde, der freigeistige Gelehrte, war einige Tage vor der großen Untersuchung, am 18. Juni, in Begleitung von zwei vornehmen Weltdamen in Dülmen eingetroffen und hatte nach einer äußerst oberflächlichen Untersuchung der Kranken die Wundmale und Blutungen kurzerhand als plumpen Betrug erklärt. Vier Jahre später veröffentlichte Bodde die Streitschrift: „Auch etwas über die Erscheinungen bey der Anna Katharina Emmerich“, die Dechant Rensing mit der Gegenschrift

---

[1] Hümpfner, Akten 234.

[2] Über Dr. Druffels Besuch und Gutachten vom Jahre 1815 vgl. P. P. Reyer O. F. M. in Theologie und Glaube 1929, 615—628.

[3] Hümpfner, Tagebuch 58 f., Anm. 1.

beantwortete: „Bericht über die Erscheinungen bey der A. K. Emmerich ... von dem Herrn Med.-Rat Bodde, Prof. der Chemie in Münster, mit Entgegnungen von B. A. B. Rensing, Dech. und Pfarrer in Dülmen. Dorsten 1818", worauf Bodde in einer neuen Broschüre 1819 nochmals seine Auffassung über Anna Katharina verteidigte, aber die Vorwürfe, die er in der ersten Schrift gegen Rensing persönlich erhoben hatte, zurücknahm.

Mögen auch die beiden Veröffentlichungen Boddes sich als einseitige Kampfschriften kennzeichnen und den Vorwurf „Schmähepisteln" verdienen, mit denen sie von Wesener und andern Emmerick-Verehrern bedacht wurden, so bleibt doch bestehen, daß die Untersuchung vom Sommer 1813 zu keinem entscheidenden Ergebnis führte, was auch der Generalvikar selbst mit Bedauern feststellte. Die Leiden und Krankheiten der stigmatisierten Nonne nahmen indes in den folgenden Jahren ihren Fortgang, ohne daß ein Wechsel oder eine Veränderung von größerer Bedeutung eintrat. Zu den körperlichen Beschwerden und den Anfeindungen der Zweifler und Gegner gesellten sich für Anna Katharina Lieblosigkeiten und Rücksichtslosigkeiten vonseiten ihrer Umgebung, zumal von ihrer eigenen Schwester Gertrud, der „Drücke", die anscheinend keine Gelegenheit sich entgehen ließ, wenn sie die hilflose Kranke quälen, ärgern, aufregen und in ihrem Innersten verletzen konnte. Im übrigen stellt Dr. Wesener, der in seinen Aufzeichnungen alle wichtigeren Ereignisse im Leben der Kranken mit warmer innerer Anteilnahme berichtet, für Ende 1813 ein allmähliches Nachlassen der „profusen Nachtschweiße" fest und bemerkt auch in seiner „Kurzgedrängten Geschichte" u. a.: „Am Ende des Jahres 1816 wurden die Blutungen geringer, die Kranke schien etwas mehr Körperkräfte zu bekommen, ja, als ihr in einem nächtlichen Traume ihr gewöhnlicher Begleiter auf ihren Reisen im Geiste gesagt hatte, sie werde wieder ihrer Glieder mächtig werden und wieder Speisen genießen können, setzte sie sich bei meinem Morgenbesuche freiwillig im Bette auf, welches sie in drei Jahren nicht gekonnt hatte." [1]

Zu Anfang des Jahres 1817 machte Dr. Wesener bei der Kranken Versuche mit Nahrungsmitteln, aber zunächst ohne nennenswerten Erfolg. Da faßte er den Plan, sie durch das homogenste Nahrungsmittel, die Muttermilch, wieder zu kräftigen, und Anna Katharina nahm nun wirklich den ganzen Sommer hindurch „die Brust einer gesunden Frau, die Überfluß an Milch hatte". Das Experiment gelang ziemlich gut, hatte aber nur vorübergehend eine gewisse Besserung im Befinden der Leidenden zur Folge und wurde später wieder fallen gelassen [2].

Eine dreiwöchige hochnotpeinliche Untersuchung der Kranken, die auf Befehl der Regierung von Münster im August 1819 vorgenommen wurde, brachte über Anna Katharina und ihre Freunde Dr. Wesener, P. Limberg, Abbé Lambert u. a. die größten Unannehmlichkeiten, Verdruß und Ärger in Fülle, ohne mit einer befriedigenden Aufklärung des Falles zu enden. Bei dieser Gelegenheit war die Kranke unter Anwendung von Gewalt trotz ihres mündlichen und schriftlichen Protestes aus ihrer bisherigen Wohnung in das Haus des Hofkammerrats Mersmann überführt worden. Landrat C. v. Bönninghausen, ein

[1] Hümpfner, Tagebuch 384. [2] Ebd. 385.

Protestant, der praktisch die Untersuchung leitete, wandte alle Mittel der Überredung, Schmeichelei, Drohung und Einschüchterung gegen Anna Katharina an, um das Geständnis aus ihr herauszupressen, daß sie die Wundmale entweder sich selbst beigebracht oder daß ihre Umgebung diese Erscheinungen in betrügerischer Absicht verursacht habe. Aber alle Bemühungen v. Bönninghausens scheiterten an der standhaften und beharrlichen Erklärung der Kranken, daß sie nicht wisse, wie die Wunden entstanden seien. Die Kommission, die ausschließlich aus Laien bestand, da der Generalvikar den Geistlichen die Teilnahme strengstens verboten hatte, sah sich schließlich gezwungen, die Kranke wieder freizugeben, verkündete aber dann in einem Gutachten, daß nach ihrer festen Meinung, bei den ungewöhnlichen Erscheinungen im Falle Emmerick Betrug in irgend einer Form vorliegen müsse. Nur einer der beteiligten Herren, der junge katholische Arzt Dr. Zumbrinck, wich in seinem Urteil von den übrigen Kommissionsmitgliedern ab, indem er ausdrücklich erklärte: „Nach allem diesem muß ich hiemit auf Pflicht und Gewissen bezeugen, daß ich die Jungfer E. nach meiner individuellen Ansicht in Betracht der Entstehung obenerwähnter Erscheinungen eines Betruges nicht fähig halte, übrigens aber nochmal wiederhole über das Entstandensein dieser Erscheinungen durchaus kein Urteil zu haben." Auf ihn spielt v. Bönninghausen an, wenn er das Schlußurteil der Kommission in die Worte faßt: „Daß sie eine Betrügerin ist, sagt die vollste Überzeugung auf unzweideutige Tatsachen begründet, und die ganze Kommission, mit Ausnahme eines Einzigen, dessen Name ich aus Schonung hier nicht kund geben mag, hat diese Meinung ausgesprochen." [1]

Über diese ganze mit so großem Aufwand vorgenommene staatliche Untersuchung liegt ein ausführlicher Bericht nach der Darstellung von Anna Katharina selbst vor [2], von dem Dr. Wesener behauptet, daß er ihn nach ihrer eigenen mündlichen Erzählung getreu niedergeschrieben habe. Allerdings gesteht Wesener, daß es sich selbstverständlich schon deshalb nicht um wörtliche Wiedergabe handeln könne, da Anna Katharina alles in Plattdeutsch erzählte, und er schließt seinen kurzen „Vorbericht" zu dem umfangreichen Memorandum mit dem Sätzchen: „Die faktische Erzählung gehört der Kranken, Worte und Stil sind mein." — Dieser Bericht stellt der Kommission und der ganzen Art und Weise, wie sie die Untersuchung führte, das denkbar schlechteste Zeugnis aus. Doch wird man, um gerecht und unparteiisch zu urteilen, die tiefe Verstimmung Weseners in Anschlag bringen müssen, der sich durch die Nichtberücksichtigung seiner Person bei der Untersuchung in seiner wissenschaftlichen Ehre tief verletzt fühlte und nun an der Fassung des Berichts eingestandenermaßen einen hervorragenden Anteil hatte. Schon die bei Anna Katharina ganz ungewöhnliche Länge der Erzählung deutet darauf hin, daß ihr Arzt sich doch wohl zu gelegentlichen Amplifikationen und temperamentvollen Ausschmückungen des von Anna Katharina Erzählten im vermeintlichen Interesse der guten Sache verleiten ließ. Auch in seiner „Kurzgedrängten Geschichte" kommt er, obwohl nur flüchtig, auf das polizeiliche Intermezzo vom Jahre 1819 zu sprechen und schildert dann ausführlicher den bejammernswerten

[1] Ebd. 338 f. Anm. 1. [2] Ebd. 309—366.

Zustand seiner armen Patientin nach der unseligen grausamen Tortur: „Fürchterlich war ihr Zustand, als sie aus der dreiwöchentlichen strengen Untersuchung wieder in ihre Wohnung kam. In der ersten Nacht wurde ich zu ihr gerufen, und noch ist es mir ein Rätsel, wie die Kranke wieder ins Leben gekommen ist, denn ich fand sie wie eine Leiche. Durch Mund und Stuhl war eine aashaft riechende Materie von ihr abgegangen, und sie selbst hatte einen Leichengeruch an sich. Acht Tage verstrichen, ehe sie soweit wieder zu Kräften kam, daß sie reden konnte, und nun erstaunte ich, wie sie mir ihre Leiden während der drei Wochen der Inquisition erzählte; ich habe 13 Bogen davon vollgeschrieben." — Er fährt dann fort: „Durch die ewigen Störungen, durch die Hetzereien und durch das Herabziehen in allerhand weltliche Händel ging ihr innerer Zustand fast ganz verloren. Schon am Ende des Jahres 1819 blutete sie an den Freitagen nur wenig mehr, und im Anfange des folgenden Jahres hörten sie (die Blutungen) meistens ganz auf. So verwischten sich auch nach und nach die ekstatischen Zustände, wenigstens am Tage, und mit diesen die Schauungen im Geiste, welche letztere mit geringen Unterbrechungen des Nachts aber bis zu ihrem Ende fortgingen." [1]

Bald darauf hat Wesener seine Tagebuchaufzeichnungen eingestellt und, wie bereits eingangs bemerkt, dem Dichter Clemens Brentano seinen Platz als Beobachter des innern Lebens der Person eingeräumt. Clemens war auf Anraten seines Bruders Christian, eines Mediziners, am 24. September 1818 zum ersten Mal nach Dülmen gekommen und wurde von Anna Katharina sofort herzlich empfangen. Er selbst berichtet darüber am 25. an Luise Hensel: „Ich war ohne Schrecken, ohne Schauder, ohne Verwunderung, ich hatte nur ein Gefühl, eine große Freude und Liebe an dem schönlebendigen, natürlichen, schuldlosen, geprüften, durch inneres Leben geistreichsten, heitersten Geschöpf. Sie war in sechs Minuten so vertraut mit mir, als kenne sie mich von Jugend auf, und hat mir viel Liebes und Natürliches gesagt." [2] Anna Katharina nannte ihn den „Pilger", der ihr von Gott gesandt sei, um ihre Mitteilungen aufzuzeichnen.

Doch schon Ende Oktober verließ Clemens Dülmen wieder, in Begleitung von Bischof Sailer und Christian, die sich ebenfalls zu kurzem Besuch bei der Emmerick eingefunden hatten, und begab sich zunächst zu guten Freunden in verschiedenen westfälischen Orten, schließlich wieder nach Berlin, um einige dringende Angelegenheiten (bezüglich seiner großen Bücherei und Kunstsammlung) zu ordnen. Der eigentliche Grund für seine Abreise war indes, daß sich zwischen ihm und der Umgebung Anna Katharinas Meinungsverschiedenheiten und bedenkliche Unstimmigkeiten ergeben hatten, die nun auch seine Rückkehr nach Dülmen in Frage stellten. Insbesondere setzte damals Wesener alle Hebel in Bewegung, um Clemens von der Kranken fürderhin fernzuhalten. Er schrieb Klagebriefe an Christian, Overberg u. a. und veranlaßte sogar Anna Katharina selbst ihren bestimmten Wunsch, daß der Pilger nicht mehr an ihrem

---

[1] Hümpfner, Tagebuch 386 f. — Für Leser, die vielleicht an einigen der oben zitierten Ausdrücke Weseners Anstoß nehmen, sei bemerkt, daß Anna Katharina selbst in diesem Punkte völlig frei von jeder Prüderei war und nach dem ärztlichen Grundsatz Naturalia non sunt turpia, wofern sie es für notwendig oder doch angezeigt hielt, offen über die Vorgänge des menschlichen Stoffwechsels sprach. Vgl. ebd. 343 f.

[2] Clemens Brentanos Gesammelte Schriften VIII (Frankfurt a. M. 1855) 269.

Krankenbett erscheinen möge, Clemens Brentano in aller Form übermitteln zu lassen. Doch der kluge und milde Overberg erklärte in seiner Antwort an Wesener, daß er sich in diese Sache nicht einmischen wolle, die Kranke möge unbeeinflußt von anderer Seite selbst entscheiden. Christian aber benützte die Gelegenheit, um sich schützend vor seinen Bruder zu stellen und Wesener in verbindlicher Form einige unangenehme Wahrheiten zu sagen. Er ließ durchblicken, daß es recht armselige egoistische Beweggründe seien, aus denen man in Dülmen die Rückkehr seines Bruders Clemens so ängstlich zu verhindern trachte. Das Ergebnis des etwas peinlichen Intermezzos war, daß Clemens mit Zustimmung Anna Katharinas im Frühjahr 1819 wieder in Dülmen eintraf und nun abgesehen von zwei oder drei kurzen Unterbrechungen bis zum Tode der Emmerick mit einer bei ihm ganz ungewohnten Stetigkeit und Hingabe bei der Kranken ausharrte[1].

Von da an ist Clemens Brentano der im Vordergrunde stehende Zeuge für die ungewöhnlichen Zustände und außerordentlichen Gesichte der stigmatisierten Augustinerin in Dülmen und noch besonders der am häufigsten genannte Gewährsmann, wo es sich um die Frage der übernatürlichen Aussagen, Prophezeiungen und sonstigen charismatischen Gaben Anna Katharinas handelt. Arzt, Beichtvater, Abbé Lambert und andere gute Bekannte der Emmerick treten ihm gegenüber ganz zurück und erscheinen in seinen Berichten oft genug in nichts weniger als schmeichelhaftem Licht. Zumal an Dr. Weseners Art und Maßnahmen hat der kritisch veranlagte Pilger sehr viel auszusetzen. Er wirft ihm insbesondere vor, daß ihm lange Zeit „wie schier allen, die mit ihr in Berührung standen während ihrem martervollen Leben, die innere Ökonomie ihrer geistigen und körperlichen Tätigkeit und Mitleidenschaft ganz verschlossen" geblieben sei[2].

Das freundschaftliche, fast geschwisterliche Verhältnis zwischen dem Pilger und der Emmerick blieb, wenn auch gelegentlich durch Meinungs- und Charakterverschiedenheiten leicht getrübt, doch bis zum Tode Anna Katharinas bestehen. In den letzten vierzehn Tagen vor ihrem Heimgang sprach sie indes fast nur noch mit ihrem Beichtvater und, soweit es unbedingt notwendig, mit dem Arzt. Am Morgen ihres Sterbetages (9. Februar 1824) fand Dr. Wesener sie in einem Zustande äußerster Erschöpfung: „Der Auswurf stockte, es hatte sich in der Nacht eine neue Pleuritis entwickelt. Unter unbeschreiblichen Qualen brachte sie bis 4 Uhr abends zu, dann schien ihr Kampf vollendet zu sein, der Puls ward fadenförmig und zitternd, ihr Gesicht sank ein, und sie war ganz heiter, bis sie gegen 8 Uhr abends bei voller Vernunft ihren Geist aufgab."[3]

* * *

Brentanos Aufzeichnungen am Krankenbette der Emmerick waren im Laufe der Jahre auf vier Folianten angewachsen, zu denen der Verfasser 1825 ein

---

[1] Wesener hatte sich in seinen Briefen an Overberg und Christian Brentano besonders über das herrschsüchtige, eigenmächtige Wesen und Gebaren des Clemens beklagt, das der Kranken so schwer falle. Später scheint er sich mit der Art und Weise des Pilgers leidlich abgefunden zu haben. Er lieh ihm sogar sein Tagebuch über die Emmerick zur Benutzung und hat vor der Öffentlichkeit, wie die eingangs zitierten Sätze aus seiner „Kurzgedrängten Geschichte" beweisen, in vornehmer Weise die geistigen Vorzüge Brentanos anerkannt.

[2] Hümpfner, Tagebuch 83, Anm. 1. [3] Ebd. 392.

umfangreiches Register anlegte. Im Sommer 1833 erschien — zunächst anonym — „Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich... nebst dem Lebensumriß dieser Begnadigten". Das Werk fand bekanntlich sofort großen Anklang; 1842, im Todesjahre Brentanos, erschien es schon in siebter starker deutscher Auflage und hatte durch die Übersetzung ins Französische, Englische, Italienische, Holländische, Tschechische, Polnische und Spanische bereits Weltberühmtheit erlangt. Das von Brentano erst zum Teil für den Druck vorbereitete Marienleben — ebenfalls auf Grund der Dülmener Aufzeichnungen gearbeitet — verließ erst 1852 die Presse. Gestützt auf Brentanos Tagebuch und die beiden gedruckten Werke des Dichters, verfaßte P. K. E. Schmöger „Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerich aufgeschrieben von Clemens Brentano", 3 Bde. 1858—1860; ferner „Das Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerich", 2 Bde. 1867—1870 (Freiburg i. Br.), und endlich noch eine Art Zusammenfassung der bisherigen Veröffentlichungen mit neuen Zusätzen versehen unter dem Titel: „Das arme Leben und bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi und seiner heiligen Mutter Maria ... Nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerich aus den Tagebüchern des Cl. Brentano herausgegeben", 3 Bde. (Regensburg 1881).

Es ist offenbar, daß alle diese außerordentlich beliebten, volkstümlich gehaltenen Bücher im wesentlichen die Auffassung wiedergeben, die Brentano sich von der merkwürdigen Persönlichkeit Anna Katharinas und ihrer Sehergabe gebildet hatte. Die Echtheit dieser Erscheinungen und alles dessen, was da berichtet wird, zumal der vom Pilger auf Schritt und Tritt erwähnten Visionen, hängt daher zu einem großen Teil von der Frage nach der Glaubwürdigkeit Clemens Brentanos ab. P. Schmöger erklärt in der Einleitung zum Leben Jesu und auch anderswo es als seine feste Überzeugung, daß Brentano die Aussagen der Emmerick treu wiedergegeben habe; ja, er meint, der Dichter habe nie eine Kombination oder Ergänzung gewagt, ohne in den seltenen Fällen, wo er es getan, ausdrücklich dieses zu bemerken. Kritische Einwendungen und Bedenken, wie sie besonders Melchior Diepenbrock und Luise Hensel, dann auch andere Zeitgenossen bezüglich des Verfahrens Brentanos geäußert, schienen nicht ernstlich in die Wagschale zu fallen und die ausgesprochen gegnerische Literatur wie die im Zeichen des Kulturkampfs erfolgte Veröffentlichung des Professors Dr. Karsch, der auf die staatliche Untersuchung von 1819 bezügliche Akten der Regierung in Münster, allerdings unvollständig und ungenau, herausgab[1], wurden wegen ihrer polemisch-eindeutigen Stellungnahme gegen Rom auf katholischer Seite, ebenso wie früher die Streitschriften Boddes und später die im Dienste der Los-von-Rom-Bewegung stehende Broschüre von J. Rieks[2], mit Recht entschieden abgelehnt.

---

[1] Die stigmatisierte Nonne A. K. Emmerich zu Dülmen. Eine Wundergeschichte aus dem 19. Jahrhundert. Auf Grundlage bisher noch nicht veröffentlichter amtlicher Aktenstücke dargestellt. Münster i. W. 1878.

[2] Emmerich-Brentano, Heiligsprechung der stigmatisierten Augustinernonne A. K. Emmerich und deren Fünftes Evangelium nach Cl. Brentano. Leipzig 1904.

Brentanos und Schmögers Auffassung und Darstellung fanden noch im 20. Jahrhundert einen eifrigen Vertreter und Befürworter an dem Augustinerpater Thomas Wegener, der in seinem Buch „Anna Katharina Emmerich und Clemens Brentano" ganz in die Fußstapfen seiner Vorgänger trat und noch überdies den Versuch machte, die anderslautenden Zeugnisse Luise Hensels und Melchior Diepenbrocks nach Möglichkeit abzuschwächen und zu entkräften[1]. — Kurz nachdem P. Wegener seine zweite Lanze zu Gunsten der Glaubwürdigkeit Brentanos eingelegt hatte, machte Dr. Hans Stahl in einer wissenschaftlichen Untersuchung[2] auf die weitgehende Übereinstimmung der Emmerick-Betrachtungen oder Visionen mit dem „Leben Christi" von P. Martin von Cochem aufmerksam. Das war nun an sich nichts völlig Neues; denn Brentano selbst gab ja nach einer Bemerkung Luise Hensels zu, daß er die unzusammenhängende Passionsgeschichte, die ihm Anna Katharina erzählt hatte, nach P. Cochem ergänzt und verbunden habe. Nur wußte man bisher nicht, daß dies in so erheblichem Ausmaße geschehen sei. Einige Jahre später ging dann Hermann Cardauns noch einen großen Schritt weiter. Er vertritt in einer umfangreichen Broschüre[3] einen von Schmöger und Wegener völlig abweichenden Standpunkt. Cardauns führt nicht nur gegen Brentanos Glaubwürdigkeit viele innere und äußere Gründe und schwerste Bedenken ins Feld, sondern wahrt auch bezüglich der Emmerick selbst eine kritische, um nicht zu sagen skeptische Zurückhaltung. Noch weitgehender als Stahl weist er darauf hin, daß die Gesichte oder Betrachtungen Anna Katharinas in großem Ausmaße auf alte Überlieferungen und fromme Schriften aszetischer Autoren zurückgehen. Er versucht auch, nachzuweisen, daß die Emmerick durchaus nicht so vollkommen ungebildet und unbelesen gewesen sei, wie das bisher ziemlich allgemein angenommen wurde. — Mit Cardauns setzte sich zwei Jahre später temperamentvoll Dr. J. Nießen auseinander[4], der bei dieser Gelegenheit zum ersten Mal u. a. längere Auszüge aus Dr. Weseners Tagebuch bringt. Sein umfangreiches Werk stellt den bisher letzten bedeutenden Versuch dar, die Emmerick-Frage mit wissenschaftlichen Argumenten in einem nicht nur für Anna Katharina, sondern auch für Clemens Brentano günstigen Sinne zu beantworten, während Msgr. Laurenz Richen in einer sehr kritisch gehaltenen, auf genauen topographischen Kenntnissen Palästinas fußenden Studie[5] die

[1] Zur Orientierung in einer vielbesprochenen Frage. Dülmen i. W. 1900. — Später ließ Wegener seiner ersten Verteidigungsschrift noch eine zweite folgen: Über die Visionen der Dienerin Gottes Anna Katharina Emmerich. Dülmen i. W. 1909. Seine Stellungnahme blieb unverändert.

[2] P. Martin von Cochem und das „Leben Christi". Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Volksliteratur. Bonn 1909.

[3] Klemens Brentano. Beiträge, namentlich zur Emmerich-Frage. Köln 1915.

[4] A. K. Emmerichs Charismen und Gesichte. Grundsätzliches, Tatsächliches, Kritisches. Zugleich Beiträge zur Cl. Brentano-Frage. Trier 1918.

[5] Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichten der Anna Katharina Emmerich (Biblische Studien XXI. Band, 1. Heft. Freiburg i. Br. 1923). — P. Winfried Hümpfner, der in einer aufschlußreichen „Übersicht über die Literatur über Anna Katharina Emmerick" (Theologie und Glaube, Jahrg. 1924, Heft 5) auch Richens kritische Untersuchung ziemlich ausführlich bespricht, faßt sein Urteil darüber in die Worte: „Unstreitig hat Richen eine Reihe von Unstimmigkeiten in den Visionen nachgewiesen. Aber von da bis zu der Behauptung Richens, ‚die sogenannten Visionen Emmericks' seien ‚eine einzige große Täuschung', ist noch

Ungenauigkeiten, Verwechslungen und Verzeichnungen in den Betrachtungen der Emmerick hervorhebt, ohne zu untersuchen, ob sie auf das Schuldkonto Brentanos oder Anna Katharinas selbst kommen. Nicht undeutlich läßt Richen allerdings durchblicken, daß eine ziemliche Anzahl dieser Versehen und nachweisbar unrichtigen Angaben nicht auf den Pilger, sondern doch wohl auf die Emmerick zurückzuführen sind. Eine Sehergabe im kirchlichen Sinne will daher Richen der Anna Katharina nicht zuerkennen, aber ihre aufrichtige Frömmigkeit, ihren guten Glauben und ihren reinen sittlichen Wandel hält auch er für unbestreitbar; er ist der Ansicht, daß „die ungeteilte, tiefe Liebe zum Heiland aus jeder Seite, ja jeder Zeile" ihrer durch Brentano aufgezeichneten Betrachtungen und Visionen spricht.

Alois Stockmann S. J.

---

ein weiter Schritt" (S. 468 f.). Vgl. auch Johann Seidl, Vergessene und verleugnete Wahrheiten. Vollständige Verifizierung der Gesichte Anna Katharina Emmerichs. 1. Teil: Bibel und Privatoffenbarung. Widerlegung der Schrift „Die Wiedergabe" usw. von Laurenz Richen. Graz 1928. Seidl sucht in seiner 130 Seiten starken Broschüre Richen Punkt für Punkt aus der Heiligen Schrift zu widerlegen. Er rechnet nicht nur ihn, sondern auch Cardauns, Stahl und den „noch sehr jungen Augustiner" P. Winfried Hümpfner zu den „Anwälten des Teufels" (S. 6—8). — In der ausführlichen Würdigung von Hümpfners drei großen Emmerick-Büchern hoffe ich u. a. zu zeigen, was von dem Vorwurf Seidls gegen den gelehrten Augustinerpater zu halten ist.

Umschau

Deutsches aus Brasilien

Das Deutschtum in Brasilien hat sich wieder durch eine große Festschrift[1] dem Mutterland empfohlen; nicht als ob es vergessen wäre, denn der noch immer dorthin gelenkte Strom zahlreicher Auswanderer fügt beständig neue Erinnerungen zu den alten Banden. Doch von der Größe und verhältnismäßigen Bedeutung des Deutschtums in Südbrasilien macht man sich in Europa meist noch nicht den Begriff, der den Tatsachen entspricht. Vor sechs Jahren gab der Verband deutscher Vereine in Rio Grande do Sul, dem südlichsten der brasilianischen Staaten, eine glänzend illustrierte Festschrift als Denkmal der Jahrhundertfeier deutscher Einwanderung in Brasilien heraus. Es war nämlich im Jahre 1824, als die ersten deutschen Ansiedler auf dem Boden von Rio Grande do Sul erschienen und das Jahrhundert deutscher Kolonisation eröffneten, das zur Bildung eines Volkes von über 400 000 Seelen deutschen Stammes im Süden Brasiliens führte. Unter einer gemischten Gesamtbevölkerung von rund drei Millionen Menschen, darunter etwa 300 000 Italiener, auf einem Gebiet von rund 375 000 Quadratkilometern, bildet der deutsche Stamm vermöge der Kraft seines Geistes, des Fleißes seiner Hände und der Gediegenheit seiner Sitten geradezu ein Herzstück. Was nun 1924 das Buch „Hundert Jahre Deutschtum in Rio Grande do Sul" geschildert hatte, deutsches Schicksal, deutsche Not, deutschen Mut, deutschen Fleiß, deutsche Sitte und Frömmigkeit, das wiederholt sich für einen andern Schauplatz in dem ähnlich aufgebauten und ausgestatteten Gedenkbuch des Catharinenser Deutschtums, das sein Jubiläum im Jahre 1929 gefeiert hat. Die Zahlen und Größenverhältnisse, die politischen und kulturellen Hintergründe haben zwar nicht die heldenhaften Umrisse der Riograndenser Geschichte; doch eine gewisse Größe spricht dennoch aus der Entwicklung jener Siedlungen behäbigen Bauerntums, jener Brennpunkte fortschrittlicher Arbeit, die heute unter Namen wie Blumenau, Joinville, Brusque, São Bento, Porto União usw. die Bewunderung aller Welt erregen. Das Gedenkbuch schlägt aber auch die Blätter der ersten Geschichte jener Gründungen auf und zeigt uns, welch ein Abstand zwischen einer paradiesischen Landschaft und reichen Kleinstadt der Gegenwart und der von wilden Indianern durchstreiften Wildnis undurchdringlicher Urwälder oder sonnenglühender Niederungen vor hundert Jahren besteht. Ein solches Buch liefert den Beweis, daß die schöpferische Tat eines Kulturvolkes wie des deutschen dem Lande Brasilien größere Dienste erwiesen hat als das Kapital Englands, Frankreichs und Nordamerikas zu leisten imstande war. Es zeigt auch, wie innig das Wohl und der Fortschritt des umliegenden Gebietes zusammenhing mit Wohl und Fortschritt des ansässigen Deutschtums. Daher der Stolz des Deutschbrasilianers auch in Santa Catharina, der zwar mit herzlicher Liebe Land und Volk seiner ursprünglichen Herkunft verehrt, aber auch als echter Brasilianer sich von niemand in der Anhänglichkeit an dieses neue Vaterland übertreffen lassen will. Immer und immer wieder werden Reichsdeutsche enttäuscht, wenn sie mit dem Gedanken, eine „deutsche" Kolonie zu finden, in Joinville oder Blumenau landen. Es sind Siedlungen von Deutschen, aber nicht wie einst Kamerun und Ostafrika, sondern wie die deutschen Niederlassungen auf den Prärien der Vereinigten Staaten von Nordamerika oder wie die der Wolgadeutschen in Rußland. Es ist übrigens nicht ohne Reiz sich zu erinnern, daß vor 63 Jahren einige Tausend solcher Wolgadeutschen auch nach jenen Gegenden Bra-

[1] Gedenkbuch zur Jahrhundertfeier deutscher Einwanderung in Santa Catharina. Bearbeitet von Gottfried Entres. (XV u. 300 S.) Florianopolis 1929, Livraria Central. Kommissionsverlag Ausland- und Heimatverlag Stuttgart. Geb. *M* 15.—

siliens ausgewandert sind; doch gegenüber der Fruchtbarkeit des Bodens ihrer Heimat schien ihnen der brasilianische zu gering, und ein großer Teil zog weiter nach Argentinien. Die Deutschbrasilianer von Santa Catharina sahen manchen ihrer Söhne zu den höchsten Ehrenstellen des politischen Lebens emporsteigen: Lauro Müller, der als Verkehrsminister von Brasilien im Anfang dieses Jahrhunderts Rio de Janeiro baulich zu einer der großartigsten Städte der Welt gemacht hatte, war vor dem Weltkrieg und in dessen ersten Jahren Leiter der auswärtigen Politik des Landes und Schöpfer des Bundes der ABC-Staaten (1912). Seine Friedenspolitik hatte Brasilien vor der überstürzten Leidenschaft der Kriegshetzer bewahrt, bis Intrigen und Drohungen ihn zur Niederlegung seines Amtes bewogen, Brasilien aber in den Kriegstaumel trieben, den es schließlich teuer hat bezahlen müssen. Aus der Familie Konder ist ein Sohn Präsident des Staates, ein anderer Verkehrsminister in Rio de Janeiro.

Wir lesen im Gedenkbuch von den Leistungen der Landwirtschaft, der Industrie, des Handels und des gesellschaftlichen Fortschritts. Man bedenkt zu wenig, was dazu gehörte, ein Gebiet, das noch vor hundert Jahren Urwald und Wildnis war, in eine Landschaft zu verwandeln, wo schöne Städtchen europäisch anmuten, wo es gerade wie bei uns Autos, Radio und Kino gibt, wo frohe Lieder von rebenbedeckten Abhängen klingen und zwischen Kaffeepflanzungen und Maisfeldern Schützenfeste gefeiert werden. Ein Johann Schmidt, der 1829 nach Santa Catharina kam, ist zum Stammvater eines Geschlechtes von 829 Seelen geworden, von denen 748 noch leben. Ein Kolonistensohn erzählt, daß er als Knabe von wilden Indianern (Bugern) geraubt wurde, und daß er wie ein Indianer in der wandernden Horde lebte, bis er bei Gelegenheit einer sog. „Bugerjagd" die Freiheit wiedererlangte. Die ganze Schilderung der Kolonialgeschichte, durch zahlreiche Bilder von Landschaften, Persönlichkeiten und stimmungsvollen Augenblicken belebt, muß jedem deutschen Herzen Freude machen. Der ungebrochene Mut und die herzliche Anhänglichkeit des heutigen Siedlervolks, das sein deutsches Stammland doch nie gesehen hat und inmitten einer Rasse und Sprache aufgewachsen ist, die uns fremd sind, liefern den lebendigen Beweis, daß Deutschland nicht ein Land von Barbaren ist. Ja, man sagt es offen in Brasilien, die deutsche Nation sei die beste für die Kultivierung eines Landes. Freilich, wer nach dem Krieg dorthin auswanderte, weil er glaubte, ohne Arbeit schnell reich zu werden, fand sich furchtbar enttäuscht. Denn auch ein paradiesisches Land wie Santa Catharina gibt die Schätze der Erde nur um den Preis mühsamer und beharrlicher Arbeit, und jene deutschen Familien, die in den palmenumrahmten schmucken Häuschen an städtischen Straßen oder waldigen Abhängen und silbernen Bächen wohnen, tragen vielleicht mehr Schwielen an ihren Händen als der deutsche Bauer in der alten Heimat.

Zur Stärkung der seelischen Verbindung mit dem Mutterlande trug wohl am meisten die Religion bei. Für die Protestanten gilt das noch mehr als für die Katholiken. Zum großen Teil aus Pommern und Sachsen eingewandert, gehören die Evangelischen fast ausschließlich dem lutherischen Bekenntnis an. Da nun Brasilien zur Kaiserzeit (bis 1889) amtlich katholisch war, standen die Protestanten nicht nur in Volkstum und Sprache, sondern auch in religiöser Beziehung ganz für sich allein und waren vollständig auf die geistliche Hilfe aus Deutschland angewiesen. Diese wurde ihnen verhältnismäßig spät in angemessener Weise zuteil. Darum ist auch bei ihnen das Zugehörigkeitsgefühl zum Deutschen Reich und die monarchistische Gesinnung viel stärker und länger wach geblieben als bei den Katholiken, die sich leichter in dem neuen Lande heimisch fühlen konnten. Es bestehen in Südbrasilien drei deutsche Synoden: die „Riograndenser Synode", die in Rio Grande und Santa Catharina 79 Pfarrer in 305 Gemeinden bei zusammen rund 140 000 Seelen zählt, die „Evangelisch-lutherische Synode von

Santa Catharina, Paraná und andern Staaten" mit 27 Pfarrern und rund 38000 Seelen und der „Evangelische Gemeindeverband von Santa Catharina und Curityba" mit 20 Pfarrern und ungefähr 20000 Seelen. Unter den Protestanten anderer Rasse und Färbung, d. h. den Anhängern der nordamerikanischen Sekten, die mit großen Mitteln arbeiten und mehr propagandistisch als innerlich aufbauend tätig sind, ist die Zersplitterung viel größer. Die Missouri-Synode kommt zwar nur in Rio Grande merklich voran, doch arbeitet sie auch in Santa Catharina. Um so rühriger sind die Presbyterianer, Baptisten und Methodisten. Trotz ihrer erstaunlich hohen Beiträge und großer Unterstützungen aus Nordamerika klagen sie über Schulden und Fehlbeträge. Das kommt nicht von schlechter Verwaltung, sondern von der Vielseitigkeit ihrer Ziele und der Großzügigkeit ihrer Unternehmungen. Die Presbyterianer z. B. mit etwa 3000 vollberechtigten Gemeindemitgliedern brachten es in einem einzigen Jahr zu einer Gesamtleistung von rund 600000 Mark, die Methodisten in Mittelbrasilien bei 5800 Vollbürgern auf über 200000 Mark. Die Baptisten im Staate Espirito Santo sammelten etwa 70000 Mark. Und doch erhalten gerade diese die Hälfte ihrer Mittel aus Nordamerika, die Presbyterianer ungefähr drei Viertel, die Methodisten weniger. Nur die Episkopalkirche und die Missouri-Synode halten sich fast allein durch eigene Kraft. Die Rührigkeit, mit der diese nordamerikanischen Sekten, seit Jahren mit einem Stab geborener Brasilianer als Evangelisten und Kolporteure ausgerüstet, am Werke sind, bedeutet bei der Armut der katholischen Kirche Brasiliens an Mitteln und Priestern (für 40 Millionen kaum 3000), zumal bei der großen Unwissenheit des Volkes, von dem weit über die Hälfte nicht lesen und schreiben kann, eine große Gefahr für die Einheit der Religion. Durch die Schulen gelang es den Amerikanern schon an vielen Orten sich großes Ansehen zu verschaffen, und eine Reihe von Schülern aus ihren Anstalten sind bereits in einflußreichen Stellungen wirksame Apostel des Amerikanismus in Geist, Geschäft und Politik. Auch hier bestätigt sich das Schicksal des Deutschtums: Während die deutschen Protestanten auf sich beschränkt bleiben und das innere Gemeindeleben pflegen, sind die nordamerikanischen Sekten unverhohlen und aufdringlich die Schrittmacher und Vorläufer des politischen und wirtschaftlichen Eroberungsgeistes der Yankees. Zu wiederholten Malen haben brasilianische Bischöfe auf diese Zusammenhänge hingewiesen. Es kam auch manchmal, z. B. in der Industriestadt Campinas (S. Paulo) und dem nationalen Wallfahrtsort Apparecida, wo deutsche Redemptoristen aus Gars die Seelsorge ausüben, zu großen Kundgebungen des gereizten katholischen Volkes gegenüber der herausfordernden Aufdringlichkeit der Methodisten. Das Mißbehagen ob der innern Spaltung und das Gefühl der Schwäche hat bei jenen Sekten, auch in deren Mission, zu Unionsgedanken oder zu dem Bestreben geführt, ihre Uneinigkeit zu verdecken und wenigstens nach außen vereint aufzutreten. Darum hat man gemeinsame Seminarien in Brasilien, darunter das sog. Einheitsseminar (Seminario unido) in Rio de Janeiro, gegründet und die Bibelverteilung der britischen und amerikanischen Gesellschaft zu einer gemeinsamen Sache gemacht. Ebenso baut man gemeinsam Krankenhäuser, gründet gemeinsame Zeitschriften, wie die „Revista de Cultura Religiosa", und Zeitungen, wie den in Ausführung begriffenen „O Mundo", auch gemeinsame Pfadfindergruppen, Sonntagsschulen und Orchester. In Rio de Janeiro besteht ein aus allen protestantischen Bekenntnissen zusammengesetzter Musikverein von 400 Künstlern, „Evangelisches Orpheum" genannt, der 1927 mit großem Erfolg aufzutreten begann. Der sittenstrenge Geist des Puritanismus stärkte das nordamerikanische Ansehen. Die Sekten wirken wie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika gegen den Alkoholgenuß und das Rauchen, schaden sich aber auch viel durch ihr stolzes Auftreten als „Bringer des Reiches Gottes" und ihr schnelles Verwerfungsurteil

über Gegner. Alle richten sich gegen die Adventisten.

Die Katholiken, die an Zahl den Evangelischen gleichkommen, erhielten erst nach 1850 regelmäßige Seelsorge, zuerst nur durch deutsche Weltpriester, besonders aus der Diözese Münster. Unter diesen wurde Franz X. Topp aus Warendorf († 1925) ein wahrer Apostel nicht nur der deutschen Katholiken, sondern des ganzen Staates Santa Catharina: Er gab der Seelsorge in der Hauptstadt Florianopolis Leben und Kraft, berief die Schwestern der Göttlichen Vorsehung aus Münster zu einem segensreichen Apostolat, organisierte das Volksschulwesen in der Hauptstadt und in der Kolonie, holte aus Deutschland Franziskaner der sächsischen Provinz, die bald mächtig in die Seelsorge eingreifen konnten, und bewirkte, daß Jesuiten das Staatsgymnasium in Florianopolis übernahmen, so daß auch den Söhnen der deutschen Familien der Zugang zu höheren Studien an einer erprobten Anstalt des Landes offen stand. Er bereitete schließlich die Erhebung von Santa Catharina zu einem Bistum vor, das zuerst (1908) einem deutschen Kolonistensohn, Johann Becker aus St. Wendel a. d. Mosel, dem späteren Erzbischof von Porto Alegre (Rio Grande do Sul), übertragen wurde. Die Entwicklung des katholischen Lebens geht aus der Tatsache hervor, daß 1927 noch zwei Bistümer im Staate errichtet wurden, Joinville und Lages, und daß zwei Söhne deutscher Kolonistenfamilien, die Franziskaner Innocencio Engelke und Daniel Hostin, zu Bischöfen gemacht wurden, der eine in Campanha (Staat São Paulo), der andere in seiner Heimat Lages.

Ein Gesamtüberblick über die Geschichte der deutschen Einwanderung in Santa Catharina zeigt das allgemeine Bild des langsamen, doch stetigen Fortschritts einer anfangs nur bäuerlichen Bevölkerung, die allmählich auch in Handel und Industrie zur Führung gelangt, von Politik und höherer Bildung aber zwangsläufig und durch ihre Gesinnung zurückgehalten wird. Das letzte Viertel des verflossenen Jahrhunderts bricht auch diese Schranken, und nach dem schweren Rückschlag der Kriegszeit folgt ein neuer Aufschwung, zugleich mit größerer Betonung der geistigen und politischen Verbundenheit mit dem nationalen Leben Brasiliens. Auch ohne den Druck der Regierung hätte man den Brauch aufgegeben, die portugiesische Landessprache erst an zweiter Stelle zu pflegen. In den Privatschulen, deren die Deutschen im Staate 142 besitzen, wird Portugiesisch als erstes Fach gelehrt. Religionsunterricht darf verfassungsgemäß an Staatsschulen nicht gegeben werden. Freilich wird diese Bestimmung bereits vielfach durchbrochen. Die Privatschulen dagegen sind frei, und deshalb wurde auf sie von den deutschen Kolonisten so großer Wert gelegt, was dann andern, besonders den Italienern, zum Ansporn diente. Wenn von ganz Brasilien zehn Munizipien, davon sechs in Rio Grande, zwei in Santa Catharina, an der Spitze der Sorge für den Volksschulunterricht stehen, so ist das hauptsächlich den 519 deutschen Privatschulen zu verdanken, zu denen noch eine Reihe Fortbildungs- und Mittelschulen mit deutschen Lehrkräften kommen. Schulen und Lehrer sind nach deutschem Muster, aber den Bedürfnissen des Landes angepaßt, zusammengeschlossen. Seit 1926 besteht z. B. der „Verein deutsch-brasilianischer Privatlehrer von Santa Catharina".

Das Gedenkbuch gibt schließlich der Gesinnung des dortigen Deutschtums folgenden Ausdruck: „Die geistige und seelische Einstellung der Deutschstämmigen Santa Catharinas — seien es nun Brasildeutsche oder Deutschbrasilianer — ist überwiegend gut deutsch, ohne daß dadurch der Liebe und Wertschätzung der neuen Heimat gegenüber im geringsten Abbruch getan wird. Ja in der zweiten und dritten Generation gehört allgemein auch das Herz ganz der neuen Heimat, die zum Vaterland geworden ist, mögen auch Umgangssprache und Sitten noch deutsch sein." Die Festschrift wendet sich zwar in erster Linie an die Stammesgenossen in Brasilien; doch ist sie auch als Geschenk der Dankbarkeit und Liebe für das Mutterland jenseits des großen Meeres gedacht. Sie enthält tat-

sächlich so viel des Anziehenden, Belehrenden und Unterhaltenden, daß jeder Deutsche daran Freude haben wird.

Ludwig Koch S. J.

Die Augustinuswoche in Rom

Wenn sich die Römer keine Festtagung ohne den entsprechenden Rahmen einer glänzenden Aufmachung denken können, so kamen sie bei der Augustinusfeier vom 23. bis 30. April voll auf ihre Rechnung. Gerade am Vorabende der Tagung hatte der Osservatore Romano die Enzyklika des Papstes zum fünfzehnhundertjährigen Jubiläum gebracht. Die kunstreiche, vielbesuchte Kirche S. Agostino hatte alle Vorbereitungen getroffen, den Jahrestag der Taufe des Heiligen (24. April) würdig zu begehen. Der historisch denkwürdige, klassische Palast der Cancelleria öffnete seine Aula magna. Fünf Kardinäle wohnten der Eröffnungssitzung bei. Den Auftakt brachte die Verlesung eines überaus huldvollen Schreibens, das der Staatssekretär Pacelli im Namen des Papstes an den Sekretär der Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino gerichtet hatte. Der Sekretär gab einleitend einen Rückblick über die Entwicklung der Akademie, die vor fünfzig Jahren gegründet wurde. Mit besonderem Nachdruck betonte er die Notwendigkeit des wissenschaftlichen Fortschrittes. Ein nüchterner Gelehrter vermißt wohl den Hinweis auf die konkreten in diesem Geist erarbeiteten Leistungen. Darauf entwarf Kardinal Lépicier in schöner, abgerundeter Form ein klares, anziehendes Bild vom Geist und Inhalt der Philosophie Augustins.

Aus der Zahl der weiteren Vorträge ragt zunächst der von Etienne Gilson hervor. Mit der ihm eigenen Unabhängigkeit, bei aller Betonung der gemeinsamen Wesenszüge in der Philosophie des hl. Augustinus und der des hl. Thomas, hob Gilson scharf den Unterschied hervor. Er gründet einmal in der Gemütsart beider Denker: ersterer ist pessimistischer, letzterer heiterer. Damit hängt zweitens zusammen, daß jener einseitig den Zustand der durch die Erbsünde bewirkten Verderbnis ins Auge faßt, während dieser den reinen Naturzustand betrachtet. Drittens endlich wußte sich der Aquinate von vornherein im ruhigen Besitz der Wahrheit, während sich Augustinus erst in langem, schmerzlichem Ringen vom Irrtum frei machen mußte. Darin aber sind beide Denker — im Gegensatz zum neuzeitlichen Rationalismus — gleich, daß sie der eigentlichen philosophischen Spekulation den Glauben, der freilich seinerseits auf einer vernünftigen Einsicht beruht, vorausgehen lassen.

Ebenso unbefangen entwickelte Professor Ricciotti die philosophischen Prinzipien Augustins in der drei- bis viermal unternommenen Exegese der Genesis. Plastisch traten das menschliche Ringen, das kühne Allegorisieren, das mystische Erklären, die Enttäuschungen und neuen Anläufe hervor. Hätten die späteren Theologen stets nach den Grundsätzen des Heiligen gehandelt, so wären Galilei und Richard Simon nicht der Verurteilung anheimgefallen: solche Sätze Ricciottis wurden mit beifälligem Lächeln vom Auditorium entgegengenommen.

Ein Zeichen, wie sehr deutsche Gelehrsamkeit von den romanischen Völkern anerkannt wird, verrät der ganz ausnahmsweise zahlreiche Besuch des Vortrages, den Prälat Grabmann in lateinischer Sprache über die im Mittelalter zwischen Augustinianern und Thomisten vielerörterte Frage hielt, ob man etwas zugleich wissenschaftlich erkennen und religiös glauben könne.

Ein Muster methodischen Arbeitens und diskreten Auseinanderhaltens waren die Ausführungen des in Fachkreisen bekannten Karmeliten Xiberta über das Moment der Abstraktion in der Philosophie Augustins. Wenngleich er mit Recht das Übergewicht der intuitiven, platonischen Motive hervorhob, so fand er doch auch Elemente, die für eine Abstraktion sprechen. Diese augustinische Abstraktion weicht aber stark, wenn nicht wesentlich, von der thomistischen ab: hier ist es das Herausarbeiten der Form, dort das Fortgehen von Objekt zu Objekt.

Ganz überraschend neu waren die Forschungsergebnisse, die der junge Domini-

kaner Théry auf Grund der Quellen brachte. Nicht auf Augustinus, sondern auf den Fons vitae Avicebrons führen die Vertreter der Ansicht, ein Wesen könne einheitlich sein und doch mehrere sogenannte „substantielle Formen" in sich haben, dieses damals so heißumstrittene Lehrstück zurück. Es ist weder den Scholastikern des 12. Jahrhunderts noch den Anhängern der älteren Dominikaner- und Franziskanerschule, wie man bisher meinte, eigentümlich. Erst seit Wilhelm de la Mare, dem Vorkämpfer gegen die thomistische Einheit der Form, suchten die Mehrheitsanwälte ihre Position durch das Ansehen Augustins zu stärken. Ursprünglich war es eine rein psychologische Lehre, später wuchs es sich zu einem allgemein spekulativen Problem aus, zuletzt endlich verdichtete es sich mit Anwendung auf den Gottmenschen zu einer streng theologischen Streitfrage.

Wer auch nur vom Hörensagen die spekulative Mentalität an den römischen, überhaupt an den italienischen theologischen Lehranstalten kannte, mußte darauf gespannt sein, wie die Thomasakademie, von der die Tagung berufen war, Augustinus und Thomas in ihrem gegenseitigen Verhältnis darstellen würde. Wird der geschulte Historiker und Kritiker vielleicht mit Staunen Dinge vernehmen, die er in den Werken des Bischofs von Hippo nie gelesen hat? Wird man aus dem christlichen Platoniker vielleicht einen echten Aristoteliker oder gar einen Thomisten machen? Werden gewisse Köpfe bei ihrer hohen Begabung und spielenden Leichtigkeit für apriorische Konstruktionen und großzügige Synthesen und bei ihrem Mangel an methodischer Schulung in positiven Disziplinen, bei ihrer Geringschätzung der historischen Einzelheiten Augustinus nicht vergewaltigen, zu geradlinig, zu dogmatisch auffassen und zu nahe an Thomas heranrücken? Bei Augustinus, der oft mehr der Problemsteller als der Problemlöser ist, der weit genialer in der Intuition als in der begrifflichen Deduktion ist, der weit größer als Metaphysiker denn als Logiker ist, der zeitlebens ein persönlich Ringender ist, bei dem man die Leitgedanken einer Frage oft aus ganz fernliegenden Zusammenhängen mühsam herausarbeiten muß, dessen rhetorische, phantasievolle, gemütbestimmte, mystische Ausdrucksweise den begrifflichen Kern einer Sache zuweilen eher verdeckt als entschleiert, ist die Schwierigkeit richtiger Erfassung ja besonders groß.

Tatsächlich drückten diese harmonisierenden Bestrebungen der ganzen Tagung ihren Stempel auf. P. Boyer S.J., der im allgemeinen mit großem Geschick den Vorsitz führte, ließ wohl seine aus Fachschriften bekannte, mehr thomistisierende als geschichtliche Augustinusauffassung etwas zu stark hervortreten. Von der spekulativen Richtung und dem Temperament des P. Garrigou-Lagrange O. Pr. war die Haltung zu erwarten, die er tatsächlich eingenommen hat: bewundernswerte dialektische und metaphysische Virtuosität, bedeutendes Verständnis der thomistischen Gedankengänge, aber Mangel an Vertrautheit mit den Schriften und Lehren des hl. Augustinus. Kardinal Laurenti, der in der feierlichen Schlußsitzung vor dem Papst, dem Heiligen Kollegium und dem diplomatischen Korps das Thema „Der hl. Augustinus und der hl. Thomas" behandelte, rückte mit imponierender spekulativer Kraft und feuriger Beredsamkeit beide Denker womöglich noch näher aneinander.

Neben dieser Richtung, die ihre bedeutenden Seiten aufwies und auch Andersdenkenden mannigfache Anregungen gab, ließ sich aber auch die streng kritische und geschichtliche Auffassung vernehmen. Sie fand in Grabmann, Gilson, Xiberta, teilweise auch in dem scharfsinnigen, augustinuskundigen Kapuziner Girolamo da Parigi, einen bedeutsamen Ausdruck. Meinerseits bemühte ich mich in den Diskussionen, scharf den Trennungsstrich zwischen dem ideologischen Gottesbeweis Augustins und den „quinque viae" des hl. Thomas zu ziehen, der Abstraktion des Aquinaten entschieden die Augustinische Intuition des Seins, der Prinzipien, der Begriffe, überhaupt des Metaphysischen und Geistigen entgegenzustellen und auf das Ringen und die starke Abhängigkeit der Augustinischen Philosophie von den Neuplatonikern hin-

zuweisen. Dabei wurde deutlich, eine wie starke Empfänglichkeit für diese Fragen auf verschiedenen Seiten, namentlich auch bei vielen hochbegabten, für die Wissenschaft bestimmten jüngeren Geistlichen, vorhanden war.

Einen Wunsch legte die ganze Tagung jedem nahe, dem die Vertiefung, Bereicherung und Verjüngung, das steigende Ansehen und der sich mehrende Einfluß der im christlichen Geist gepflegten Spekulation und Ideengeschichte Herzenssache sind: Möchten die verschiedenen Nationen, Universitäten, Laien, Welt- und Ordenspriester häufiger zusammenkommen, um ihre Ansichten auszutauschen und ihre Gegensätze auszugleichen! Nur müßten solche Kongresse von einem Komitee einberufen und geleitet werden, das über den Parteirichtungen steht. Selbst wenn der unmittelbare theoretische Gewinn geringfügig wäre, die persönliche Berührung mit so manchen Gelehrten, die einem wegen dieser und jener Ansicht, wegen dieser und jener literarischen Eigenart innerlich fernstanden, bedeutet eine menschlich edle und schöne Bereicherung.

Bernhard Jansen S. J.

Besprechungen

Geschichte

Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 14. Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus, von der Wahl Innozenz' X. bis zum Tode Innozenz' XII. (1644 bis 1700). 1. Abteilung: Innozenz X., Alexander VII., Klemens IX. u. X. (1644 bis 1676) 8° (XVIII u. 666 S.) 2. Abteilung: Innozenz XI., Alexander VIII., Innozenz XII. (1676—1700) 8° (XXXVI u. S. 667—1226) 1.—7. Aufl. Freiburg i. Br. 1929 u. 1930.

In dem Herbst 1929 datierten Vorwort teilt der Verlag mit: „Das Erbe des verstorbenen Verfassers hat seine Witwe, Ihre Exzellenz Freifrau Constanze v. Pastor, pietätvoll übernommen und die Drucklegung geeigneten Persönlichkeiten übertragen. Der 14. Band erscheint in zwei Halbbänden und wird so geboten, wie er sich im Nachlaß vorfand. Im vorliegenden Halbband fehlte lediglich die Einleitung und im sechsten Kapitel des zweiten Buches der Abschnitt über die Förderung der Wissenschaft durch Alexander VII. sowie am Schluß einiges über die Bauten dieses Papstes. Nach den Notizen im Nachlaß des Verfassers wurde beides von Herrn P. Kneller (München) ergänzt. Für den größeren Teil der missionsgeschichtlichen Abschnitte lag eine Ausarbeitung von Prof. Dr. J. Schmidlin (Münster) zu Grunde. Im zweiten Halbband und den folgenden Bänden (XV und XVI) wird bei den wenigen im Manuskript fehlenden Abschnitten der Name des Verfassers genannt werden." So weit das Vorwort. Demgemäß heißt es im zweiten Halbband beim zweiten Kapitel, Innozenz und die Abwehr der Türkengefahr: „Kapitel 2 wurde ausgearbeitet von Rob. Leiber." Das Kapitel umfaßt S. 694—786. (Vgl. S. 725, Note 8.) Die Note 1 S. 841 besagt: „Für Kapitel 4 und 5 (Innozenz XI. und Ludwig XIV.) lag dem Verfasser eine sorgfältige Ausarbeitung von Herrn Dr. Castelmur in Chur vor." Die beiden Kapitel umfassen S. 841—957. Die Drucklegung des 14. Bandes haben P. Kneller und Dr. W. Wühr (München) besorgt. Die Widmung lautet: „Seiner Eminenz Kardinal Merry del Val, dem letzten römischen Besucher am Sterbebette meines geliebten Gatten, in Verehrung Constanze Pastor."

Um es gleich vorwegzunehmen: der stattliche 14. Band ist ein echter Pastor. Staunenswerte Beherrschung der weitverzweigten Literatur, eindringende archivalische Forschung, anziehende, maßvolle Darstellung, pietätvolle Kritik zeichnen wie die früheren auch diesen neuesten Band aus. An Interesse und wichtigen Resultaten steht er keinem nach. Im allgemeinen schildert er den niedergehenden Einfluß der Päpste, aber auch ihren Kampf gegen den mehr aufsteigenden staatlichen Absolutismus und die Übermacht der Türken. Daß die Völker nicht der völligen Versklavung durch den Absolutismus verfielen und Deutschland nicht eine Beute der Osmanen wurde, ist ein wesentliches Verdienst der Päpste dieser Epoche. Den größten Anteil an diesem Verdienst hat Innozenz XI. Seine rastlosen Bemühungen um den Frieden unter den christlichen Mächten und ihre Vereinigung zum Kampf wider den Erbfeind werden sein Bild stets mit besonderem Ruhmesglanz umgeben. Zu nicht minderem Ruhm gereicht ihm der unerschrockene Mut und die zähe Ausdauer im Kampfe für die Freiheit der Kirche gegen den alle Rechte und alle Freiheit absorbierenden Staatsabsolutismus des Sonnenkönigs: Innozenz XI. schützte die Freiheit Europas vor den Universalherrschaftsplänen des französischen Monarchen.

Wenn wir nur noch einige Kapitel nennen, wie z. B. Mazarin, Westfälischer Friede, Cromwell, Christine von Schweden, Sobieski, Jansenismus, Gallikanismus, Probabilismus, Propaganda, Ritenstreit, so zeigen dieselben, auf einen wie großen Interessentenkreis der vorliegende Band rechnen kann.

Auch die Schattenseiten verhehlt Pastor mit nichten; der Ämterverkauf und der wieder aufleben de Nepotismus, der die Interessen der Kirche und das Ansehen der Päpste so schwer geschädigt, werden nicht verschwiegen und nicht beschönigt. Hatte der aszetische Innozenz XI. an sich gespart für die Armen, so verschwendete sein Nachfolger Alexander VIII. (1689—1691) das stets als Armengut dienen sollende Kirchengut an seine Verwandten, die das Armengut in Prunk- u. Genußsucht verpraßten. Das Gegenteil zeigte dann Innozenz XII. (1691 bis 1700), der ein wahrer Vater der Armen war, und dem es endlich gelang, den die Kirche so schwer schädigenden Ämterverkauf, infolge dessen nur Reichen der Zugang zu hohen kirchlichen Würden möglich war, wesentlich zu beschränken. Derselbe Papst verbot durch Bulle vom 22. Juni 1692 seinen Nachfolgern, in irgend einer Weise ihre Verwandten mit Gütern der Kirche zu bereichern. Bedürftige Ver-

wandte sollen nur wie andere Arme unterstützt werden. Die Ämter und Titel, wie Bannerträger der Kirche und Generalkapitän, die bisher mit reichen Einkünften den Nepoten zugefallen, wurden aufgehoben und ihre Erneuerung verboten.

Im Verlauf seiner Darstellung gelingt es dem Verfasser, eine ganze Reihe von Papstfabeln in die Unterwelt zu senden, so z. B. das Phantasiegemälde Droysens (Preußische Politik III² 550 f.) von einer großen katholischen Verschwörung unter Innozenz XI. und die Fabeln der von Ranke benützten handschriftlichen Vita di Alessandro VII.

Ebenso weist Pastor bei der Schilderung des Verhältnisses Innozenz' XI. zu dem englischen König Jakob II. mit Erfolg die Behauptung Rankes und anderer Historiker zurück, als habe bei dem Sturze des Königs Rom Fühlung mit dem Oranier gehabt. Die Quelle, zwei Schreiben des Kardinals d'Estrées vom 18. Dez. 1687 und 29. Juni 1688, sind endgültig als plumpe Fälschung erwiesen. Die Unterstützung des Oraniers durch die Kurie ist nichts als eine von den Franzosen aufgebrachte Legende. Die von Pastor beigebrachten Beweise sind durchschlagend.

Dies ist weniger der Fall bei seiner Beurteilung des in London, nicht, wie Pastor schreibt, in Nordfrankreich geborenen P. Petre, des Staatsrates Jakobs II. Er soll zu den hervorragendsten Ratgebern gehört haben, die den König in seinem unklugen schroffen Vorgehen bestärkt haben. Pastor folgt hier der einseitigen Darstellung von Onno Klopp in dessen Werk „Fall des Hauses Stuart". Klopp stützt sich besonders auf die Gesandtschaftsberichte des Florentiners Terriesi, welche die Marquise Campana de Cavelli veröffentlicht hat. Wie aber ein Vergleich dieser Publikation mit den Abschriften der Depeschen dieses Gesandten im British Museum ergab, sind die Depeschen bei Campana de Cavelli wesentlich unvollständig und teilweise sogar verstümmelt abgedruckt; das wurde in der (Innsbrucker) Zeitschrift für kathol. Theologie 1886 nachgewiesen. Pastor zitiert die dortigen Aufsätze, die die Verleumdungen des P. Petre an der Hand der ersten Quellen als hinfällig erweisen; er fügt aber aus derselben Zeitschrift (1894) die Ansicht bei, „daß Duhr in seiner Rechtfertigung Petres zu weit gegangen und daß dieser nicht bloß von dem Vorwurf der Unklugheit und Unselbständigkeit, sondern auch von dem Verdacht unerlaubten Ehrgeizes nicht freizusprechen sei". Für diese schwere Beschuldigung hat aber die Zeitschrift an der angeführten Stelle nicht den nötigen Beweis erbracht, während das Gegenteil früher bewiesen wurde. Spätere Studien in Rom, Simancas und in Archiven des Ordens haben die 1886 angeführten Beweise nur noch verstärkt. Besondere Beachtung verdienen die vertraulichen Briefe der Ordensobern, die nicht für die Veröffentlichung bestimmt waren. So drückt der General P. Noyelle am 21. Sept. 1686 in einem Briefe an den englischen Provinzial Keynes seine Freude darüber aus, daß P. Petre an dem Plane des Königs (der Beförderung des P. Petre) ganz schuldlos sei. Wiederholt erklärte der General am 12. Oktober 1686, daß der Provinzial ihn durch das glänzende Zeugnis für die Unschuld des P. Petre vollständig zufriedengestellt habe. Nach dem Tode des P. Noyelle (12. Dez. 1686) schrieb der Generalvikar der Gesellschaft P. de Marinos unter dem 11. Januar 1687 an P. John Warner in St-Omer, daß des P. Petre ausgezeichnete Mäßigung bei der großen Gunst, in welcher er beim König stehe, seine Tugend beweise und deshalb auch den Neid leichter ertragen lasse. Auch der neue General, der strenge P. Gonzalez, stellte P. Petre wiederholt das beste Zeugnis aus. In einem neu aufgefundenen Brief vom 3. April 1688 schreibt er dem englischen Provinzial, es habe ihn gefreut, daß sein Brief den Provinzial und den P. Petre getröstet habe; er freue sich, daß P. Petre jede Beförderung zu Ehrenstellen verabscheue und der Ruf des P. Petre und der Gesellschaft bei allen billigen Beurteilern gegen den Verdacht des Ehrgeizes gesichert sei. Schon vorher, 7. Febr. 1688, hatte Gonzalez dem König gedankt, daß durch die Verteidigung des Königs selbst die Neider nicht mehr an der Unschuld des P. Petre zweifeln könnten. Dem P. Petre selbst, der nach dem Sturze des Königs einen Bericht an den General gesandt, dankte Gonzalez am 10. Mai 1689 für die gegebene Aufklärung und lobte sein Verhalten.

Das früher gewonnene Resultat bleibt verstärkt bestehen. Wiederholt und energisch protestiert Jakob II. gegen die Beschuldigung, daß P. Petre Mitra oder Kardinalshut erstrebt. Der englische Provinzial rechtfertigt seinen Untergebenen. Zwei Generale und der Generalvikar der Gesellschaft erklären sich ebenso wie der unbeugsame Innozenz XI. überzeugt von seiner Unschuld. Die ersten, zuverlässigsten Quellen besagen, daß Petre wiederholt und inständig um Entlassung vom Hofe gebeten, daß er jede Interzession für seine Erhöhung nicht zweimal, sondern immer und immer wieder trotz des Drängens des Florentiner Gesandten beharrlich zurückgewiesen. Was die unklugen

Maßregeln des überaus eigensinnigen Königs betrifft, so steht bei mehreren die Gegenwirkung des P. Petre fest, bei andern sind für die Mitwirkung keine Beweise erbracht. Er war durchaus nicht allvermögend beim König, wie man so oft behauptet hat. Bei seiner Thronbesteigung hatte Jakob II. seine Mätresse entlassen, später kehrte sie an den Hof zurück und wurde sogar zur Gräfin erhoben. Wie selbst Macaulay, ein Gegner Petres, zugibt, warf sich Petre vor dem König auf die Kniee, um die Verbannung der Lady Dorchester zu erwirken. Eine der unklugsten und verhängnisvollsten Maßregeln des Königs war die gerichtliche Verfolgung der hochkirchlichen Bischöfe, die sich geweigert hatten, die Erklärung der allgemeinen Gewissensfreiheit in den Kirchen verkündigen zu lassen. Nun ist aber bezeugt, daß Petre gegen diese Maßregel war; der Haftbefehl ist von allen Mitgliedern des Privy Council mit der alleinigen Ausnahme des P. Petre unterzeichnet. Der König selbst hat nach seinem Sturz zugestanden: wenn er den Ratschlägen des Paters gefolgt wäre, so stände seine Sache nicht so schlecht.

Neben dieser kleinen Ausstellung sei einer mehr allgemeinen gedacht, die man auch bei früheren Bänden erhoben hat: die unverhältmäßig große, sehr ins Breite gehende Darstellung der französischen im Vergleich z. B. zur spanischen Kirchengeschichte. Die Darstellung des Jansenismus nimmt in diesem Bande einige hundert Seiten ein, gewiß etwas viel, wenn man auch für das Gebotene dankbar sein wird. Zur Entschuldigung darf angeführt werden die größere Wichtigkeit des Gegenstandes und das reichere Quellenmaterial und dessen Bearbeitungen.

In jedem Fall verdienen die Herausgeber für ihre entsagungsreiche und bei der schwer lesbaren Handschrift des Verfassers öfters mühevolle Arbeit unsern wärmsten Dank. Dieser Dank gebührt auch dem Verlag, der es sich zur Ehre und Freude rechnet, die fehlenden Bände in kurzer Aufeinanderfolge erscheinen zu lassen, und der den vorliegenden Band mit einer wahrhaft vornehmen und soliden Gewandung versehen hat.

Bernhard Duhr S. J.

Das Papsttum, von seiner Einsetzung bis zur Wiederherstellung seiner Souveränität. Illustrierte Geschichte des christlichen Zeitalters von Gert Buchheit. 15 Lieferungen. 4° (zusammen 480 S. Text, 30 meist farbige Tafeln u. 500 Abbildungen.) Nürnberg 1930, Sebaldus-Verlag. Jede Lieferung *M* 2.30

Einer der großen Eindrücke aus Pastors Geschichte der Päpste ist die Einsicht, wie innig die Geschichte der Kirche mit der Geschichte der Päpste verbunden ist. So sehr, daß die katholische Kirche als Papstkirche in ihrem Wesen ausgesprochen ist. Von da aus will Buchheit einen Abriß der christlichen Zeitgeschichte geben. Wenn der Abriß als „illustrierte Geschichte" bezeichnet wird, so ist das nicht unwesentlich. Die Bilder sollen ein Stück Leben aus allen Jahrhunderten darstellen, sie sind ja zum Teil Realitäten und zum Teil der Versuch, Ideen zu verkörpern. Erst das vollendete Werk wird zeigen, ob ein gewisses Ganzes erreicht worden ist, wobei freilich die Schwierigkeit, Bilder zu beschaffen und zugleich den Preis des Buches in annehmbaren Grenzen zu halten, nicht aus dem Urteil gelassen werden darf. Einzelnes sähe man gern größer, anderes ist schwach mit dem Stoff verknüpft.

Das Lieferungswerk schließt an Kuhns „Roma" an. Möge ihm die tiefe Wirkung beschieden sein, die dieses Buch, selber jugendlich, im christlich-jugendlichen Gemüt erreicht hat. Buchheit nimmt den Stoff freilich enger und will ihn in seiner innern Kraft mehr entfalten. Auch der sprachlichen Darstellung ist Sorgfalt gewidmet. Buchheit schreibt ein Deutsch mit wenigen Fremdwörtern. Breite Schilderungen, zeitlich und sachlich einfühlend, wechseln mit mehr fließender Führung der Geschehnisse. — Der Text kann bei dem gewaltigen Stoff eigentlich ebenfalls nur Bilder geben, Charakterstücke. Sie sind gut ausgewählt und gepaßt, wenn auch der leitende Gedanke des Papsttums als Kraft und Geschehen zuweilen etwas zur Seite liegen bleibt. Belobigt sei, daß die Legende — auch eine Art künstlerisches Bild — da und dort zum Worte kommt.

Ein paar Versehen im Bildteil stören den aufmerksamen Leser. S. 4 darf die Cäcilia Metella nicht zu einer christlichen Heiligen gemacht werden, S. 80 der stigmatisierte Franziskaner nicht zu einem Augustinus, S. 41 eine Ansicht von Jerusalem mit der Grabeskirche nicht in die Zeit Christi verlegt werden.

S. Nachbaur S. J.

Missionskunde

Unter dem Sternkreuz. Verschritte in Südbrasilien. Von P. Antonius Peters S. C. J. 8° (108 S.) M.-Gladbach 1929, Kath. Missionsverlag. Geb. *M* 4.20

Das Büchlein enthält zehn Schilderungen von Priestererlebnissen in den missionsartigen

Gebieten von Südbrasilien, wo auch nicht wenige deutsche Kolonistenfamilien wohnen. Die Erzählungen beziehen sich auf eine ausgedehnte Pfarrei im Staate Santa Catharina, in dessen Seelsorge, ähnlich wie in dem südlicheren Staate Rio Grande do Sul deutsche Priester tätig sind. Der Verfasser schildert packende Erlebnisse mit alteingesessenen Portugiesen, Mischlingen, Negern und Indianern. Köstlicher Humor würzt die Darstellung, und dreizehn Bilder erhöhen die Anschaulichkeit. Vielleicht wäre es gut gewesen, die einzelnen Orte durch Nennung der Namen genauer zu kennzeichnen. L. Koch S.J.

Dreißig Jahre in der afrikanischen Wildnis. Bruder Franz de Sadeleer S.J. Ein Pionierleben im Dienste der katholischen Missionen. Von Hub. Kroppenberg S.J. Aus dem Flämischen des P. Edm. Verwimp S. J. (252 S.) 1929, Verlag der Saarbrücker Druckerei und Verlag A.-G. Geb. *M* 4.—

Das Buch erzählt den Lebenslauf eines einfachen, flämischen Laienbruders aus der Gesellschaft Jesu, der dreißig Jahre in den afrikanischen Missionen der Jesuiten zubrachte. 1879 war er unter den elf Glaubensboten, die auf besondern Wunsch Leos XIII. die Sambesimission gründeten. Von Port Elizabeth in der Kapkolonie fuhren sie monatelang im afrikanischen Ochsenwagen nach Norden, bis sie nach unsäglichen Strapazen das neue Missionsgebiet erreichten. Unterwegs waren allerlei Zusammenstöße mit wilden Tieren und noch wilderen Menschen, sowie viele Krankheiten ihr im Dienste der unsterblichen Seelen freudig getragenes Los. Von diesen ersten elf Missionaren sind nur wenige mit dem Leben davongekommen, unter ihnen der mit einer eisernen Gesundheit begabte Bruder De Sadeleer. Später mußte die Mission aufgelöst werden. Die großen Verluste an Menschenleben entsprachen zu wenig den ganz geringen Aussichten auf Bekehrung der Schwarzen. Bruder De Sadeleer blieb noch einige Jahre in der Kapkolonie und kehrte dann nach Belgien zurück. Es sollte nicht für lange sein. 1893 sandten die belgischen Jesuiten, wieder auf besondern Befehl des Papstes, ihre ersten Glaubensboten nach dem belgischen Kongofreistaat. Sie gründeten dort die heute überaus blühende Kwangomission. Unter den Arbeitern der ersten Stunde war wiederum Bruder De Sadeleer. Auch hier war er an der Gründung verschiedener Stationen führend beteiligt.

Das Büchlein wird trotz seiner einfachen Sprache ungewollt zu einem Heldenlied auf den, dessen Namen es trägt, und zu einem Loblied auf die stille, opferfreudige und doch so wichtige Arbeit der Laienbrüder in den katholischen Missionen.

Für Jugend- und Volksbibliotheken dürfte es sehr passend sein; auch als Tischlesung bei geschlossenen Exerzitien. Die Missionsorden und besonders ihre Laienbrüder dürfte es ebenfalls interessieren.

H. Kroppenberg S.J.

Volkswirtschaft

Allgemeine Volkswirtschaftslehre. Von Adolf Weber. 8° (XIX u. 526 S.) München u. Leipzig 1930, Duncker & Humblot. *M* 13.50

Wie zu erwarten war, hat das Lehrbuch, dessen erste Auflage an dieser Stelle (115 [1928], 472 ff.) eine eingehende Würdigung fand, einen starken Erfolg gehabt, so daß zwei reichlich bemessene Auflagen bereits vergriffen sind, und die dritte soeben erscheinen konnte. Einige kleine Änderungen hat Verfasser vorgenommen, um sich gegen das Mißverständnis zu schützen, als wolle er im Sinne eines platten Vulgärliberalismus die Maßgeblichkeit sittlicher Normen für die Volkswirtschaft ablehnen. Es bleibt aber bestehen, daß er der Volkswirtschaftswissenschaft als solcher Werturteile rundweg versagt. Selbst Ausführungen, die nicht unbedenklich an erkenntnistheoretischen Wertskeptizismus anklingen (wie S. 151, Kleindruck), sind unverändert stehen geblieben. Wir sind der Meinung, daß zwar Volkswirtschaftswissenschaft einerseits, Ethik bzw. Moral anderseits durchaus verschiedene Formalobjekte besitzen und darum voneinander klar unterschiedene Wissenschaften sind, nichtsdestoweniger aber sowohl der Ethiker bzw. Moralist volkswirtschaftliche Erkenntnisse in seiner Wissenschaft verarbeiten, als auch der Volkswirtschaftler sittliche Wertungen in den Bereich seiner Betrachtungen einbeziehen muß, dies um so mehr, als die sittlichen Normen nichts den Dingen Äußerliches und Wesensfremdes, vielmehr selber das innere Sachgesetz der verschiedenen Kulturgebiete sind. Im praktischen Ergebnis kommt — bezeichnenderweise — Verfasser meist zu Folgerungen, die mit den unsrigen fast oder ganz übereinstimmen.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Biologie

Vom Zellverband zum Individuum. Von Dr. O. Steche. 8° (160 S.) Berlin 1929, J. Springer. Geb. *M* 4.80

Der Titel des Buches läßt zunächst nicht erkennen, wovon der Verfasser reden will. Erst beim Lesen wird einem das klar und zugleich auch bewußt, daß die Überschrift nicht besonders glücklich gewählt ist. Prof. Steche bietet eine vergleichende Anatomie und Physiologie der Tiere, auch pflanzliche Organismen sind gelegentlich herbeigezogen, so ähnlich wie er das in seinem Lehrbuch „Grundriß der Zoologie" bereits getan hat. Er läßt die Natur als Erfinderin auftreten und will zeigen, wie nach den beiden Prinzipien: Differenzierung der einzelnen Lebensleistungen und gleichzeitige Zentralisierung, aus den Einzelligen zuerst die „Zellverbände", d. h. seiner Schilderung nach, unvollkommen zentralisierte Individuen, entstanden sind, und wie durch gesteigerte Zentralisierung die vollkommenen Individuen und zuletzt der Mensch herausgebildet wurden. Dem Menschen wird die ihm gebührende einzigartige Stellung als bewußte Persönlichkeit, als einziger „Ichbewußter" zuerkannt. Diese Methode hat ihr Gutes; sie macht die Schilderung sonst ziemlich trockener Sachen sehr anziehend und verständlich, betont auch die in der Natur der Dinge niedergelegte gewaltige Vernunftarbeit; aber sie könnte dazu verleiten, die schaffende Vernunft in den Dingen selbst zu suchen, was nicht in der Absicht des Verfassers zu liegen scheint. Die „Erfindung des Todes" hat die Natur sicher nicht gemacht. Hier lesen wir, wie man es gewohnt ist, daß „eine Amöbe nicht stirbt, wenn sie sich teilt, sondern restlos in die beiden Tochterzellen übergeht". Was ist denn noch der Tod, und zwar der natürliche, wenn die völlige Auflösung eines Individuums keiner ist? Die „Zellverbände", auf die der Titel hinweist, sind, wie der Verfasser selbst in der Darstellung andeutet, weiter nichts als unvollkommen zentralisierte oder vereinheitlichte Individuen, keineswegs Ansammlungen von vielen Individuen, wie man dem Wort nach vermuten könnte. Abgesehen von dieser Gefahr der Mißdeutung ist das Büchlein wegen seines sehr reichen und packenden Inhaltes zu empfehlen.

K. Frank S. J.

Romane

Die Rache der Gherardesca. Roman aus Sardiniens Heldenzeit von Ludwig Mathar. 8° (365 S.) Einsiedeln 1929, Benziger. Geb. *M* 6.—

Der ungemein fruchtbare Erzähler und Landschaftschilderer läßt die Kämpfe wieder aufleben, in denen Ende des 13. Jahrhunderts Sardinien mit Pisa um seine Selbständigkeit rang. Südliches Land und Meer, sardinisch-italienisch heißblütige Menschen, mittelalterliche Kultur bilden den farbensprühenden Rahmen, in dem sich die gewaltige Selbstzerstörung menschlicher Rache abspielt, die schließlich vor Gottes alleinigem Richtertum niedersinkt. Mit starker Benützung liturgischer Texte wird das Christentum mit dem Rachetrieb der gefallenen Natur kontrastiert. — Um der Leidenschaft dieser Menschen nahezukommen, bewegt sich die Darstellung in ständigen Gefühlsstürmen, man wird von dem unaufhörlichen Fortissimo fast betäubt. Manchem Leser ist wohl mehr epische Ruhe erwünscht, die es dem Gegenständlichen überläßt, das Gemüt in Wallung zu bringen; Liebhaber des lyrisch bewegten Schilderns und Erzählens werden entzückt sein.

S. Stang S. J.

Paulus. Ein Apostelroman von G. A. Müller. 8° (462 S.) Paderborn 1929, Schöningh. Geb. *M* 6.50

Der freien Phantasie entspringt das Schicksal Theklas, die von Paulus mit Gewalt vor dem Schicksal des Tempelmädchens bewahrt wird. Ihre anfänglich erotisch gefärbte Schwärmerei für Saulus-Paulus erhöht sich später zur hingebenden Verehrung der Schülerin des Apostels. Theklas Gestalt liefert den romanhaften Einschlag, der besonders zu Beginn hervortritt. Später geht die Erzählung in epische Ausmalung des biblischen Berichts über, den sie in gewählter Form vergegenwärtigt. Besonders der religiöse Synkretismus der paulinischen Umwelt ist mit Sachkenntnis und Bildkraft gezeichnet.

S. Stang S. J.

Der Sternenbaum. Ein Roman von Friedrich Schnack. 8° (213 S.) Hellerau 1930, Jakob Hegner. Geb. *M* 5.—

Das Buch atmet Lauterkeit und Poesie. Die Kindheit eines armen Waisenknaben ist zu einem Gedicht voll lyrischer Süßigkeit geworden. Die primitiven Verhältnisse des Waldarbeiterlebens, des Einödhofes, der Schneidemühle und Tischlerwerkstatt sind von der Dichterliebe durchaus nicht verklärt und doch mit einem heimlichen Pulsschlag erfüllt. Über allem erhebt sich der Sternenbaum, der Christbaum, der in den unendlichen Himmel emporwächst, auf dessen dunklen Ästen die Sterne brennen, die Sterne einer übermenschlichen Schönheit und gütigen Vorsehung. So darf auch Juppis

Kindheit in märchenhafter Weise zum glücklichen Ende kommen. S. Stang S. J.

Lukas Hain. Ein Arbeiterroman von Carl Tinhofer. 8° (558 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. Geb. *M* 7.—

Ein starkes Talent, jung und gärend, aber versprechend. Es ist offenbar viel aus der eigenen Entwicklung des Arbeiterdichters in dem Lebensgang des Lukas Hain, und soweit ist der Roman voller Leben und konkreter Gestaltungskraft. Aber im Überschwang, der sich auch in der affektvollen Sprache offenbart, sucht Tinhofer zuviel in seinen Roman zu fangen, so daß stellenweise anschauliche Kenntnis und Lebenserfahrung fehlt. Das Ziel ist hoch gesteckt: die ganze Lebensentfaltung des heutigen Proletariers durch alle Krisen zum christlichen Ideal. Lukas Hain geht durch religiöse Anfechtungen und erotische Wirrungen, wird Führer eines aktivistischen Arbeitersolidarismus, scheitert äußerlich an Wankelmut und Verrat seiner Gefolgschaft, findet aber gerade durch Mißerfolg und Leiden den Weg zu Gott zurück. Handlungsweise und Charakterwandlungen sind mitunter gewaltsam, das Problemhafte nicht völlig gemeistert, aber das Buch bietet doch so viel Fesselndes und dichterisch Starkes, vor allem manche Naturschilderungen und Kinderszenen sind so farbig und gemütvoll, daß man auf die weitere Entfaltung dieses kernkatholischen Erzählers gespannt sein muß. S. Stang S. J.

Sara Alelia. Roman von Hildur Dixelius. 8° (509 S.) München 1930, H. C. Beck. *M* 6.—; geb. *M* 8.50

Der Verlag Beck hat uns schon eine ganze Reihe wertvoller nordischer Romane vermittelt; in der feinfühligen Übersetzung des Werks der schwedischen Dichterin Dixelius schenkt er uns eine Perle der Menschenschilderung, deren Herzstück das Religiöse ist. Sara Alelia, die junge Pfarrerswitwe in dem schwedischen Lappland des beginnenden 19. Jahrhunderts, fesselt unentrinnbar den Leser an ihr Wesen und Schicksal, auch durch das Leben von Sohn und Enkel — beide Pfarrer in Lappland — waltet ihre starke Religiosität. Diese Religiosität ist natürlich protestantischer Art, nicht nur in den äußern, indifferenten Formen, sondern auch im Kern: die Bibel ist einzige Glaubensquelle, das subjektive Erlebnis der Erlösung und Begnadung wird zum Angelpunkt. Doch wird sich nirgends der Katholik gekränkt fühlen; das über manchen Szenen leuchtende katholische Reliquiarlaternchen ist Bild einer aller Bitterkeit gegen die Mutterkirche baren Gesinnung. Der religiös und historisch gebildete Katholik wird durch diese Saga vom religiösen Leiden und Ringen dreier Generationen eines protestantischen Pfarrergeschlechts ergriffen und erbaut werden. — Und jeden wird die Kraft des künstlerischen Gestaltens überwältigen. Keine einzige der 500 Seiten ist inspirationslose Technik, jede bringt Feinheiten der Seelenschilderung und Landschaftsdarstellung, und das in einer Sprache, die schlicht und reich zugleich ist. Wohl geht keine spannende Handlung durch das umfangreiche Werk, aber die Entwicklung Saras von alttestamentlicher Gesetzesherbheit zur weiten, befreiten Gottes- und Nächstenliebe, eine Entfaltung, die in Sohn und Enkel sich auswirkt, muß jedes religiöse Gemüt in Bann schlagen. Dazu kommt der Reiz des unbekannten Landes, Lappmarken mit seinen Birken, Nordlichtern und Mitternachtssonnen, die Überfülle an Personen der Umwelt, Schweden und Lappen, vom Pfarrer bis zum Knecht und zur Kindsmörderin, alle sind eigenartig in Charakter und Schicksal.

S. Stang S. J.

Die Scheidung. Ein Roman unserer Zeit von Walter von Molo. 8° (288 S.) Berlin 1920, Zsolnay. *M* 5.50

Einer der gefeiertsten deutschen Dichter schreibt einen „Roman unserer Zeit", d. h. er läßt den Geist der Gegenwart mit dem der Vorkriegszeit ringen. Der alten Zeit wird viel Übles nachgesagt: sie war seelenlos materialistisch, heuchlerisch und verlogen, bombastisch patriotisch und eitel betriebsam; auf erotisch-sexuellem Gebiet, das für den Romandichter praktisch das wichtigste ist, herrschte prüde, die Sittlichkeit verderbende Scheuklappen-Erziehung der Kinder, verdrängte unbefriedigte Sexualität der jungen Männer und Mädchen, moralische „Schweinerei" der Verheirateten unter dem Schein bürgerlicher Wohlanständigkeit. Verkörperung dieser schlechten alten Zeit ist Nora, die nach fünfundzwanzigjähriger Ehe die Scheidung durchsetzt, weil sie die Freiheit des Liebeslebens der neuen Zeit für sich fordert, in Wirklichkeit aber die alte Entartung unter der Maske des Neuen übersteigert. Ihr steht Fine gegenüber, die neue Zeit, die Zukunft. Diese neue Generation hat Seele, ist ehrlich, sachlich, nüchtern, sie dient in phrasenloser Arbeit und ungespieltem Heldentum dem Vaterland, sie ist erotisch-sexuell unbefangen, früher Verkehr erspart ihr Verdrängung und Zwangszustände. Zwischen Nora und Fine schwankt Thomas, der ge-

schiedene Gatte Noras, die Hauptperson. Er möchte das Gute, was die Vorkriegszeit ererbt, aber verkommen hatte lassen, wieder rastlos machen und mit dem Neuen, das ihm in Fine entgegentritt, verbinden. Was das gute Alte ist, wird nicht klar gesagt. Vielleicht liegt es in dem Bekenntnis zur Unauflöslichkeit der Ehe, in der Verwerfung der Kinderbeschränkung, in der geforderten Hingabe an Gott. Aber die Verbindung dieser guten alten Zeit mit der neuen wird zur freien Liebesvereinigung, und Gott verflüchtigt sich in das Irrationale, Seelische des Menschen. — Will der Roman mehr als eine dichterische Spiegelung des Tatsächlichen, will er Wegweisung unserer Zeit sein, so zeigt sich wieder einmal, wie idealer Humanismus, selbst ein vager Bibelglaube, für den Thomas eintritt, ohne das Felsenfundament einer gottgesetzten Autorität nie zu klaren, festen Grundsätzen führen kann. — Übrigens gehört die sprachliche Gestaltung mit ihrer Unnatur und ihrem Prunk mehr der schlechten alten Zeit an als der neuen.

S. Stang S. J.

Liebe am laufenden Band. Von Siegfried von Vegesack. 8° (228 S.) Berlin 1929, Universitas. *M* 3.20

Auch Vegesack, der elegante Erzähler und glänzende Schilderer, nimmt unsere Zeit mit ihrer neuen „Sexualethik" zum Vorwurf. Er führt die Kameradschafts- und Probeehe ad absurdum durch ein groteskes Experiment, das überdies mit der Idee des radikalen Kollektivismus spielt. — Maler Borstel flieht vor einer Neigung, die ihn zur Ehe drängt, ins Hochgebirge und gerät zufällig in eine abenteuerliche Lebensreform-Anstalt, deren Kurgeheimnis die Gemeinschaftsehe ist. Sie soll natürlich die verlogene Gesellschaftsmoral erneuern und die Beziehung der Geschlechter gesund machen. Diese Gesundung besteht darin, daß der physiologische Trieb wie Hunger und Durst behandelt und von allem Pathetischen, aller gefühlsgeladenen Erotik befreit wird. Dieser Trieb kennt nicht Einehe und Treue, darum die Gemeinschaftsehe, „die Liebe am laufenden Band"; die Erziehung der Kinder übernimmt das Gemeinschafts-Kinderheim. Rein psychologisch entwickelt Vegesack die Beziehungen zwischen Borstel, Frau Vanda und dem Mädchen Eva, daß alle drei schließlich die Einehe als einzige Befriedigung ihrer tiefsten Sehnsucht empfinden. Die Liebe zwischen Mann und Weib, aus der sich nun einmal das Seelische, Erotische nicht ausmerzen läßt, das alles will oder nichts, dazu die Verbundenheit der Mutter mit dem Kind, das sie nicht der Kollektivaufzucht ausliefern kann, sind die Beweggründe. Auch Ahnung von einer Verpflichtung aus dem Jenseitigen, Religiösen wirkt bei Borstel mit, der, von einer Lawine verschüttet, vom Tode angehaucht wird. Freilich, beim Besuch einer häßlichen, verfallenden Bergkapelle wird festgestellt, zur Kirche führe kein Weg zurück. Und damit sind die schönen Erkenntnisse und Entschließungen auf den Flugsand menschlichen Denkens und Fühlens gestellt.

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.

Augustinus – was er uns heute zu geben hat

Fünfzehnhundert Jahre sind es her, seit der große Denker und Beter, der Kirchenlehrer und Bischof in der Stadt Hippo Regius am Meere seine Augen schloß, während draußen die Vandalen die Stadt umlagerten und in ihrem schicksalshaften Kommen der alten Welt — der Welt auch Augustins — das Ende ansagten, sie und die andern Germanenstämme der Völkerwanderung.

Fünfzehnhundert Jahre — das ist eine lange Zeit. Kann, wer damals lebte, heute geistig noch lebendig sein? Wir meinen damit nicht, ob es nicht genug Anlaß und Stoff zu irgend einer Jubelfeier gäbe; denn es wäre zu wenig, festzustellen, daß Augustins Geistesarbeit in unser Geistesleben eingegangen ist und wir recht daran tun, in dankbarer kulturgeschichtlicher Besinnung dessen zu gedenken. Die Frage ist vielmehr, ob uns heute noch unmittelbar berührt, was Augustin erlebt, ob es uns etwas zu sagen und zu geben hat für das heutige Nun, in dem wir stehen und dem wir mit unserem Leben zu antworten haben.

Gestehen wir es uns nur ein: die meisten Geistesgrößen aus damaliger Zeit, auch die meisten Kirchenväter, sind uns in diesem Lebenssinn sehr fremd geworden. Das Wissen darum bleibt zumeist antiquarisches Wissen. Steht es so auch mit Augustin? — Ernst Tröltsch hat vor Jahren ein Buch geschrieben: „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter", in dem er zu zeigen versucht, daß unser Kirchenlehrer ganz der alten Welt angehört. Dann wäre es allerdings überflüssig, außerhalb des Gelehrtenkreises viel Aufhebens von der vergangenen Größe zu machen. Die Ablehnung, die Tröltschs These erfuhr, kam aus der lebhaften Überzeugung, daß Augustin anders als so viele andere Führer von ehedem noch heute lebt und ein Führer zu sein vermag. Das ist auch der Grundklang in dem Feiern dieses Erinnerungsjahres.

Worin aber mag seine Bedeutung für heute zumeist gelegen sein? Welcher Zug seines wunderbar reichen Wesens greift am tiefsten in unser geistiges Leben? — Man wird antworten: der ganze Augustinus ist es, der unvergleichliche Zauber seiner Persönlichkeit, aus der alle Seiten seines geistigen Schaffens und seines menschlichen Mühens entsprangen und in der sie zu einer so eindrucksvollen Einheit verbunden blieben. Da ist in der Tat das Geheimnis des großen Mannes berührt, wie es uns noch heute in Bann schlägt. Wir dürfen aber weiter fragen, ob in diesem quellenden Reichtum seines Wesens nicht eine besondere Kraft und Richtung vorherrscht, die alles andere trägt. Bei dieser Frage steht allsogleich Augustin der Mann der Frömmigkeit vor uns, und wir glauben auch, daß dieser Augustin am nachhaltigsten zu den folgenden Jahrhunderten gesprochen hat und noch heute spricht.

Augustinus war Philosoph und Theolog, Deuter der heiligen Schriften und Denker der Menschengeschichte, er war Prediger und Seelenführer, praktischer Verwalter einer Diözese mit allen verworrenen Anliegen eines Bischofs damaliger Reichskirche und Lehrer des geistlichen Lebens bis in seine fernsten Höhen. Aber das alles war er als der große und innige Fromme, dem es doch letztlich um das Eine ging: „Gott und die Seele möchte ich erkennen; nichts weiter? — Nein, nichts weiter!" Frömmigkeit ist ihm wegweisendes Ziel

und zielsuchender Antrieb. Sie ist ihm seines Lebens Mitte und Krönung. Und dieses Leben in seiner unwiederholbaren Einmaligkeit und Einzigkeit hat es verstanden, sich in niemals alternder Allgemeingültigkeit auszusprechen. Was Augustinus — zumal in den ersten Jahren seiner Bekehrung — als Philosoph ringend durchdachte über Grundlage und Weg und Ausgang menschlicher Erkenntnis, über Begriff und Begründung des Guten, Wahren, Schönen, ist vielfach zeitbedingt; seine Theologie, vorab die Theologie der Dreifaltigkeit, der Gnade, der Kirche als des Leibes Christi, wirkt anregend bis auf den heutigen Tag; aber die Forderung einer restlosen Übernahme, wie sie für die Gnadenlehre noch im 17. Jahrhundert die Jansenisten leidenschaftlich als verbindlich katholisch anstrebten, ist von der katholischen Kirche in dieser Schroffheit sehr ehrerbietig, aber auch sehr bestimmt abgelehnt worden; sie erwies sich katholischer, indem sie sich das Recht wahrte, auf Augustin fußend doch über ihn hinauszuschreiten. Augustin der Exeget hat Wege gewiesen, aber noch mehr Wege aufgelassen. Seine Geschichtsphilosophie des „Gottesstaates" hat das Weltbild des Mittelalters geformt und getragen und ist heute nicht vergessen, aber sie ist uns heute mehr Rahmen als deutender Inhalt. Einzig Augustinus der Gottsucher und Gottkünder aus den Tiefen der Seele und dem Reichtum des Lebens ist noch jung wie einst. Da hat er Urlaute des Menschenwesens gefunden. Seine Frömmigkeit ist noch lebendig, weil sie so einzigartig eine Frömmigkeit des Lebens war. Der ganze Lebensstrom eines Menschenherzens ergießt sich aus unerhörten Tiefen in die Frömmigkeit und kehrt verklärt und verklärend ins Leben zurück.

Freilich ist das auch nur eine unter den vielen möglichen Weisen, den Reichtum augustinischer Frömmigkeit zu betrachten. Doch soll sie uns hier allein beschäftigen. Und hier wiederum werden wir uns vorab mit dem einen Buch befassen, den „Bekenntnissen".

Alle seine Werke sind geboren aus dem lebendigen Suchen nach Gott, sind durchglüht von der Lebensnähe zu Ihm. Eines aber ragt unter ihnen hervor und enthüllt uns den geheimen Antrieb zu ihnen allen und das Geheimnis der Seele ihres Verfassers: das unsterbliche Buch seiner Konfessionen. Dieses Lebensbuch ist unzählige Male gepriesen worden als die erste und bis heute unvergleichliche Selbstbiographie. Man hat vor allem den Weg des Gottsuchers aus ihm abgelesen. Uns soll es die Offenbarung der reifen Frömmigkeit Augustins sein, und von da aus der Reichtümer menschlicher und christlicher Frömmigkeit überhaupt. Beides freilich nur in einigen Umrissen gezeichnet.

Ein Lebensbuch nennt man die „Bekenntnisse". Augustin hat es auf der Höhe seines Lebens geschrieben: er ist seit sechs Jahren Bischof von Hippo Regius am Meere, die Irrfahrten seines Suchens sind vorüber, die Stürme haben sich gelegt, sein Leben hat Ankergrund gefunden, tief und sicher in Gott. Hat er nun etwa sein Leben „erzählt", sachlich oder gefühlsbeschwingt, aber immerhin so, wie eben Menschen ihr menschliches Geschehen auf dieser geschichtlichen Ebene erzählen? — Sobald man durch die erhabene Eingangspforte der „Bekenntnisse" eingetreten ist, umfängt uns eine andere Welt: hier wird gebetet. Das ganze Leben wird zum Gebet. Da steht ein Mensch vor seinem Gott; er trägt sein Leben vor ihn hin, so offen, wie nie ein Mensch sein Innerstes durchschaut hat. Und dieses Stehen und dieses Tragen ist seine

Frömmigkeit. Das ist das Eigenartige und Ergreifende an ihr; es ist auch das Neue und nun nicht mehr Veraltende für alle Frömmigkeit. Nicht also die erschütternden Schicksale eines Irrfahrers fesseln uns hier, nicht die oft erschreckenden Tiefblicke in die Abgründe einer Seele, die aus Schuld und Wahn zu lauterem Licht emporringt, nicht die magische Schöpfergewalt der Sprache, das in den Herzensgründen Erschaute in menschliche Worte zu bannen, sondern einzig die Tatsache: hier wird das Geheimnis von Menschenschicksal in seinem Innersten erfaßt und vor Gottes Angesicht gestellt, und wird so zum Beten, und darin empfängt die Frömmigkeit ihren wundersamsten menschlichen Klang: der Mensch nicht mehr vor Gott irgendwie, sondern vor ihm, der ist: „Du Gott meines Lebens".

„Groß bist Du, Herr", so beginnt dieses Lebensgebet, „groß bist Du und überaus lobenswert; groß ist Deine Kraft, und Deiner Weisheit ist keine Zahl. Und loben will Dich ein Mensch, irgend ein Teilchen Deiner Schöpfung; und ein Mensch, der seine Sterblichkeit mit sich herumträgt, mit sich herumträgt das Zeugnis seiner Sünde, und das Zeugnis, daß Du den Hochmütigen widerstehst; und dennoch loben will Dich ein Mensch, irgend ein Teilchen Deiner Schöpfung" (Conf. 1, 1). Und am Schlusse des Lebens-Lobgebetes klingt es aus: „Möge ich Dich erkennen, mein Erzeuger, möge ich Dich erkennen, wie ich auch erkannt bin. Kraft meiner Seele, tritt in sie ein und bereite sie Dir, daß Du sie habest und besitzest ohne Makel und Runzel. Das ist meine Hoffnung; darum rede ich, und in dieser Hoffnung freue ich mich, wenn ich mich heilsam freuen will. Und nun, Herr, vor dessen Augen der Abgrund des menschlichen Gewissens bloßliegt, was könnte in mir verborgen sein, auch wenn ich es Dir nicht bekennen wollte? Dich würde ich doch nur vor mir verbergen, nicht mich vor Dir. Nun aber, da mein Seufzen Zeuge ist, daß ich mir selbst mißfalle, leuchtest Du auf und bist mein Gefallen, wirst geliebt und ersehnt, auf daß ich über mich erröte und mich verwerfe, aber Dich erwähle und nicht in Dir noch in mir mein Gefallen habe, wenn nicht wegen Deiner" (Conf. 10, 1—2).

Und zwischen diesem Eingang und diesem Ausklang liegt das Leben so ganz einzig im Gebet ausgebreitet. Daß „Gott aufleuchte", das ist der Sinn dieses Gebetes, aufleuchte aus einem ganzen Leben.

Ist damit nicht etwas Tiefmenschliches ausgesprochen?

Es liegt über dem religiösen Sehnen der Menschheit oft wie eine Trauer, daß es uns nicht gelingen mag, Gott unmittelbar zu schauen, seine unendliche Fülle und Glut mit einem einzigen Lebensakt zu umgreifen, mit einem Blick und einer Hingabe. Sollen wir diesen unsern Pilgerstand, dieses unser „Fernsein von Gott" eine Not nennen? Sie wäre jedenfalls in unserem eigensten Menschenwesen angelegt. Dafür aber haben wir in eben dieser Not einen Zugang zu einem wundervollen Reichtum; in ihm darf sich unser Menschsein krönen und zu seinem zartesten Glück und Zauber erblühen. Ist uns der Anteil der Engel nicht gegeben, so ist uns der Anteil des Menschen bestimmt: eben, daß unser Gott uns aufleuchten darf aus dem eigenen Leben. — Sicherlich kann Gott, soweit es uns überhaupt beschieden ist, in der Seele aufstrahlen wie sieghaftes Morgenlicht, daß der Mensch nur dankselig darin zu stehen hat; aber die gewöhnliche, die echt menschliche Gottesführung ist das nicht. Die will, daß erst aus dem Lebensgang uns Gottes Antlitz aufgeht. Ja man darf sagen, daß ein ganz tiefes und reifes Wissen von Gott uns erst so zuteil wird. Es soll das Gottesbild in uns mit unserem Herzblut gebildet werden;

es sollen alle Stunden daran weben, die dunklen und die frohen, unsere Nächte und unsere Morgenröten, unser rüstiges Schreiten und unser banges Zagen, das Stehen vor offenen Himmeln und vor schaudernden Abgründen: ein ganzes Menschenleben. Wer so seinen Gott aus seinem Leben zu sehen beginnt, wem sich so das Leben zur Frömmigkeit erschließt, der mag zu reifer Frömmigkeit gelangen. — Man hat in unserer Zeit so viel vom Erleben in der Frömmigkeit gesprochen; hier haben wir das Echte, das man damit meinte; das eigene Leben wird durchsichtig zu Gott; es enthüllt uns sein letztes Geheimnis: Begegnung mit unserem Gott auf unserem Lebensweg. Da wird denn das Leben in dieser Schau zu einem heiligen Ort: „hier wohnte Gott, und ich wußte es nicht"; zu einem Danklied der Anbetung, wie es kein Engel singen kann. Seine innerste, nur uns zugehörige Einmaligkeit wird zum besondern Klang unseres Betens: „Du Gott *meines* Lebens".

Das hat Augustin erfahren und gekündet wie niemand außer ihm. Damit steht er so groß in der Geschichte der Frömmigkeit, des menschlichen Geisteslebens überhaupt; darum bleibt er immer neu und immer der Unsrige. Wenn ein Kardinal Newman mit seinem Beten uns so unmittelbar ans Herz greift, wenn man ihn den größten Beter des letzten Jahrhunderts genannt hat: sein Bestes ist Geist von Augustins Geist, ein ehrfürchtiges, tief menschliches Aufblicken aus dem eigenen Leben zu Gott, mit einem Blick, in dessen Tiefen ein ganzes Leben ruht[1].

Daß man aber nicht meine, Augustin bleibe mit seiner Frömmigkeit im Nur-Lebensmäßigen stecken! Das wäre doch nur eine Verarmung des Lebens selbst. Er knüpft sie mit unendlichem Lebensdrang an das letzte Sein. Und dieser metaphysische Drang, dieses Stehen-müssen in letzten Seinsgründen, wird nun selbst wieder zu einem hinreißenden Strom lebendiger Frömmigkeit. Und auch das ist etwas bleibend Großes und Starkes.

Wir sprechen von dem, was man den neuplatonischen Zug in Augustins Frömmigkeit genannt hat. Daß Augustin von der religiösen Philosophie des Neuplatonismus stärkste Anregung empfing, unterliegt keinem Zweifel. Wenn er es nicht selbst bezeugte, seine Schriften verkünden es überall. Man hat aus dieser Tatsache auf Zeitgebundenheit seiner Geistesarbeit überhaupt und seiner religiösen Welt- und Lebensschau insbesondere erkennen wollen. Es ist aber doch sehr ernstlich zu fragen, ob diese Philosophie für den christlichen Denker nicht vielmehr nur Anregung war und ihn zu seinem eigensten Gleichklingenden erweckte. Jedenfalls sollte man anerkennen, daß im Neuplatonismus ewige Menschheitsgedanken und Gedanken aller Frömmigkeit nach Ausdruck rangen. Und sie gerade hat Augustin mit neuer Deutungskraft ergriffen. — Sicher, es ist der Stufengang der gottsuchenden Seele über alle ansteigenden Spuren des Wahren, Guten und Schönen in der Schöpfung bis zu der ewigen Wahrheit, Schönheit und Seinsfülle nicht ohne weiteres schon der christliche Weg zu Gott; aber er strebt zu dem einen, unaufgebbaren Höhenziel, unsere Frömmigkeit an letzte wesenhafte Wirklichkeit zu binden. Nur so erreicht sie ihren geistigen Grund und erhält ihre beherrschende Weite im Reiche des Geistes, nur so kann sie auch im Namen des Seins selbst gebieten.

---

[1] Siehe vom Verfasser: „Zwei Arten zu beten", in *dieser* Zeitschrift 100 (1920) 77 ff.

Das ist denn auch der Hauch, der so geistesmächtig durch Augustins Beten geht und seine Frömmigkeit prägt. Aber der christliche Beter hat die Gefahr vermieden, der die Neuplatoniker erlagen, wenn sie den Gottesgedanken in einem leblosen Begriff des Seins erstarren oder in ein leeres Alleins zergehen ließen; bei ihm mündet der Unendlichkeitsdrang in den unendlichen persönlichen Lebens- und Liebesstrom, er geht ein in das persönliche Du unseres Gottes. Augustin ist der Metaphysiker der Gottesliebe: die Sehnsucht der Liebe will Unendlichkeit, und die Unendlichkeit des liebenden Gottes dehnt die kleine Menschenliebe über alle Grenzen und Ufer.

„O Wahrheit, wie innigst seufzte auch damals das Mark meiner Seele nach Dir" (Conf. 3, 6), so spricht er von den Tagen seiner manichäischen Irrungen. Und da ihm in einer Stunde tiefster Sammlung aufgeht, wonach er so lange geseufzt, und er „das unmitteilbare Licht" in der geheimnisvollen Stille des Seelengrundes erschaut, ruft er aus: „Wer die Wahrheit kennt, kennt es (dieses Licht), und wer es kennt, kennt die Ewigkeit." — Könnte nicht etwa auch ein Plotin noch so reden? Aber Augustin fährt fort: „Die Liebe kennt sie. O ewige Wahrheit und wahre Liebe und liebenswerte Ewigkeit. Du bist mein Gott. Nach Dir seufze ich bei Tag und bei Nacht" (Conf. 7, 10).

Und diese ewige Wahrheit und ewige Liebe ist zugleich ewige Schönheit. Sie hat das schönheitsdürstende Herz Augustins verwundet. Aber auch hier ist das bloß staunende Schauen des Neuplatonikers in lebenstiefe Frömmigkeit hinein gelöst:

„Spät habe ich Dich geliebt, Schönheit, so alt und so neu, spät habe ich Dich geliebt Und siehe, Du warst drinnen, ich aber war draußen; und in all das Schöne, daß Du gemacht, stürzte ich mich in meiner Unschöne. Du warst bei mir, und ich war nicht bei Dir . . ." (Conf. 10, 27).

Da betet jene Innerlichkeit, der das unaussprechliche Geheimnis: Mensch vor seinem Gott, zum betenden Ereignis wird, jene Innerlichkeit, der das unsterbliche Wort entstieg: „Du hast uns zu Dir hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir" (Conf. 1, 1). Religion als Wesensausdruck des Geschöpfes! Der Mensch ein einziges drängendes Heimmüssen; nicht nur, weil es so der Drang ist, sondern weil Gott uns so gemacht, so hat machen müssen: „Fecisti nos ad te." Und dieses Drängen in lauterer Treue erfaßt und getätigt: das ist Augustins Frömmigkeit, ist große Frömmigkeit immerdar. Unendlichkeit und Innerlichkeit zu einem wundervollen Leben sich einend.

Aber freilich, diese Wesenserfüllung des Geschöpfes, wovon die Begegnung mit dem Schöpfer in der lebendigen Innerlichkeit hienieden nur eine Vorahnung ist, geschieht so, wie es dem Geschöpf vor dem lebendigen Gott einzig ziemt. Es kann doch schließlich nur die Augen erschauernd niederschlagen, um hinzusinken in die erbarmenden Tiefen: Gott unser Heil.

„Wer wird mir geben, in Dir zu ruhen? Wer wird mir geben, daß Du in mein Herz kommest und es berauschest, daß ich vergesse all mein Böses und als mein einziges Gut Dich umfange? Was bist Du mir? Erbarme Dich, daß ich sprechen darf. Was bin ich Dir, daß Du von mir geliebt sein willst und mir zürnst, wenn ich es nicht tue, und droheste mit unendlichem Elend? Und ist es ein kleines Leid, allein schon, wenn ich Dich nicht liebe? Ach, sage es mir um Deiner Erbarmungen willen, mein Herr und mein Gott, was Du mir bist. ‚Sag es meiner Seele: Dein Heil bin ich' (Ps. 35, 3). Hinter diesem Worte will ich einhereilen und Dich ergreifen. Verbirg Dein Antlitz

nicht vor mir. Möge ich sterben, um dem Sterben zu entgehen, auf daß ich es schauen darf ...“ (Conf. 1, 5).

Selbstverständlich ist uns dieses Erbarmen Gottes nur in Christus erschlossen. Nur auf ihn vertrauend, birgt sich Augustin in Gott, seinem Heil. Soviel er den Platonikern verdankte, so hoch er sie auch noch später schätzte, er hat doch den grundlegenden Unterschied zwischen platonischer Geisteshaltung vor dem Göttlichen und christlicher Frömmigkeit sehen gelernt.

Dort „fehlen die Züge der Frömmigkeit, die Tränen des Bekenntnisses, die Opfer, welche Gott gefallen, der geängstete Geist, das zerschlagene und demütige Herz, des Volkes Heil, die Braut, die Stadt Gottes, das Unterpfand des Heiligen Geistes. Kein Platoniker singt: ‚Meine Seele ist stille dem Herrn, der mir hilft. Denn er ist mein Hort, meine Hilfe, mein Schutz, daß ich nicht falle.‘ Kein Platoniker hört auf die Stimme: ‚Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid.‘ Sie verschmähen es, von ihm zu lernen, daß er demütig und sanftmütig von Herzen ist. Das hat er den Klugen und Weisen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart“ (Conf. 7, 21). „Man kann (bei den Platonikern) lesen, daß das Wort aus Gott geboren und Gott gleich wurde; aber daß es Fleisch wurde und den Tod am Kreuze starb, davon ist bei ihnen nichts zu finden. Sie verkünden, daß das Wort vor Beginn der Zeiten bei Gott weilte, und daß man von seiner Fülle Gnade um Gnade nehmen konnte; aber daß es in der Zeit für uns Gottlose gestorben ist, darüber schweigen sie“ (Conf. 7, 9).

So ist doch Christus der innerste Klang seiner Frömmigkeit, wie er ja selbst in den Tagen des schlimmsten Irrens die geheime Sehnsucht seines Herzens gewesen war. Auch wenn sein Geist sich nun bis zu den Höhen der Gottheit aufschwingt, ist er doch getragen von der Gnadenkraft des Erlösers, und in den erhabensten Hymnen auf Gottes Größe und Schönheit vernimmt man hörbar den süßen Namen Jesu. Auch hier ist Augustinus der Beter einer lebensvollen Frömmigkeit: die Gottesnähe in der Frohbotschaft und die Gottesferne in seiner unnahbaren Majestät gehen ein in das demütig-selige Lieben dieser großen Seele.

Mit all dem finden wir eine Grundfrage der Frömmigkeit in der herzensreichen Lebensfrömmigkeit Augustins eindrucksvoll gelöst: die Frage, wie sich reine Liebe Gottes um seiner selbst willen und Liebe Gottes, der unsere Seligkeit sein will, vereinen. Diese Frage hat oftmals die grübelnde Frömmigkeit gequält. Sie wurde im 17. und 18. Jahrhundert zu einem Kampfruf, als ein Bossuet und Fénelon sich wegen der „reinen Liebe“ feindlich gegenüberstanden und Frankreichs höhere Gesellschaft sich darüber in zwei Lager spaltete. Und auch heute ist die Frage nicht ganz verstummt. Zwar hat eine besonnene Theologie der Gottesliebe, wie sie ein Bonaventura und ein Thomas schufen, längst gezeigt, wie sich beide, die Liebe Gottes, des höchsten Gutes, um seiner innern Gutheit willen und die Liebe Gottes, unseres Heiles, sich vereinen. Die Liebe rein um der Liebenswürdigkeit Gottes willen ist freilich das Höchste; so wird diese reine Liebe auch immer in dem Ganzen eines Christenlebens mitschwingen müssen, je nach Anlage, Gnadenstand und Gnadenführung mehr oder minder. Aber ebenso wahr ist es, daß die Liebe Gottes bei uns Menschen in ihrem lebendigen Vollzug gar nicht absehen darf und kann von unserem wesenstiefen „Hin zu Gott“, in dem wir einzig ruhen können als in unserem Heil. Das alles hat Augustin in lebendigen Herzensströmen ausgesprochen und darum die

katholische Lösung dieser Frage über alle Formel hinaus glaubhaft gemacht. Es ist keine Frage, daß Augustin kraft seines innersten Wesens mit Ungestüm zur Seligkeit in Gott drängt. Da findet er die zartesten Laute. Er ist der Mensch mit dem tiefen Glücks- und Liebesbedürfnis. Aber wie strahlt bei allem Seligkeitsverlangen Gott, die unerschaffene Gutheit und Schönheit, in diese Seele, daß sie nichts will, als nur ihn lieben.

„Fern sei es vom Herzen Deines Dieners, der sich Dir erschließt, fern sei es, in irgend einer Freude, die mir kommen mag, mich selig zu wähnen. Es gibt eine Freude, die den Unfrommen nicht gegeben wird, sondern denen, die Dich ohne Lohn verehren, deren Freude Du selbst bist. Und das ist das selige Leben, sich erfreuen auf Dich hin, in Dir und um Deinetwillen" (Conf. 10, 22). „Ja, seliges Leben ist die Freude über die Wahrheit. Ist es doch die Freude über Dich, der Du die Wahrheit bist, Gott, mein Leuchten, das Heil meines Antlitzes, mein Gott" (ebd. 23). So kann es denn mit einer unendlich zarten Wehmut durch die Seele ziehen: „Spät habe ich Dich geliebt, Schönheit, so alt und so neu, spät habe ich Dich geliebt" (ebd. 27).

Hier muß nun ein Bedenken gegen die Frömmigkeit Augustins zur Sprache kommen. Es geht gegen katholische Frömmigkeit überhaupt, aber es kann daran Augustins Bedeutung erneut sichtbar werden. Das Bedenken kommt von der protestantischen Seite und gerade von der heute wieder so stark erwachenden urlutherischen Heilstheologie. Man kann dort ein Mißtrauen nicht verbergen, wenn man Augustin mit der ganzen Inbrunst seines Herzens nach der Gottvereinigung verlangen sieht, die auch schon hienieden sich der gnadenhaft-übernatürlichen Gotteskindschaft erfreuen will. Kommt damit, so fürchtet man, die christliche Grundtatsache und Grundstimmung zum genügenden Ausdruck, daß es sündige Menschen sind, denen sich die Gottesgnade in Christo grundlos erbarmend schenkt? Man meint es der Hoheit der Gotteserbarmung zu schulden, daß sie ohne jede mögliche Anknüpfung an gegebenes menschliches Seelenleben, ohne übernatürliche Erhebung und Heilung der Seele rein unbegreiflich uns umfängt. Darf der Mensch sich vermessen, diese Begegnung Gottes in der Christusgnade sich anzueignen und gar zu genießen? — Man sieht, hier steigen urlutherische Fragen auf. Man hat (Loofs, Dogmengesch. 4. Aufl. 352 ff.) von einer neuplatonisch intellektualistisch-mystischen Heilslehre Augustins gesprochen, nach der die Seele sich nach ihrem Ursprung zurücksehne, um, eigentlich gleicher Art mit Gott, in die wesenhafte Schönheit und Wahrheit einzugehen. Man hat in ähnlicher Weise Augustin echt christliche Frömmigkeit absprechen wollen (R. Seeberg, Augustins Bekehrung, Religion und Geisteskultur [1909] 305). Man glaubt die Geschichte der christlichen Frömmigkeit von zwei miteinander kämpfenden Richtungen beherrscht: von dem Erosmotiv, dem es um ein Genießen in Einigung geht, und dem eigentlich christlichen Agapemotiv, nach dem die Seele die Gnade im Glauben und Vertrauen hinnimmt, stets ihrer unendlichen Unwürdigkeit und ihres Abstandes sich bewußt (Andres Nygren, Professor in Lund: „Eros und Agape". Eine Skizze zur Ideengeschichte des Christentums, in Zeitschr. für systemat. Theol. 6 [1929] 690—733). Diese Linie muß natürlich auf die kommende Heilslehre Luthers zielen, in der sie ganz rein dastehe. Zwar habe auch Augustin, der doch das Christentum ganz auf Liebe gestellt, immer wieder der Agape Zeugnis gegeben; immer wieder aber „tritt gleich eine Entgleisung in der Richtung des

Erosmotivs hin ein" (728). So ließe sich das echt protestantische Mißtrauen gegen Augustins Frömmigkeit der Liebe noch weiter belegen[1]. Gerade die jüngste Erneuerung der urlutherischen Theologie durch die Bewegung um Karl Barth muß die stärkste Abneigung gegen ein Leben der Gottesliebe auf Grund der Gottähnlichkeit und Gottverähnlichung in der begnadeten Seele empfinden, da doch mit dieser augustinischen Frömmigkeit ihr Hauptsatz durchkreuzt wird: das Endliche auch in der Gnade unfähig, Unendliches aufzunehmen. Selbst ein so besonnener Forscher wie W. Thimme macht hier protestantische Vorbehalte (Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen. Eine religionspsychologische Studie, Gütersloh 1929). Wo Augustin von der Liebe spricht, die Gottes inne werden, Gott genießen will, habe er „das Gottesverhältnis nicht im echt christlichen Sinn erlebt und verstanden" (107). „Insoweit Augustin sich der sündenvergebenden Gottesgnade getröstet, lebt er klares und entschiedenes Christentum. Freilich nicht ohne weiteres in echt evangelischem Sinne" (108). Es macht den Lutheraner irre, daß Augustin sich in Christi Taufgnade wesentlich geheilt und erneuert weiß und von eben der Gnade Christi immer weitere Ausheilung und Erneuerung der eigenen Seele erwartet, anstatt nach Luther in Christus stets die Verzeihung der gegenwärtigen Schwächen zu ergreifen. „Nicht getrösteter Sündenschmerz, sondern Sehnsucht nach Vollendung in Gott, kurz Liebe, im Sinn der augustinischen Wortprägung verstanden, ist die Seele seiner Frömmigkeit" (109).

Es kann unsere Aufgabe nicht sein, Augustin zu verteidigen. Auch nicht, die katholische Lehre von der seinshaften Gotteskindschaft und Gottverähnlichung in der Gnade gegenüber Luther und dem Neuluthertum darzulegen. Wohl aber darf man der Überzeugung Ausdruck geben, daß es genügt, Augustin so von katholischer Frömmigkeit in ihrem Vollgehalt zeugen zu hören, um zu wissen, wo die lebendige und ungeschmälerte christliche Wahrheit ist.

Sicher, Augustin atmet tief in dem seligen Bewußtsein, durch Christi Verdienst dem Reich der Sünde und des Todes entnommen und im Reich der Gnade Gottes Freund zu sein; aber wie weiß er es in kindlich rührendem Aufblick der Seele einzig der Gnade zu danken! Sicher, er hofft mit Hilfe des Kreuzes Christi sich immer mehr zu läutern; aber in welch herber Selbstprüfung und erschütterndem Mißtrauen gegen die tiefe Verderbnis der sich selbst überlassenen Seele geschieht es! Da steht eben zartestes Gewissen vor seinem heiligen Gott.

„Was soll ich dem Herrn vergelten, daß mein Gedächtnis dies (die Jugendsünden) sich vorhalten darf und die Seele darob doch nicht mehr fürchtet? Lieben will ich Dich, Herr, und Dank sagen und Deinen Namen preisen, daß Du mir so große böse und nichtswürdige Taten verziehen hast. Deiner Gnade und Barmherzigkeit schreibe ich es zu, daß Du meine Sünden wie Eis zerschmolzen hast. Deiner Gnade schreibe ich es auch zu, was immer ich an Bösem nicht vollführte. Denn wozu hätte ich nicht noch kommen können, der ich eine Schandtat ganz ohne Zweck und Nutzen geliebt habe? Und nun ist mir alles erlassen, ich darf es bekennen: was ich aus meiner Wahl getan und was ich unter Deiner Hut nicht getan" (Conf. 2, 7).

---

[1] Auch das sonst so überraschend verständnisvolle und auch Katholiken ansprechende Augustinusbuch von E. F. Klein (Berlin 1930) wird hier unverständig und unverständlich. Luther verdeckt Augustin („Augustin" 308).

Und wie diese wehe Dankbarkeit in die vergangenen Tage schaut, so prüft eine fast überzarte Gewissenhaftigkeit im Angesichte ihres Gottes den jetzigen Zustand der Seele und ihre leisesten Regungen. Die Kapitel 30—43 des 10. Buches der Bekenntnisse sind ein einzigartiges Zeugnis christlicher Seelenprüfung.

„Wehe mir, Herr, erbarme Dich meiner, wehe mir! Siehe, ich will meine Wunden nicht verbergen. Du bist der Arzt, ich bin krank; Du bist der Erbarmungen voll, und ich ihrer bedürftig. Ist nicht eine des Menschen Leben auf der Erde einzige Versuchung?" (c. 29).... „Siehe, Herr, ich werfe meine Sorge auf Dich, auf daß ich lebe und die Wunder Deines Gesetzes betrachte. Du kennst meine Unerfahrenheit und meine Schwäche; lehre mich und heile mich. Es ist ja Dein Eingeborener, in dem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind, der mich mit seinem Blute erlöst hat" (c. 43).

Da ist alles, was an echt Religiösem in Luther zum Leben will, die Allhoheit der Gnade und die restlose Demut des begnadeten Sünders, gesichert; aber hineingefügt in den ebenso katholischen, beglückenden Glauben an die Gotteshuld, die uns in Christus wesenhaft zu sich erhebt und diese Erhebung uns schon auf dieser Erde als unser Leben schenkt.

Es mag in den sich erneut anmeldenden Aussprachen über den eigentlichen Sinn und Gehalt lutherischer Gnadenfrömmigkeit Augustin wieder einmal als der katholische Sprecher sich erheben; freilich fast mehr noch überzeugend durch die Kraft der überwältigenden Lebenswahrheit seiner katholischen Frömmigkeit als durch die Abhandlungen, wie er sie später im pelagianischen Gnadenstreit schrieb. Das Beste und Bleibende jener Schriften hat er selbst vorher gelebt; als lebendige Frömmigkeit steht es bereits in den „Bekenntnissen". So hat Augustin selbst geurteilt (De dono perseverantiae c. 20).

Indem Augustin so die wesenhafte Gnadenerhebung der Seele nicht minder als ihre rein gnadenhafte Berufung in das Leben der Frömmigkeit eingehen ließ, hat er die Grundlagen jeder echten christlichen Mystik gesichert. Indem er diese Frömmigkeit in ihrer Seinsfülle so reich ausströmte, ist er Meister und Führer der Mystik für alle Zeiten geworden. Zwar gibt er keine Theorie der mystischen Beschauung, es kann ihn keine der heutigen Auffassungen vom Wesen mystischen Betens ausschließlich für sich beanspruchen. Er ließ der kommenden Forschung und Erfahrung noch manches zu tun übrig. Aber er hatte auch hier das Bessere zu geben: indem er durch den Zauber seiner Gebetsaussprache unwiderstehlich zum Mitvollzuge lockt, weckt er alle Tiefen und Kräfte der Seele, daß sie sich aufmacht und auf der Höhe ihres Weges demütig ausschaut, wie weit Gott in seiner besondern Gnade ihr etwa begegnen und sie an sich ziehen wolle. Wer mit Augustin betet, dem geht das Herz über alles Irdische bis in die schweigende Unendlichkeit — und findet diese Unendlichkeit doch persönlich nahe in der Innerlichkeit der eigenen Seele. Die wesenhafte Wahrheit, Gutheit und Schönheit tut es der Seele an — und doch weiß sie sich an die süße Person Jesu Christi gewiesen, in dessen Herzen alle jene Schätze leibhaftig wohnen; sie muß sich im Angesicht des heiligen Gottes von der eigenen Niedrigkeit weinend abwenden — und weiß doch selig um die Gnadeneinwohnung des Heiligen Geistes; sie bekennt, daß Gott alles in ihr wirken muß — und darf doch nicht ablassen, sich ständig

mehr zu läutern. — Das alles ist noch nicht schon gleich Mystik im Sinne der Beschauung; aber es ist das Beten, wie es dem im „Mysterium" der Gnade stehenden Christen zukommt. Und es ist Vorbereitung zum eigentlich mystischen Beten, so Gott es uns schenken will. Es ist jene Vorbereitung, in der auf jeden Fall der schönste Segen der mystischen Beschauung sich schon über den Weg und den Anstieg zu ihr ergießt, indem die Seele zu immer reineren Höhen der Erkenntnis und Liebe Gottes geführt wird, worin doch aller Gebetsgnaden Erfüllung beschlossen ist.

Augustins reife Frömmigkeit als ein lebensvolles und lebenkündendes Gebilde darzutun, das war der Zweck der voraufgehenden Zeilen. Wie aber mag, so könnte man zum Schlusse fragen, diese Frömmigkeit voll reichen geistigen Lebens sich im „Leben" ausgenommen haben? Es ist diese Frage mehr als bloße Neugier. Dahinter steht die Überzeugung, daß das Leben in der Wirklichkeit mit all seinem so ungeistigen Ungefüge irgendwie der Prüfstein echten Geistes sei. Wie oft weiß hoher Geistesflug gegenüber dem Werktag des Lebens nichts anderes zu tun, als die Flügel zu senken, bis die Knechtschaft vorübergeht, und inzwischen traurig-sehnsüchtig in die Weiten des Geistes hinüberzuschauen! Augustin war in seinen reifen Jahren in eine Lebensarbeit eingebannt, die seinen Aufschwung nur allzusehr zu hemmen schien. Die ihm anvertraute Herde bestand wahrlich nicht aus Menschen, die ihm geistesverwandt waren. Die kleinen Leute mit ihren kleinlichen Gedanken und Anliegen, diese Fischer und Krämer und Bauern, forderten rücksichtslos ihren Bischof für sich, seine Sorgen, seine helfende Liebe. Und nicht nur in geistlichen Dingen. So wollte es die damalige Auffassung vom Bischofsamt. Dazu kam die Verwaltung der kirchlichen Güter und Liegenschaften, dazu der endlose Kampf mit den streitsüchtigen und gewalttätigen Ketzern, die den Bestand der Gläubigen bedrohten.

Wie hat Augustin in dieser erdhaften Umgebung gestanden, der Mann der „Konfessionen", der Mann mit dem so feinen und reichen Geistesleben zu Gott? — Es ist schon ein anziehendes Schauspiel, ihn überhaupt so herzhaft seines Berufes inmitten seines Volkes walten zu sehen, wie zumal die Predigten es lebenswahr erkennen lassen. Da erweist sich ohne Zweifel seine hohe Frömmigkeit als echt genug, dieses Leben zu meistern. Aber das könnte ja auch geschehen, indem sie aus ihrer Höhe nur die gütige Geduld in den Alltag sendete und ihn höchstens durch eine „gute Meinung" weihte und zu sich emporzöge. Das Überraschende aber ist, seiner ganzen reichen Frömmigkeit im Seelsorgeleben zu begegnen, wie wir sie als seinen persönlichsten Besitz erkannt hatten. Da muß eine wundersame Durchdringung von Leben und Frömmigkeit geschehen sein. Da zeigt sich diese Frömmigkeit erst recht in ihrer Lebenskraft.

Wir besitzen ein Werk Augustins, das uns wie kein anderes in diese lebensstarke Frömmigkeit blicken läßt: die Sammlung seiner lebensvollsten Predigten, die Enarrationes in Psalmos. Eine eingehende Darstellung muß einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben. Hier muß ein flüchtiger Blick genügen.

In der Tat zeigen uns diese Predigten mit packender Anschaulichkeit, daß Augustin nicht der Geistesaristokrat ist, der aus seinem umhegten Besitz heraus-

treten muß, wenn er zum „Volke“ geht, um ihm zu geben, was es „braucht“. Alles, was er geschaut und geliebt, ist ihm Eigentum seiner Brüder und Schwestern in Christus. Er muß es austeilen. Da bekommt das Geheimnis vom „Leibe Christi“, das immer wieder in den Psalmenpredigten aufleuchtet, leibhaftige Gestalt: Haupt und Glieder ein Leib. Alles Schönste, was der eine empfangen, gehört allen. So stand es ihm ja auch bei seinen „Bekenntnissen“ vor der Seele.

„Ist es doch keine kleine Frucht, mein Herr und Gott, daß von vielen Dank zu Dir aufsteige wegen meiner und Bitten für mich. Das macht der brüderliche Sinn. ... Sie mögen in meinem Guten aufatmen und seufzen in meinem Bösen; und Preis und Tränen mögen aufsteigen zu Deinem Antlitz aus brüderlichen Herzen, Deinen Weihrauchschalen. ... Das ist die Frucht meiner Bekenntnisse, nicht wie ich war, sondern wie ich bin, daß ich es bekenne nicht nur vor Dir in verborgenem Jubeln und Zittern, in verborgenem Trauern und Hoffen, sondern auch in den Ohren der gläubigen Menschenkinder, der Genossen meiner Freuden und der Mitträger meiner Sterblichkeit, meiner Mitbürger und meiner Mitpilger, aller, die da vorausgehen und nachfolgen, der Weggefährten meines Lebens. Das sind Deine Diener, meine Brüder, die Du zu Deinen Kindern haben wolltest, mir aber zu Herren, denen Du mich dienen hießest, wenn ich mit Dir leben will — aus Dir“ (Conf. 10, 4).

In diesem Geiste hat der Bischof unter seiner Herde gestanden. Er kennt die Bedürfnisse und Nöte dieses Volkes, auch seine Armseligkeiten; er gibt sich keiner Täuschung hin. Aber er lenkt die Herzen immer wieder von der Oberfläche weg zu den Tiefen des begnadeten Christenstandes und zu den Höhen der Himmelsheimat bei Gott. Mit der fast kindlichen Unmittelbarkeit zu höchsten Idealen, wie sie nur den ganz großen Menschen eignet, redet er zu den einfachen Leuten, seinen Brüdern, aber so glaubhaft, daß der Alltag in Verklärungslicht zu leuchten beginnt. — Auch den Grübler Augustin erkennt man noch in den Reden zum Volke; aber es ist nicht der einsame, ringende Frager; die Fragenot verschweigt sich in die katholische Geborgenheit des Glaubensbesitzes; sie wird zur sehnsüchtigen Hoffnung, die harren kann, die den Pilgerschritt der Brüder beflügelt, bis sie alle daheim sind.

„O Volk Christi, o Leib Christi, o edle Pilgerschaft — Du bist nicht von hier, du bist von andersher ... (in Ps. 136, 12). „Ziehet eure Straße mit allen Stämmen, ziehet eure Straße mit allen Völkern, o Kinder des Friedens, Kinder der Einzigen Katholischen; ziehet eure Straße, singet, indem ihr zieht. So tun es ja die Pilger zum Trost in der Mühsal. So singt auf diesem Wege; ich beschwöre euch bei dem Pilgerwege selbst, singt auf ihm. Ein neues Lied singet, niemand soll da alte Lieder anstimmen; singet die lieben Heimatlieder, kein altes Lied. Neu ist der Pilgerweg, neu der Pilger, neu das Lied ...“ (in Ps. 66, 6).

Das ist die reife Frömmigkeit Augustins. So ist katholische Frömmigkeit von einem begnadeten Geiste gelebt. So hat sie durch alle Zeiten belebend gewirkt. So lebt sie noch heute und weckt Leben.

Ernst Böminghaus S. J.

Der Heiligsprechungsprozeß des Kardinals Bellarmin

Zu seinem Abschluß am 29. Juni 1930

Manche Heiligsprechungsprozesse haben sich durch Jahrhunderte hingezogen. Bekannt ist etwa der der Stifter des Servitenordens aus dem 13. Jahrhundert, der erst im Jahr 1888 sein Ende fand. Andere haben sich durch nicht geringe Schwierigkeiten vonseiten des Promotor fidei, meist Advocatus diaboli genannt, hindurchkämpfen müssen. Beide Hemmnisse zugleich sind selten so klar zu Tage getreten wie bei dem Heiligen, der erst seit dem Feste der Apostelfürsten diesen Titel führt: dem Erzbischof und Kardinal Robert Bellarmin aus der Gesellschaft Jesu. Das dürfte ein zureichender Grund sein, bei diesem Anlaß einen Überblick über die Geschichte dieses Prozesses zu geben.

Leben, Persönlichkeit und Bedeutung des neuen Heiligen sind in dieser Zeitschrift schon gewürdigt worden, als man den dreihundertsten Jahrestag seines Todes beging (1921) und seine Seligsprechung feierte (1923)[1]. Es genügt daher ein kurzer Aufriß seines Lebens und Wirkens.

Robert Franz Romulus wurde im Jahre 1542 am Feste des hl. Franz von Assisi geboren. Sein Geburtsort ist das toskanische Bergstädtchen Montepulciano, sein Vater Vinzenz war ein wenig begüterter Edelmann, seine Mutter Cinzia aus der Familie Cervini die Schwester des heiligmäßigen Papstes Marzellus II. Fast 18 Jahre alt trat Robert in die Gesellschaft Jesu ein, die er am Jesuitengymnasium seiner Vaterstadt kennen gelernt hatte. Von einschneidender Bedeutung für seine Lebensarbeit wurde es, daß seine Obern ihn nach den Studien und der ersten vorbereitenden Lehrtätigkeit im Jahre 1569 nach Löwen sandten. War auch der erste Zweck dieser Versetzung, ihn zum akademischen Prediger zu machen, so mußte Bellarmin doch bald schon den Lehrstuhl der Dogmatik besteigen. An einer Universität, die dem protestantischen Deutschland so nahe war, und die in ihrem Professorenkollegium einen Bajus hatte, bot sich von selbst die Gelegenheit, die Kontroversfragen zu studieren. Der junge Professor stellte seine rasche Auffassungsgabe, seinen scharfen Verstand und sein ausgezeichnetes Gedächtnis ganz in den Dienst dieser Aufgabe. Die erreichbaren Schriften der Kirchenväter, der Scholastiker, der Häretiker arbeitete er mit unglaublichem Fleiß durch, trug an Hand der Theologischen Summa mit stets wachsendem Erfolg seine Lehre vor und wies zugleich mit bescheidener Klugheit die Irrtümer seines Kollegen zurück. So war er nach seiner Rückkehr in die Heimat aufs beste vorgebildet, den Lehrstuhl der Kontroversen am Römischen Kolleg zu übernehmen, um die zahlreichen Theologiestudenten aus Deutschland und England mit den Irrlehren und deren Widerlegung bekannt zu machen. Auch diese ehrenvolle, aber nicht leichte Aufgabe wußte er mit seltenem Geschick zu lösen. In den Wirrwarr

[1] Der ehrw. Kardinal Robert Bellarmin S. J., in dieser Zeitschr. Bd. 101 (1921), S. 430 bis 437; Zum Charakterbild des sel. Kardinals Robert Bellarmin S. J., ebd. Bd. 105 (1923), S. 193—201.

der Meinungen brachte er durch ein bis heute mustergültiges System Ordnung, sein ungeheures positives Wissen gerade auch in der gegnerischen Literatur verschaffte ihm Achtung, und seine festgegründeten, der Heiligen Schrift und der scholastischen Theologie entnommenen Beweise ließen in ihm den von Gott erwählten Vorkämpfer der römischen Kirche erkennen. Daher war seinen Vorlesungen, als er sie auf vielseitiges Drängen dem Druck übergab, ein ungeheurer Erfolg beschieden; die drei umfangreichen Foliobände erlebten mehr als 40 Auflagen und weckten mehr als 100 Gegenschriften.

Die überragende Gelehrsamkeit Bellarmins ward der Anlaß, daß Klemens VIII. am 3. März 1599 ihn ins Kardinalskollegium aufnahm. Zwar fiel er wegen seines Freimuts bald beim Papst in Ungnade und wurde zum Erzbischof von Kapua ernannt; doch war das für ihn eine Gelegenheit, auch die Tugenden eines reformeifrigen Seelenhirten in vollem Glanz erstrahlen zu lassen. Paul V. rief jedoch den gelehrten Theologen und klugen Berater gleich nach seiner Thronbesteigung (1605) wieder an seinen Hof. Nach Abschluß seines eigentlichen Lebenswerkes, der Kontroversen (1589), verfaßte Bellarmin noch eine große Zahl gelehrter theologischer Schriften, dazu einen Katechismus und tüchtige aszetische Arbeiten und nahm aktiv an allen wichtigen Angelegenheiten der Kirchenregierung Anteil: Vulgataausgabe, Versöhnung Heinrichs IV. mit der Kirche, Rechtsstreit mit Venedig, Galileiprozeß, Entwicklung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Eingreifen des Papstes in den Verlauf des Dreißigjährigen Krieges usw.[1]

I.

Als Ordensmann hatte Bellarmin ein makelloses Leben geführt, als Kontroverstst hatte er sich einer damals außergewöhnlichen Milde und eines echten Verständnisses befleißigt, als Kardinal verschmähte er den Fürstenprunk und verkörperte ähnlich wie Karl Borromäus den Geist der katholischen Gegenreformation. So ist es nicht zu verwundern, daß man ihn schon zu Lebzeiten als einen Heiligen verehrte. Nachdem er am 17. September 1621 im Noviziatshaus seines Ordens auf dem Quirinal gestorben war, wurden bald die ersten Schritte für seine Heiligsprechung getan. In Rom, Kapua, Montepulciano und Neapel fanden die bischöflichen Voruntersuchungen über sein Leben statt. Als dann im Jahre 1627 von Urban VIII. der apostolische, d. h. von den Kongregationen und Tribunalen des Heiligen Stuhles in Rom, Kapua, Parma, Montepulciano zu führende Prozeß angeordnet wurde, erhielt Bellarmin, wie es bis zur letzten Neuordnung üblich war, den Titel eines „Ehrwürdigen Dieners Gottes".

Doch jetzt, in den ersten Anfängen schon, trat eines der vielen und verschiedenartigen Hindernisse ein, die den Prozeß in Zukunft fast auf Schritt und Tritt begleiten sollten. Diesmal war es ein rein äußeres, eine kirchenrechtliche Formalität. Im Jahre 1634 verfügte nämlich Urban VIII. einschneidende Änderungen im Prozeßverfahren. Die wichtigste für die Sache Bellarmins

[1] E. Raitz v. Frentz S. J., Der sel. Kardinal Robert Bellarmin S. J., ein Vorkämpfer für Kirche und Papsttum. Freiburg 1923. Ein viel ausführlicheres Leben in zwei Bänden ist in England erschienen: James Brodrick S. J.: The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmino S. J. with an introduction by His Eminence Cardinal Ehrle S. J. London 1928.

war, daß die apostolischen Prozesse, die an den verschiedenen Orten zu Ende geführt waren, erst 50 Jahre nach dem Tode des Dieners Gottes von der zuständigen römischen Behörde — diese war nach dem gleichen Dekret nur noch die Ritenkongregation und nicht, wie bis dahin, das Tribunal der Rota — geprüft und gutgeheißen werden durften. Fast 90 Aussagen vereideter Zeugen lagen vor und dazu glänzende Gutachten von 15 Kardinälen, aber sie mußten in den Archiven ruhen, bis Urbans Nachfolger Alexander VII. unter Erteilung der nötigen Dispensen schon im Jahre 1655 die Wiederaufnahme des Verfahrens gestattete. Auch jetzt konnte man nicht einfach an das bisherige Ergebnis anknüpfen, sondern mußte erst eine gleichfalls durch Urban VIII. gestellte Vorbedingung erfüllen: es mußte festgestellt werden, ob man dem Diener Gottes keinen verfrühten öffentlichen Kult habe zuteil werden lassen, der den Verdacht einer künstlichen Beeinflussung des Prozesses als begründet erscheinen ließ.

Erst 20 Jahre später, im Jahre 1675, war ein greifbarer Erfolg der Vorarbeiten zu verzeichnen: die früheren apostolischen Prozesse wurden anerkannt, die Schriften Bellarmins gutgeheißen, unstatthafte Verehrung als nicht geschehen erklärt. Klemens X. erlaubte daraufhin, daß der dritte und wichtigste Teil des Prozesses seinen Anfang nehme; es ist das die Untersuchung der heldenhaften Tugend vor dem Tribunal der Ritenkongregation selbst. Wie damals geht sie heute noch in folgender Weise vor sich: Einleitung und Führung des Prozesses betreibt ein Vertreter der Diözese oder des Ordens, dem der Diener Gottes angehört hat; er bringt vor allem die notwendigen Dokumente bei. Der offizielle Anwalt ist jedoch der Ponens oder Relator, den der Papst aus der Reihe der Kardinäle ernennt. Neben ihm stehen die Advokaten, die die Sache im positiven, und der Promotor fidei, der sie im negativen Sinn, d. h. auf ihre Anfechtbarkeit hin, untersucht. Es handelt sich ja um ein eigentliches Prozeßverfahren. Heute hält die Ritenkongregation 3 offizielle Sitzungen ab: an der vor-vorbereitenden (antepraeparatoria) beteiligen sich nur die Konsultoren und Beamten der Kongregation, an der vorbereitenden (praeparatoria) dazu die Kardinäle, die ihre Mitglieder sind; in der wichtigsten und endgültigen (generalis) führt der Heilige Vater selbst den Vorsitz[1]. Im 17. Jahrhundert fiel die erste der drei Sitzungen noch weg. Die Erlaubnis des Papstes bewirkte, daß die Akten und Gutachten für die vorbereitende Versammlung, hauptsächlich aus den früheren Prozeßakten, zusammengestellt und in dieser selbst eine Entscheidung darüber abgegeben werden konnte. Man fertigte also ein Summarium über das Tugendleben Bellarmins in der gewohnten systematischen Ordnung der göttlichen und sittlichen Tugenden; der Promotor fidei Prosper Bottini machte schriftlich seine Einwendungen, die von den zwei Advokaten ebenso widerlegt wurden. Das über 150 Folioseiten umfassende Aktenstück, dessen einzelne Angaben mit peinlichster Genauigkeit belegt sind, wurde den Konsultoren zur Prüfung vorgelegt. Am 1. September 1675 hielten sie die vorbereitende Versammlung ab, an der 21 Mitglieder aus dem Welt- und Ordensklerus teilnahmen. Einer, Msgr. Piazza, der zum ersten Mal bei einer solchen Sitzung erschienen war, enthielt sich des Urteils,

[1] Vgl. Kirchliches Gesetzbuch, Kanon 1999—2141.

alle übrigen gaben ein zustimmendes Votum ab. Diese seltene Einhelligkeit ließ für den Fortgang des Prozesses das Beste hoffen. Aber der Tod des Papstes verschob die Generalkongregation bis zum 26. September 1677, und einige Urteile lauteten jetzt für Bellarmin nicht günstig. Von den 17 Kardinälen äußerten sich nur 10, von den 21 Konsultoren 18 positiv. Zwar wurde die nötige Zweidrittelmehrheit erreicht, doch Innozenz XI. gab sein ausschlaggebendes Endurteil nicht ab. Benedikt XIV. glaubte das einer gewissen Unentschlossenheit seines Vorgängers zuschreiben zu müssen.

Von den noch vorhandenen Meinungsäußerungen ist die des später seliggesprochenen Kardinals Barbarigo, des reformeifrigen Bischofs von Padua, von besonderem Wert, weniger wegen der von ihm beigebrachten Einzelheiten — sie sind den Einwänden des Promotors entnommen, die dieser selbst als befriedigend gelöst erklärt — als wegen der ganzen Einstellung des Kardinals. Die Makellosigkeit von Bellarmins Leben gibt er zu, aber für die Heiligsprechung verlangt er mehr: heroische Akte wie von „einem ganz sich selbst abgestorbenen und in Gott verwandelten Menschen". Die Akte, die Barbarigo, wie einige andere Kardinäle, meint, sind Übungen außergewöhnlicher Buße und Selbstverdemütigung. Allerdings muß man diese unter bestimmten Umständen als lobenswert und heldenhaft bezeichnen, aber körperliche Konstitution und Berufsleben Bellarmins standen dem im Wege; sie sind dazu gar nicht erfordert, um den Begriff heroischer Tugend zu verwirklichen. Selbst was sich tatsächlich bei Bellarmin findet: ein selten langes Tugendleben und das Strahlen seines Lichtes vor der ganzen Welt, gehört nicht notwendig dazu; treue und vollkommene Pflichterfüllung, bei der keine oder nur wenige und geringe Sünden unterlaufen, übersteigt die gewöhnlichen Kräfte des Menschen im gefallenen Zustand und ist schon der sichere Ausweis einer starken und heroischen Gottesliebe. So hat es der klassische Autor in Heiligsprechungsfragen, Benedikt XIV., unumwunden erklärt und nach ihm Benedikt XV. in unserem Prozeß ausgesprochen; das bestätigen die Leben mancher anderer Heiligen, etwa des hl. Johannes Berchmans und der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Die strengere Auffassung dürfte wohl an dem historischen Begriff der Heiligkeit orientiert sein, wie ihn die ersten Jahrhunderte nahelegten: das Martyrium mußte durch harte äußere Opfer ersetzt werden.

Diese wesentliche Heroizität hat Bellarmin ohne Zweifel besessen. Das steht uns heute allerdings in erster Linie fest durch das Urteil der Kirche, das Benedikt XV. in dem Dekret zur Seligsprechung abgegeben hat. Aber auch die Gründe, die bei ihm dafür sprechen, sind uns leicht einsichtig. Schnell und ohne Schwanken, ständig und ohne Unterbrechung, ganz und ohne Fehlen die Tugend zu üben, das ist überaus schwierig. Bellarmin finden wir stets in angestrengter Pflichterfüllung im Dienst seines Ordens oder der Kirche. Schwächliches Zagen, Zurückweichen, Ausruhen kennt er nicht. Der unermüdliche Schriftsteller, Seelenhirt, Korrespondent kann sich selbst in der Nähe des Todes das seltene Zeugnis geben, sich keiner ganz freiwilligen läßlichen Sünde bewußt zu sein. Seelenführer und Vertraute stimmen damit überein. Bei seinen zahllosen Arbeiten, die meist höchste geistige Konzentration erfordern, bewahrt er eine solche Herrschaft über sich, daß er sie jeden Augen-

blick aufgeben kann, nicht bloß, um mit einem Gast liebevoll zu plaudern, sondern auch, um eine Hore des Breviers zu beten, als lebte er ganz der Beschauung. Von Jugend an auf den Leuchter erhoben und der Gefahr ausgesetzt, sich an die irdische Ehre zu verlieren, weilt er doch schon damals mit seinen liebsten Gedanken im Himmel. Seine körperlichen Bußen sind sicher nicht außergewöhnlich; aber einfachen Haushalt, frugalen Tisch, strenge Ausnützung der Zeit, kurzen Schlaf, Abtötung der Sinne, das alles behält er als Kardinal nach Möglichkeit bei, wie er es als Ordensmann gelernt hatte. Finden wir keine Ekstasen und Visionen bei ihm und kein sicheres Zeichen für eingegossene Beschauung, so besitzt er den Wandel in Gottes Gegenwart, und die Gaben des Heiligen Geistes haben sich in ihm vor allem in der Klugheit des Beraters und der Mannhaftigkeit des Apologeten ausgewirkt.

So schließt dieser erste Abschnitt des Prozesses die im ganzen ruhige und sachliche Diskussion der Tugenden mit dem Urteil des Promotors Bottini: „Da die von mir vorgebrachten Schwierigkeiten vorzüglich gelöst worden sind, bin ich der Ansicht, daß der heroische Grad der göttlichen und sittlichen Tugenden durchaus feststeht."

Eine Ausnahme und zugleich ein Vorspiel für den nächsten Abschnitt bildet nur das Votum des Kardinals Dezius Azzolini. Benedikt XIV. nennt es später mehr satirisch und spöttisch als solid und begründet; es sei dazu von den Advokaten gut widerlegt worden.

II.

Die folgende Etappe des Prozesses, der zunächst über dreißig Jahre ruhte, ist aufs engste mit dem Namen Benedikts XIV. verknüpft. Er, Prosper Lambertini, war Promotor fidei, als Klemens XI. im Jahre 1711 die Wiederaufnahme des Verfahrens anordnete. Der Promotor war der Ansicht, man solle den Prozeß wieder ganz von vorn beginnen; der Papst befahl, dort fortzufahren, wo der Stillstand eingetreten sei, d. h. eine neue Generalkongregation anzuberaumen. Insofern setzte sich jedoch Lambertinis Meinung durch, als ein neuer Überblick über Gang und Inhalt des Prozesses (Informatio iuris et facti) und neues Beweismaterial (Summarium additionale) beigebracht werden und eine neue schriftliche Auseinandersetzung zwischen Promotor und Advokaten stattfinden mußte. 350 gedruckte Folioseiten kamen zu den Akten, als Wertvollstes die Meinungsäußerungen der Konsultoren von 1675. Die noch nicht ausdrücklich anerkannten bischöflichen Prozesse wurden jetzt erst für rechtskräftig erklärt, einige Schriften Bellarmins geprüft, die man früher übersehen hatte, mehr als 100 Bittschriften von kirchlichen und weltlichen Fürsten, von Städten und Universitäten um seine Seligsprechung wurden gesammelt und gedruckt. Weiter geschah aber nichts bis zum Tode Klemens' XI. (1721). Der Orden selbst ließ nämlich die Sache Bellarmins etwas zurücktreten hinter der seiner beiden jugendlichen Heiligen, Aloisius und Stanislaus, deren Heiligsprechung auch wirklich im Jahre 1726 erfolgte. Da keine Congregatio generalis stattfand, fehlt ein ausdrückliches Zeugnis, welche Stellung der Promotor zu der Frage genommen hat. Immerhin liegen genügende Indizien vor, daß er schon damals für die Seligsprechung eingetreten wäre, wenngleich er 20 Seiten mit Einwänden gegen die heroische

Tugend füllt. Wo er nämlich dieser Pflicht nachkommt, die ihm sein Amt auferlegt, beginnt er mit der Erklärung, im allgemeinen und in einigen Einzelfällen liege heroische Tugend vor, nur eine Reihe anderer spreche dagegen. Die Schwierigkeiten, die er dann vorbringt, hat er selbst zum großen Teil bald darauf gelöst in seinem Werk „Über die Selig- und Heiligsprechung", und das Urteil, das er darin über die zur Kanonisation erforderte heroische Tugend abgibt und mit Belegen gerade auch aus dem Prozeß Bellarmins versieht, zeigt klar, daß er sie in ihm verwirklicht findet[1].

Erst nachdem Lambertini als Benedikt XIV. den Stuhl Petri bestiegen hatte, wurde die Arbeit ernstlich weiterverfolgt. Der Relator oder Ponens, Kardinal Cavalchini, der früher selbst Promotor gewesen war, mußte einen ausführlichen Bericht ausarbeiten. Das Dokument von fast 250 Quartseiten bietet inhaltlich nicht allzu viel Neues; hauptsächlich wird das Tugendleben Bellarmins zusammenhängender und angenehmer lesbar dargestellt. Außerdem druckte man lobende Zeugnisse von mehr als 100 Schriftstellern über ihn ab. Die Kardinäle der Kongregation gaben auf Befragen des Papstes am 7. September 1748 ihre Meinung dahin ab, der Prozeß solle fortgesetzt und die Generalkongregation vorbereitet werden. Erst nach fünf Jahren, am 5. Mai 1753, fand diese statt. Der Papst selbst hielt eine Ansprache, in der er glänzendes Zeugnis für Bellarmin ablegte; von den Stimmen der 21 Kardinäle und 6 Konsultoren waren nur drei ungünstig, die der Kardinäle Passionei, York und Corsini, und doch war wieder der Ausgang ergebnislos. Benedikt XIV. ließ ein Dekret über die Heldenhaftigkeit der Tugenden weder veröffentlichen noch überhaupt anfertigen. Was war der Grund zu diesem anscheinend wenig folgerichtigen Vorgehen des Papstes?

Lange Zeit hat man geglaubt, die Einwände des Hauptgegners in diesem Prozeß, des Kardinals Passionei, hätten den Papst wankend gemacht. Erst im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts sind die wahren Ursachen ans Tageslicht gekommen durch Veröffentlichung der Korrespondenz des Papstes mit dem französischen Kardinal und Erzbischof von Lyon, Guérin de Tencin. Aus ihr ergibt sich ganz klar, daß der Papst von seiner Seite für die Seligsprechung war, ja sie für seine Pflicht hielt, daß aber Klugheitsrücksichten ihn hinderten, die gerade damals hochgehenden Wogen des Gallikanismus und Jansenismus noch mehr sich auftürmen zu lassen. Bellarmin hatte ja seit seiner Löwener Zeit gegen den Vorläufer des Jansenismus, den Dr. Michael Bajus, gekämpft, und sein Eintreten für die Rechte des Papstes auch in zeitlichen Dingen hatte zum Verbot eines seiner Bücher in Frankreich geführt. In seinem ersten Brief an Tencin, vier Tage nach der Sitzung, berichtet der Papst das gute Ergebnis und auch den Widerspruch Passioneis; doch werde ihn das mit Gottes Hilfe nicht abhalten, die weiteren Schritte zu tun, da er aus seiner früheren Tätigkeit als Promotor die Sache und die Tugenden Bellarmins besser kenne. Wenige Tage später antwortet der Kardinal und rät dringend von der Fortsetzung ab, weil der Papst nur Unannehmlichkeiten und die Kirche nur neue Angriffe zu erwarten habe, da Bellarmin so energisch gegen die in Frankreich herrschenden Auffassungen geschrieben

[1] De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione 3. Buch, 21. u. 22. Kapitel.

hätte. „Das Feuer ist schon so groß geworden", schreibt er etwas später, „daß man alles vermeiden muß, was es noch weiter ausbreiten könnte."

Beweise für eine so düstere Auffassung lagen allerdings zur Genüge vor. Das Pariser Parlament hatte vor nicht allzu langer Zeit das Offizium Gregors VII., des großen Vorkämpfers der kirchlichen Freiheit, und die Heiligsprechungsbulle des entschiedenen Verteidigers Roms, Vinzenz' von Paul, unterdrückt, das Parlament der Normandie eben in diesem Jahr 1753 Bellarmin als einen Feind der Krone Frankreichs erklärt und die Jansenistenzeitung seine Theologie mit der Acht belegt.

So hält es schließlich auch der Papst für besser, nicht Öl ins Feuer zu gießen, wie er selbst sich ausdrückt. Dabei versichert er nochmals, der Aufschub komme nicht von dem „Geschwätz" (ciarle) Passioneis, sondern nur von den harten Zeitläufen. Diese wurden aber nicht besser, verschlimmerten sich vielmehr ständig. Bald schon begann der Kampf in Portugal gegen die Gesellschaft Jesu, der sich auf die andern Länder ausdehnte und endlich zur Aufhebung des Ordens durch Klemens XIV. im Jahre 1773 führte [1].

Außer diesem Briefwechsel ist auch die schriftliche Meinungsäußerung Benedikts XIV. nach der Sitzung vom Jahre 1753 in den Vatikanischen Archiven wieder gefunden worden. Der Papst beantwortet darin die Frage nach der heroischen Tugend mit einem einfachen Ja und fügt bei, er habe sich schon in seinem Werk über die Selig- und Heiligsprechung bemüht, das nachzuweisen; außerdem gibt er eine kurze Widerlegung der hauptsächlichen Einwände, die er selbst als Promotor schon vorgebracht hatte.

Damit ist dieser zweite Abschnitt des Prozesses nicht durch eine objektive, wenn auch erfolglose Diskussion gekennzeichnet, sondern durch die Leidenschaft, die sich in Frankreich gegen Bellarmin erhob und die den Kardinal Dominikus Passionei zum Wortführer hatte. Dieser war das Haupt der Jansenisten in Rom und daher begreiflicherweise erbitterter Gegner des Jesuitenordens. Er tat, was er vermochte, um den glücklichen Ausgang des Prozesses zu hintertreiben, um so begreiflicher, da er selbst Ponens im Prozeß des „Heiligen" der Jansenisten war, des Bischofs Palafox. Erst überreichte er dem Papst seine Einwände in einem lateinischen Gutachten; in der Sitzung von 1753 gab er sein Gegenurteil ab; dann veröffentlichte er unter Mißachtung der ihm auferlegten Schweigepflicht sein Urteil nebst einem Anhang in italienischer Sprache; er suchte den Papst selbst einzuschüchtern durch den Hinweis auf den französischen Hof und wirkte gleichzeitig erfolgreich auf die französische Diplomatie ein, dem Gegner des Gallikanismus die Ehre der Altäre nicht zuteil werden zu lassen. Denn im Jahre 1754 erhielt der französische Botschafter in Rom, Graf Choiseul, den ausdrücklichen Auftrag, dem Papst vorzustellen, eine Heiligsprechung Bellarmins werde in Frankreich niemals anerkannt. Neben Passionei kommen die Kardinäle York und Corsini

[1] J. Brucker S. J., La béatification de Bellarmin et Benoît XIV d'après la correspondance inédite de ce Pape, in: Etudes 67 (1896), 663—676; Enrico Rosa S. J., Il Cardinale Domenico Passionei e la causa di beatificazione del Ven. Cardinale Roberto Bellarmino secondo il carteggio di Benedetto XIV e altri documenti inediti. Estratto dalla „Civiltà Cattolica", Rom 1918; Paul Dudon S. J., Où en est la cause de béatification du Cardinal Bellarmin? in: Etudes 157 (1918), 343—360.

nicht in Betracht; jener nicht, weil er geistig wenig bedeutend war, dieser nicht, weil er ebenso mit den Jansenisten in Verbindung stand; dazu bringen beide keine neuen Gedanken in ihren Gutachten vor. Die hauptsächlichen Einwände Passioneis anzuführen, wird der folgende Abschnitt Gelegenheit geben.

III.

Den letzten Abschnitt des Prozesses muß man mit dem Jahre 1870 beginnen lassen, mit dem Vatikanischen Konzil und dem Entstehen des Altkatholizismus. Denn der Wortführer der neuen Gegner ist Döllinger. Nach der inhaltlichen Seite zeigt der Kampf das gleiche Gesicht wie im 18. Jahrhundert. Die Anklagen Passioneis werden von neuem hervorgeholt. Ein Unterschied ist bloß nach der formellen Seite zu beobachten. Die wissenschaftlichen Methoden der neuzeitlichen Geschichtsforschung werden in den Dienst des Kampfes gestellt und dieser wird nicht mehr offiziell innerhalb der Ritenkongregation geführt, sondern inoffiziell, mit mehr oder weniger Sachlichkeit, als eine literarische Fehde vor dem großen Publikum. Doch sind einige Vorstadien kurz zu erwähnen.

Die Gesellschaft Jesu war erst vierzehn Jahre wiederhergestellt, als sie sich im Jahre 1827 um Wiederaufnahme des Verfahrens bemühte. Leo XII. gestattete sie, und bis zum folgenden Jahr war ein neues einleitendes Schriftstück fertiggestellt, das durch Wiedergabe von Akten aus der Zeit Benedikts XIV. die Verbindung mit dem inzwischen fast achtzig Jahre zurückliegenden Abschnitt herstellte. Für den 31. März 1829 wurde die Generalkongregation anberaumt; aber sechs Wochen früher starb der Papst und um dieselbe Zeit der Jesuitengeneral Fortis, und alles blieb wieder beim Alten.

Zweimal trat man an Pius IX. und einmal an Leo XIII. mit der gleichen Bitte heran wie an Leo XII.; sie wurde aus unbekannten, vermutlich jedoch kirchenpolitischen Gründen nicht gewährt. Immerhin bereitete sich unter Leo XIII. die glückliche Wendung vor, die erst unter Benedikt XV. zur Wirklichkeit wurde. Im Jahre 1896 veröffentlichte nämlich die französische Zeitschrift „Études" die früher erwähnte Korrespondenz Benedikts XIV. mit Tencin. Damit war unzweifelhaft erwiesen, daß dieser Papst sich nicht etwa durch sachliche Gründe im Gutachten Passioneis hatte bestimmen lassen, Bellarmin nicht seligzusprechen, sondern daß bloß politische Befürchtungen der Anlaß waren.

Daß diese Erkenntnis sich auch praktisch auswirkte, dazu mußte ein anscheinend ganz zufälliges Ereignis den Anstoß geben. Ein römischer Prälat hatte in einem an Benedikt XV. gerichteten Schriftstück ganz nebenbei die Meinung ausgedrückt, Bellarmins Prozeß habe keinen Erfolg gehabt, weil die Jesuitentheologen keine treuen Anhänger des hl. Thomas seien. Der Papst verlangte Aufschluß, welches der wahre Grund sei, und man konnte ihm die Korrespondenz Benedikts XIV. mit Tencin vorweisen[1]. Auf Wunsch des Papstes veröffentlichte die italienische „Civiltà Cattolica" eine Artikelreihe über die Beziehung Passioneis zu dem Prozeß[2]. Der Advokat Msgr. Salotti ver-

[1] Paul Dudon S. J., Pourquoi la cause de Bellarmin est-elle restée trois cents ans pendante devant la Congrégation des Rites? in: Recherches de science religieuse 12 (1921), 145 bis 167.

[2] Siehe Anmerkung S. 338.

faßte eine Schrift, die den nun einzuschlagenden Weg zeigen sollte, der Promotor Mariani eine andere über den Stand des Prozesses[1]; das Gutachten des Kardinals Cavalchini nebst Bellarmins Selbstbiographie und der Meinungsäußerung Passioneis wurde neu gedruckt, und P. Paul Dudon S. J. schickte ihm ein ausführliches historisch-kanonistisches Promemoria — es ist die Hauptquelle für diesen Aufsatz — voraus[2]. Daraufhin bestimmte Benedikt XV., man solle eine neue Generalkongregation abhalten. Sie fand am 15. November 1921 statt, und alle Teilnehmer gaben ihre Stimme zu Gunsten Bellarmins ab. So war endlich erreicht, was seit 250 Jahren nicht möglich gewesen war.

Diesem günstigen Fortgang gegenüber bleibt aber doch das anfangs erwähnte Charakteristikum dieser Periode zurecht bestehen. Döllinger hatte zusammen mit Reusch die Autobiographie Bellarmins veröffentlicht[3] und dabei im wesentlichen die Angriffe Passioneis wieder vorgebracht. Bei dem Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit, die gerade im Anschluß an den Text Bellarmins auf dem Vatikanischen Konzil definiert worden war, bei dem erbitterten Gegner der Gesellschaft Jesu, der er alles Unheil der letzten Jahrhunderte zuschrieb, ist das nicht zu verwundern. Aber er machte Schule. Bis zu den letzten Jahren wurden Schriften verfaßt, die sich in seinem Sinn gegen Bellarmin wandten und den Aufschub des Prozesses bezweckten. Von den Schriftstellern, die in Frankreich, der Schweiz, in Deutschland nach dieser Richtung tätig waren, genügt es den unter dem Pseudonym Recalde schreibenden zu nennen, der seine Pamphlete bis unmittelbar vor der Seligsprechung in den Ordenshäusern und Seminarien Roms und in vielen andern Städten gratis verteilen ließ.

Wenn wir nun die Hauptanklagen gegen Bellarmins Tugend kurz wiedergeben, so müssen wir zunächst bemerken, daß sie sich fast von Anfang an in den Prozeßakten finden. Der Unterschied ist nur der, daß sie anfangs rein sachlich vorgebracht und ebenso beantwortet werden, während später die Anklage immer persönlicher, leidenschaftlicher und damit zugleich breiter wird. Ein näheres Eingehen verdienen nur die Einwände, Bellarmin habe nach dem Kardinalat und dem Papsttum gestrebt, er habe in seiner Autobiographie voll Eitelkeit sich selbst gelobt, habe in die Vorrede zur Vulgataausgabe Klemens' VIII. einen unwahren Satz eingeschoben und sei den Verwandten gegenüber in den Fehler des Nepotismus verfallen[4].

Kardinal Bellarmin hatte allerdings Aussicht, nach Klemens' VIII. und Leos XI. Tode die Tiara zu erlangen. Aber sein Wunsch und Gebet war nur, davor bewahrt zu bleiben. — Seine Freunde, wie Baronius u. a. hatten sich

---

[1] Relatio R. P. Promotoris generalis fidei super statu causae, Rom 1919; Mons. Carlo Salotti, Per la causa di beatificazione del Ven. Roberto Bellarmino. Appunti documentati, Rom 1918.

[2] Romana beatificationis seu canonizationis Ven. Roberti Card. Bellarmini e Soc. Iesu Eminent. Cardinali Aidano Gasquet Relatore Dilucidationes et Argumenta, Roma 1920.

[3] Ignaz v. Döllinger und Heinr. Reusch, Die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin mit geschichtlichen Erklärungen, Bonn 1887.

[4] Wer eine eingehendere Widerlegung der Einwände wünscht, als sie hier geboten erscheint, sei auf die gedruckt vorliegenden Prozeßakten von 1712, 1753 und 1920 verwiesen, sowie auf Pietro Tacchi Venturi S. J., Il beato Roberto Bellarmino. Esame delle nuove accuse contro la sua santità, Rom 1923, und auf den früher in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz des Verfassers (Bd. 105 [1923], S. 193 ff.).

eifrig bemüht, daß ihm der Purpur zuteil werde; er selbst rührte keinen Finger und drückte in seinen Briefen häufig seine Abneigung dagegen aus. Wenn einige Stellen seiner Briefe unklar bleiben, so darf man sie nicht von vornherein zu seinen Ungunsten auslegen, sondern muß sie nach eindeutigen Stellen und dem Urteil derer, die ihn kannten, erklären.

Die Selbstbiographie hat Bellarmin in hohem Alter auf Wunsch zweier Ordensbrüder und nicht zum Zweck der Veröffentlichung geschrieben. Manche Dinge erwähnt er darin wohl zu seinem Lob. Aber es sind harmlose Kleinigkeiten, häufig Anekdoten seiner Jugend, die mehr zur Erheiterung dienen und sein kindliches Gemüt offenbaren. Wo es sich um ernstere Dinge handelt, ist er kurz oder bringt sie vor, um geschichtliche Irrtümer zu verhindern. Benedikt XIV. hat sich so zu dieser Schwierigkeit geäußert: „Man muß den Anlaß und die Art und Weise dieses Lobes beachten und darf nicht vergessen, daß er sehr viel weniger von sich geschrieben hat, als er hätte schreiben können." Da zudem sichere Beweise für seine Demut vorliegen, wird ein unparteiisches Urteil auch hier das etwa Zweifelhafte nach dem Sichern auslegen und nicht umgekehrt.

Die Bibelausgabe Sixtus' V. mußte bekanntlich wegen ihrer Unvollkommenheit zurückgezogen und von Klemens VIII. durch eine neue ersetzt werden. Bellarmin erhielt den Auftrag, die Vorrede zu dieser zu schreiben. Es heißt nun in ihr, schon Sixtus V. habe wegen der nicht wenigen Druckfehler einen Neudruck geplant. Das stimme, so wendet man ein, nicht mit den Tatsachen zusammen, da Sixtus durchaus nicht an einen Neudruck gedacht habe; noch weniger mit den Worten Bellarmins selbst in seiner Autobiographie, worin er die durch Sixtus hineingebrachten Fehler tadelt und für die Vorrede die Wendung vorschlägt, in der ersten Ausgabe hätten sich Fehler vonseiten der Drucker oder anderer eingeschlichen. Dieser Vorschlag war sicher ein Werk der Klugheit und der Ehrfurcht gegen den Verstorbenen, dessen Werk andere schon öffentlich verboten wissen wollten. Daß aber Bellarmin in der Vorrede eine Lüge gesagt habe, kann nicht bewiesen werden. Ob Sixtus wirklich nicht an eine Neuausgabe gedacht hat, steht wenigstens nicht fest; ob die Einschränkung auf Druckfehler auf Bellarmin zurückgeht, der noch nicht Kardinal und ausschlaggebendes Mitglied in der Angelegenheit war, ebensowenig. Nach der im übrigen sicher feststehenden seltenen Wahrheitsliebe, in der er eine Lüge kaum für möglich hielt, dürfen wir diesen in sich zweifelhaften Fall nur zu Gunsten Bellarmins auslegen.

Man wirft schließlich Bellarmin Nepotismus vor. Das ist allerdings die seltsamste Anklage, die ihn treffen konnte. Denn man findet überall in seinem Leben eine ungewöhnliche Zurückhaltung den Verwandten gegenüber. Er selbst kann sich das Zeugnis geben, einen fast ständigen Kampf gegen sie geführt zu haben. Die Verwandten waren in so schlechten Verhältnissen, daß sie nicht standesgemäß leben konnten. Immer wieder wenden sie sich an Bellarmin um Hilfe. Das Notwendige erhalten sie, was darüber hinausgeht, wird stets von neuem abgeschlagen. So kann der Kardinal sich gegen Schluß seines Leben sagen, er habe seinen Verwandten und andern Armen soviel mitgegeben, als er konnte, nicht daß sie reich würden, sondern daß sie nicht Not litten. Dazu vergessen die Ankläger, daß Bellarmin einen bedeuten-

den Teil dieser Pensionen an Verwandte abgab, die Kleriker waren, wo also die Weitergabe von kirchlichen Einkünften überhaupt keine Schwierigkeiten machte[1].

Die letzten Jahre des Prozesses haben all diese kleinliche Kritik zunichte gemacht. Einen Monat nach der Generalkongregation, am 22. Dezember 1921, wurde das Dekret über die heroischen Tugenden Bellarmins im öffentlichen Konsistorium verlesen. Es fällt über alle diese Anklagen und Verdächtigungen ein offenes und deutliches Urteil: „Da die Gegner wohl wissen, daß nach einem soliden und durchschlagenden Tatsachenbeweis zur Lösung der Einwände übergehen dasselbe bedeutet, wie sie als völlig hinfällig anerkennen müssen, nehmen sie zu einem hinterlistigen Verfahren ihre Zuflucht und scheuen sich nicht, unter Verkehrung der gewohnten Ordnung die Einwände zum Lehrsatz und den Lehrsatz zum Einwand zu machen." Sowohl die alten wie die neuen Feinde Bellarmins sind damit ausdrücklich getroffen[2].

Auch jetzt war der Weg für die Seligsprechung noch nicht völlig geebnet. Was menschliches Zeugnis lehrte, sollte noch durch Gott bestätigt werden, durch Wunder. Schon in den frühesten Prozeßakten waren deren eine große Zahl angeführt. Man wählte aus ihnen drei aus, die genügend klar beschrieben waren, um den Anforderungen der heutigen Wissenschaft zu entsprechen. Zwei davon wurden von den Ärzten, dann von den Konsultoren und Kardinälen der Ritenkongregation als Wunder anerkannt. Beide hat Bellarmin in Rom gewirkt. Das erste ist die Heilung eines kaum zweijährigen Kindes, das durch den Sturz von einer hohen Treppe sich eine schwere Gehirnerschütterung zugezogen hatte, das zweite die plötzliche Genesung einer Frau von einem hartnäckigen innern Leiden. Das Dekret über die Wunder wurde am 15. April 1923 veröffentlicht. Neun Tage später fand nochmals eine Versammlung statt, in der beraten wurde, ob man jetzt mit voller Sicherheit zur Seligsprechung schreiten könne. Nachdem auch diese Frage bejaht und das Ergebnis bekannt gegeben worden war, wurde Bellarmin am 13. Mai feierlich unter die Zahl der Seligen aufgenommen, und am Abend verehrte der Heilige Vater sein Bild in der Peterskirche, wo es im Glanz zahlreicher Lichter hinter der Konfessio erstrahlte.

Solange der Seligsprechungsprozeß sich hingezogen hatte, so kurz sollte die Frist währen bis zur Heiligsprechung. Nach kirchlichem Recht mußten nur noch zwei neue Wunder des Seligen erwiesen werden. Der Prozeß wurde schon bald wieder aufgenommen und den Ärzten und Konsultoren einige wunderbare Heilungen zur Untersuchung vorgelegt. Nach den beiden vorbereitenden Versammlungen der Ritenkongregation am 30. Oktober 1928 und am 28. Januar 1930 fand am 28. April die Generalkongregation unter dem Vorsitz des Heiligen Vaters statt. Sie approbierte die beiden folgenden Wunder: am 25. Juni 1924 wurde Albin Benz in Kalocsa (Ungarn) von einer durch ärztliche Kunst nicht heilbaren Lungenverletzung; in der Nacht vom 11. zum 12. August 1925 Raymund Agràs in Barcelona plötzlich und vollkommen von einer akuten weit fortgeschrittenen Bauchfellentzündung geheilt.

---

[1] Pietro Tacchi Venturi S. J., Il beato Roberto Bellarmino. Siehe Anm. 4 S. 340.
[2] Acta Apostolicae Sedis XIII (1921) 24/25.

Schon eine Woche später, am 4. Mai, wurde das entsprechende Dekret im öffentlichen Konsistorium verlesen, und nach einer weiteren Woche sprach der Papst nach Befragung der Kardinäle seine Meinung dahin aus, daß der Heiligsprechung nun nichts mehr im Wege stehe. Für diese große Feier im Petersdom wurde das Fest der Apostelfürsten in Aussicht genommen. Gleichzeitig sollte auf diese Weise das verlängerte Jubiläumsjahr aus Anlaß des goldenen Priesterjubiläums Pius' XI. einen würdigen Abschluß erhalten. Eine ganz außergewöhnliche Feierlichkeit gewinnt der Tag noch dadurch, daß zugleich mit dem seligen Bellarmin noch ein Seliger aus dem Franziskanerorden, Theophilus da Corte und die acht kanadischen Martyrer aus der Gesellschaft Jesu, die unter den Messern und Pfeilen der Irokesen ihr Leben ließen, unter die Zahl der Heiligen eingereiht werden. Gerade die gemeinsame Feier mit verklärten Söhnen des hl. Franz von Assisi gereicht der Gesellschaft Jesu zu besonderer Freude. Knüpfen doch so manche Bande sie an seine großen und heiligen Orden. Der selige Bellarmin wurde am Todestag des hl. Franz von Assisi geboren und am Stigmatafest desselben Heiligen, dessen Ausdehnung auf die ganze Kirche er als Mitglied der Ritenkongregation eifrig und erfolgreich betrieben hatte, ist er gestorben.

Wir stehen am 29. Juni dem Abschluß eines kirchenrechtlichen Verfahrens gegenüber, das sich über mehr als dreihundert Jahre ausgedehnt hat. Wenn wir uns über diese Tatsache noch etwa Gedanken machen wollen, so lenken sich diese von selbst im Anschluß an unser Thema auf die Begriffe: Religiöser Heroismus, seine Äußerung, seine Anerkennung.

Die Heiligkeit ist ihrem Wesen nach im Innern. Sie besteht in der Glut der Liebe. Wie deren Flammen hervorbrechen und auch andern Menschen sichtbar werden, ist sehr verschieden. Hier spornen sie zu außergewöhnlichen Kämpfen gegen die wild aufbrausende niedere Natur; dort, wo diese ruhiger ist und auch das äußere Leben ruhiger verläuft, bringen sie ein ganz in Gott versenktes Gebetsleben voll wunderbarer Beschauung hervor; anderswo lassen sie den Körper zu einem Sühnopfer werden für eigene oder fremde Sünden; wieder anderswo treiben sie zu nie rastendem Apostolat. Manchmal läßt Gott selbst die Tugend deutlicher zu Tage treten, wenn er außergewöhnliche Leiden oder Arbeiten schickt, wenn er die Charismen der Krankenheilung, der Herzensschau, der Entrückung mitteilt; aber in vielen andern Fällen ist ein solches Wirken der Vorsehung nirgends zu spüren. Bellarmin besaß schon von Natur ein ziemlich ausgeglichenes Innere, und stark in die Sinne Fallendes hat sein geistliches Leben nicht aufzuweisen. Und doch wußte jeder zu seinen Lebzeiten und nach seinem Tode: er war ein Heiliger, ein Mann Gottes! Verbergen konnte sich auch bei ihm die Glut der Liebe nicht!

Gerade die verschiedene Äußerung der Heiligkeit ist ein Grund, daß auch ihre Anerkennung verschieden ist. Man beurteilt den Mitmenschen nach dem Ideal, das man sich selbst gebildet hat. Wer nun einmal meint, strenge Buße, Beschauung, Wunder gehörten wesentlich zur Heiligkeit, wird auch andere so beurteilen, wenngleich er selbst ein Heiliger ist wie Kardinal Barbarigo. Ein Hyperkritiker und Rigorist wie Azzolini hat für frohen Scherz, kindliche

Offenheit, echte Menschlichkeit im Verkehr wenig Verständnis. Wer fanatischer Parteigänger der Jansenisten ist wie Passionei, der kann bei einem Bellarmin gar keine heroische Tugend sehen. Wird aber, wie von den Gallikanern, überhaupt nicht nach der Tugend gefragt, sondern nur nach einer bestimmten kirchenrechtlichen Auffassung, die in der Kanonisation zu siegen oder zu unterliegen scheint, dann scheidet unsere Frage ganz aus.

Eine Richterin behält im Sturm der Leidenschaften den ruhigen, sichern Blick: die heilige Kirche. Und sie übereilt nicht. Sie weiß, daß der Selige im Himmel der Kanonisation nicht bedarf zu seinem Glück, sondern daß wir auf Erden ihrer bedürfen, um einen neuen Stern zu haben, der uns am Firmament unseres Glaubens leuchtet. Auch ihre menschlichen Organe können sich täuschen, solange sie ihrem eigenen Urteil überlassen sind. Aber der Geist Gottes, der sie leitet, irrt nicht. Wenn er die Stunde für gekommen erkennt, spricht er durch den Mund des Stellvertreters Christi sein unfehlbares Wort, das die Einfältigen schon auf den Straßen Roms gerufen haben, das aber viele Weise nicht verstehen wollten:

Ecco, il Santo!
Seht, er ist ein Heiliger!

Emerich Raitz v. Frentz S. J.

End-Zeit

Es war auf Altenberg, im Schatten des gewaltigen Domes, am Schlußmorgen der ersten Tagung der vereinigten katholischen Jugend Deutschlands. Wir hatten uns in den Gedanken gefunden, die die frühere und diese folgende Untersuchung ausmachen. Karl Holzamer sprach im Namen der Jugend das Ja. Dann rief der Führer der einigen „neuen Generation", Generalpräses Wolker, zum Schlußlied: „Wenn wir ziehen Seit an Seit". Wir sangen die erste und dann nur noch jene letzte Strophe, die die katholische Jugend hinzugefügt hat. Der alte Schluß: „Mit uns zieht die Neue Zeit", ist geschwunden in den neuen: „Christus Herr der Neuen Zeit". In diesem Zeichen zogen wir mit wehenden Fahnen in den alten Dom zum Schlußsegen.

Das ist das Symbol der nun folgenden Erwägungen.

1.

Wenn wir uns erinnern (was die frühere Untersuchung darzulegen suchte[1]), wie sehr die gegenwärtige Stunde eine Weltstunde und eine Endstunde ist, so werden wir nicht viel brauchen, um einzusehen, daß die Mittel, die etwa Colin Roß oder Henri Massis vorschlagen, vor der Größe der Situation von selbst verschwinden.

Colin Roß[2] weiß im Grunde nichts anderes zu geben als den Trost eines bis zum äußersten gesteigerten Relativismus. Ihn hat zwar das Gewaltige des neuen Dynamismus gepackt bis zum Spüren einer Heilsbotschaft in ihm: „für uns muß Gott ... sein der eine ungeheure Rhythmus des Universums" (187). Aber dann gleitet der Schwung seines Gedankens sofort ab in die platteste westliche Banalität: „Wie ... können wir modernen Menschen Geist anders empfinden denn als Atherwelle" (ebd.). Dieser Stil ist bezeichnend für alle übrigen Vorschläge, die er macht. Er ruft verzweifelnd nach der „magischen Seele" für die Seelenlosigkeit amerikanisch-westlicher Technik: „das Abendland steht tatsächlich vor dem Untergang, wenn die europäisch-amerikanische Menschheit sich nicht bewußt wird, daß ihr die künstliche Transmission nichts nützt, wenn sie das magische Vermögen verliert, sich direkt mit dem Ewigen zu koppeln" (188). Aber in einer hoffnungslosen Sandigkeit des Denkens spürt er nicht, wie er mit den Worten „magisch" und „koppeln" die Tiefe dessen, worum es hier geht, verfehlt. Der wahre „magische Mensch" Rußland-Chinas, der in der Perspektive steht, ist vielmehr der Mensch Dostojewskis: dämonisch in den dräuenden Möglichkeiten seiner Abgründe, aber in den Staub gebeugt, in den Tod bereit vor der ewigen Majestät über ihm.

Henri Massis[3] sieht am Schluß seiner Abendland-Paroxysmen selber ein, wie wenig einem „sich asiatisierenden Deutschand" mit einem Westen geholfen sein kann, der schon längst nicht mehr „Latinität" oder auch „Romanität" ist, sondern „Amerikanität". Er sieht auch ein, was es für eine Häresie ist,

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 119 (1930) 1—10.

[2] Colin Roß, Die Welt auf der Waage. Leipzig 1929.

[3] Henri Massis, Verteidigung des Abendlandes. Hellerau 1930.

Christentum mit Latinität gleichzusetzen. Denn wenn es um „Nationalität" geht, muß es nach den Worten des Herrn bei Johannes heißen: „Salus ex Iudaeis", „Heil aus den Juden". Die einzige gottgeweihte Nationalität ist und bleibt trotz der zeitweiligen Verwerfung das „auserwählte Volk": Röm. 11, 1 ff. 17 ff. Alles andere beruht auf „Eingepfropftsein" (Röm. 11, 17) und auf „successio apostolica", d. h. Nachfolge Petri und der Apostel, die Juden waren. Die „Judaität" allein empfing die Ehre, in den Neuen Bund „aufgehoben" zu werden, und darum heißt es nicht, daß im Neuen Bund die Juden in eine (römisch-griechische) „Klassik Gottes" aufgenommen werden, sondern umgekehrt: die Heiden werden „Israel Gottes" (Gal. 6, 16). Ist aber Jerusalem „Osten", so ist es gar nicht einmal soviel Selbstverleugnung westlichen Stolzes, wenn Henri Massis am Schluß mit den Worten kapituliert: „Es handelt sich übrigens nicht darum, Asien zu latinisieren, sondern zu christianisieren. Es handelt sich darum, ihm ein Christentum zu bringen, das nicht abhängig ist von den Formen des vergänglichen Lebens, ein universelles Christentum, das sich jeder nationalen Umkleidung entäußert hat.... Nur Christus, in den Mittelpunkt der Welt gestellt, kann Orient und Okzident versöhnen" (238). Es ist selbst in diesem Zugeständnis noch eine letzte Spur der „Häresie des Westens". Denn wenn Krippe und Kreuz im Osten standen, dann ist nicht der Westen der „Quell des Heils" für den Osten, so daß jetzt für den Osten die Stunde gekommen wäre, von einem „reichen" Westen einige „Brosamen" zu erhalten. Nein, dann wird das alte Romantikerwort wahr: Rückbesinnung eines versandeten Westens auf die Quelle seiner Kraft, auf das „lux ex oriente". Dann ist es nicht Zufall, sondern sinngerechte Fügung, wenn gerade jetzt das russische, d. h. östliche Christentum uns ein künftiges Martyrer-Christentum vorlebt, wie die Kunst seiner Ikone unsere humanisierte kirchliche Kunst zu erneuern begann.

Was die Stunde eigentlich fordert, spüren wir darum viel mehr in dem, was Christiansen und Paul Claudel sehen: den neuen rücksichtslosen Heroismus. Die Dämonie des europäischen Westens war und ist: das urchristliche „wir haben hier keine bleibende Statt" so lange mit „Kultur" und „Zivilisation" zu umgarnen, bis im Namen von Christentum die bürgerliche Humanität dasteht, nicht mehr das paulinische „Ausgeheimatetwerden", sondern die Säkularisierung der himmlischen Siedlung in eine irdische. Der echte Christ ist immer nur „in die Welt gesandt", aber nicht „von der Welt". Die Dämonie des europäischen Westens aber macht aus der streng sachlichen Sendung die persönliche Siedlung: alle Dinge, Gott eingeschlossen, als Mittel zur „menschlichen Wohlfahrt". Henri Massis verrät das überraschend, wenn er den westlich gesehenen Gott faßt als „unendlichen Mehrer des menschlichen Lebens" (211) und die echt östliche Hingabe an Gott um Gottes willen (und darum in Seine Unerforschlichkeit) als Hingabe ins „reine Nichts" nur kennt (ebd.). „Menschliches Leben" und „reines Nichts" stehen sich damit Aug in Aug, nicht Gott und Nichts. Dieses Letzte aber sieht Christiansen[1], wenn auch nur in Umrissen, als die Zukunft aufsteigen, die innerlich der heutigen Lage entspricht. Das „Heute ist glaubenskeimfrei.... Bisher rief man die

[1] Broder Christiansen, Das Gesicht unserer Zeit. Buchenbach 1929.

Götter, wenn man in großen Nöten oder in großen Wünschen war: H. (das Heute) wendet sich an seine Techniker und Kapitalisten. Aber für M. (das Morgen) wird Glaube wieder Notwendigkeit. Alle Zeiten höhergespannter Ziele kennen eine Rangordnung von Werten; ihnen erscheint es sinnvoll, daß Lebensnützlichkeiten, ja daß das Leben selbst eingesetzt und geopfert wird für etwas, das höheren Ranges ist, also für etwas, das über dem Ich und über dem Du steht" (110). „Es wäre ein Gott, von dem man nicht Hilfe will, sondern dem man dienen will: jede adelige Tat, alles hohe Glück würde verstanden als Dienst und Hingabe an Gott" (111).

Doch Christiansen macht noch einen letzten, wirklich verzweifelten Versuch, den Stolz westlichen Aktivismus' zu retten. Er sucht die Absolutheit des Dienstes und der Hingabe umzudeuten in die eigentliche Groteske westlichen Wahnes: „ein Gott, der nicht da ist, uns zu helfen, sondern der bedürftig ist unserer Hilfe; also nicht vollkommen; also nicht in ewiger Fertigkeit, sondern werdend; also nicht unendlich, sondern endlich" (110 f.). Sieht der scharfe Deuter unserer Zeit nicht, wie damit die Größe des Opferheroismus in den greulichsten Eudaimonismus abstürzt: Gott als Gegenstand für und als Mittel zur Größe des Menschen?

Paul Claudel[1] ist gerade in diesem Problem die vorbildliche Selbstüberwindung des Westens geworden. In seinem Dynamismus des Werdens und schaffenden Mit-Werdens bebt echtester Aktivismus des Westens. Aber die „Zeit" als „Sinn des Lebens" ist „die Einladung zum Sterben" in „das Wort der Anbetung ... vor dem Ohr des abgründigen Schweigens" (77). Und der Rhythmus ihres Werdens und Mit-Werdens ist bereits „Furcht Gottes": „die Quelle der Zeit ist die Furcht Gottes, das wesenhafte, durch die Maschine der Welten aufgezeichnete Erbeben: Initium sapientiae timor Domini" (63). Doch es ist Furcht als Ehrfurcht: „Gott allein ist das, was Er ist: wir können zu Seinem unaussprechlichen Namen nichts hinzufügen als die Anbetung — in Ihm — der wesenhaften schöpferischen Unterschiedenheit, indem wir mit den Engeln bekennen, daß Er heilig ist". Die große Religiosität der Neuen Zeit ist damit: gerade im Bewußtsein des „geheimnisvollen ... Verbundenseins" mit Gott das klare Wissen um die „Unterschiedenheit" (also die „analogia entis"), nicht nur zum Sinn der demütigen Anbetung, sondern ganz zugespitzt zum Sinn des Gesendetseins von Gott in die Welt hinein, als „Abgeordneter zu äußeren Beziehungen" (143 f.). So steht die „Ehre Gottes" in der „Sendung von Gott her" allein in der Seele, und so sehr ist die Seele davon erfüllt, daß ihr alles andere außer diesem Gott der Herrlichkeit und der Sendung „nur im Zustand des Spiels und des Widerspruchs" (144) erscheinen möchte. Aber auch diese (in sich bedenkliche) Überspitzung hat auszumünden „in das Schweigen und in die wortlose Stille" (77). So ist der Satz Henri Massis' von Christus als dem „Mittelpunkt der Welt zwischen Orient und Okzident" (238) erfüllt: kontemplative Opfer-Hingabe des Ostens als Quell und Reife westlicher aktiver Sendung, und diese als Auswirkung der ersten.

---

[1] Paul Claudel, Ars poetica mundi. Hellerau 1930.

2.

Was diese Lösung für unsere Frage nach dem praktischen Sinn der Neuen Zeit besagt, werden wir am besten erfahren, wenn wir diese Zeit selber nach dem Sinn fragen, den sie sich gegeben hat und gibt.

Im allgemeinen hat sie über den inneren Sinn ihres Ringens, wie wir in einer früheren Untersuchung[1] erkannt haben, das Wort „Dialektik" geschrieben. Es ist aber nicht Dialektik, wie sie von Aristoteles her in der scholastischen Philosophie und auch bei Kant verstanden ist. Dort ist Dialektik Kunst der Unterscheidung der Begriffe zum Ziel eines schlüssigen Syllogismus oder einer unwiderleglichen Kritik. Es ist dialegein als „auseinanderlesen" in die Klarheit des „Logos" (der Synthese oder der Kritik) hinein. Es ist auch nicht Dialektik in dem Sinne, wie Goethe das Denken in Gegensätzen liebte. Denn für ihn heißt es zuletzt: „teilen kann ich nicht das Leben." Die Gegensätze (das dia) sind nur Weg der Voll-Erscheinung der Gestalt: „und so teil' ich mich, ihr Lieben, und bin immerfort der Eine." Es ist endlich auch nicht Dialektik im Sinne Hegels. Zwar ist hier das dia schon im Sinne von „Sich-schneiden" genommen. Aber entscheidender ist die Art, wie der Ewige Logos (die ideative „Ganzheit") in diesem Sich-schneiden der Entfaltungsstufen (zwischen „These" und „Antithese") sich in ewiger harmonischer Gesetzmäßigkeit kundtut. Es ist gewiß von der „Gebrochenheit" des „Werdens" die Rede. Aber es ist die bereits innerlich verklärte Gebrochenheit des göttlichen Werdens.

„Dialektik", wie sie über unsere Zeit geschrieben ist, ist vielmehr Kurzwort für das, was sich uns in der ersten Untersuchung in den unheimlichen Doppeldeutigkeiten gab, um die es dort ging: in den einzelnen Bewegungen selber, und dann in der, in ihnen sich erfüllenden, Romantik. Kunst der Dialektik heißt dementsprechend zuerst: Demaskierung. Dialektik als Kunst des lückenlosen Beweises wie der unwiderleglichen Kritik endet in ein eindeutig Positives: in das faßliche „Ergebnis". Dieses Ergebnis ist in der Dialektik als Beweis-Kunst die gesicherte Erkenntnis, in der Dialektik als Kunst der Kritik die erreichte Klärung zwischen Rechts und Links, Ja und Nein. Dialektik als Demaskierung hat gewiß auch ein „Ergebnis". Aber dieses Ergebnis ist im Grunde nichts als diese Demaskierung selber. Diese Dialektik ist die Kunst, den Schleichwegen eines „Nichts" nachzugehen, das beständig neue Masken aufsetzt, um vor andern und vor sich selbst als ein „ist" zu erscheinen. Worauf diese Dialektik stößt, ist immer wieder nur dieses unheimliche Sich-winden dieses „Nichts", das im Augenblick, wo ihm eine Maske abgerissen ist, eine neue aufsetzt. Diese Dialektik stößt darum (im Unterschied zur Goetheschen wie Hegelschen Dialektik) in ihrer Art, die Gegensatz-Aspekte zu sichten, nicht auf die Einheit einer Gestalt, die ihre Fülle in der Breite der Gegensätze kundtut. Sie stößt vielmehr auf die letzte Gebrochenheit. Ihre Kunst der Demaskierung sagt: Destruierung all der falschen „Gestalten", in die diese Gebrochenheit sich maskiert. Ja, sie sagt: Destruierung jeglicher „Gestalt", weil solche „Gestalt" die wahre Gebrochenheit verhehlt. Sie sagt: Destruierung aller „ruhigen Gestalt" in das unheimlich Dynamische dieser Ge-

[1] Vgl. diese Zeitschr. 117 (1928/29 II), 414—424.

brochenheit, die „Gebrochenheit" ist und „Gestalt" sein will. Es ist also Destruierung der vorgetäuschten „graden Glieder". Es ist Destruierung in die Gebrochenheit des „Krüppels" hinein, auch und gerade wie er die „Krüppel-Krankheit" hat: mit dem überheißen Lebens- und Wirkensdurst und dem fressenden Mißtrauen, dem nagenden Neid, der jäh aufzüngelnden Tücke gegen die „Bevorzugten", bis zum Haß-Neid gegen Gott.

Mit den Worten „Demaskierung" wie „Destruierung" haben wir die Namen genannt, die unsere Zeit selber bewußt in den letzten Jahren und in unbestimmte Zukunft hinein über sich geschrieben hat: Sigmund Freud und Martin Heidegger. In der Psychoanalyse Freuds wie in der Endlichkeitsmetaphysik Heideggers ist die Neue Zeit wahrhaft als End-Zeit genommen, d. h. als Zeit, die durch alles Vorläufige und Vordergründliche in das Letzte will, in ein Letztes in ihr selbst, wie es ihr selbst zukommt als der werdehaften. Was ist das aber anderes als das „Nichts"? Denn Kreatur steht in sich und aus sich im „Nichts".

In diesem Sinn ist zunächst Freuds Psychoanalyse „Heilsbotschaft der Neuen Zeit". Das liegt einmal in der (ursprünglich) graden Libido-Theorie. Denn sie demaskiert alle noch so geistigen Resultate, alles noch so persönliche Streben in eine eisern notwendige Folge jener „Komplexe", die nicht nur in der Kindheit bereits angelegt sind, sondern schon in jenem hilflosen Nichts des Embryo im Mutterschoß. Das verschärft sich durch die (spätere) Problematik zwischen Libido-Theorie und Narzissismus. Denn nun geht es nicht um die gradlinige Mathematik von Komplexen, die sich mechanisch auswirken. Es geht vielmehr um das unheimliche Versteckenspielen dieser Mathematik im zähen Ich-trieb des Menschen: der Mensch, der „ich" sein will, d. h. erlöst aus dem Katarakt des rasenden Triebs, — der aber in diesem „Ich-sein-wollen" doch nur eine kompliziertere Form der Komplexe darstellt, ihre eigentliche Krankhaftigkeit, ihr Nach-innen-schlagen, ihre Inversion, den „Narzissismus": das Nichts, das sich in sich selbst verliebt. Die dritte Stufe der Freudschen Psychoanalyse ist dann folgerichtig: das Ineinander zwischen Eros und Todestrieb. Im „freien Lauf" der Libido ist der einzelne Mensch, bis in sein Persönlichstes und Geistigstes hinein, nichts als das Flammen dieses „freien Laufs", um im Flammen als tote Asche abzusinken, ins Nichts, aus dem er kam. Stemmt er sich im „Narzissismus" dagegen, so erreicht er nur die Perversion eines Sich-verliebens solcher „toter Asche" in sich selbst: Verliebtsein in den Tod. — Es bleibt mithin nur Eins (und das ist das innere Ziel dieser Demaskierung): Heroismus der rücksichtslosen Klarheit (der Heroismus der Analyse selber) und Heroismus des „freiwilligen Sprunges" in die „Gemeinschaft", um rein „sachlich" ihrem „Dienst" geopfert zu werden, aber (in der Folgerichtigkeit der Psychoanalyse) nicht einer wirklichen Gemeinschaft, sondern der mathematischen Mechanik der Chemie des Triebes.

Von dieser Sicht der Psychoanalyse aus dürfte klar werden, wie und warum die Endlichkeitsmetaphysik Heideggers[1] binnen kurzem so sehr der „rationale Mythos" (Tillich) unserer Zeit geworden ist. Sie ist, kurz gesagt, die Freud zugeordnete Metaphysik. Das liegt zunächst formal in der Art, wie sie

[1] Vgl. diese Zeitschr. 115 (1927/28 II), 252—264.

Phänomenologie ist. Es ist nicht Phänomenologie, über der (wie bei Husserl und Scheler) das Wort „Evidenz" steht. Denn „Evidenz" besagt allzusehr das ideale Aufleuchten idealer Wesenheiten oder Werte. Es ist vielmehr die Analyse des griechischen Wortes für „Wahrheit", „aletheia", für sie kennzeichnend. Heidegger deutet es als „a-letheia", d. h. „Un-verborgenheit", schärfer: Aufgedecktsein von Vergessenem, Verborgenem, Verschwiegenem. Der Weg zu dieser Wahrheit ist mithin die „Destruktion" alles dessen, was über diesem Vergessenen usw. liegt. Es ist also Blut vom Blut dessen, was etwa Freuds „Psychopathologie des Alltags" beherrscht: Aufdeckung der geheimen Gründe unter unsern „Vergeßlichkeiten". Als solche „geheime Gründe" sind es darum gewiß keine „idealen Wesenheiten oder Werte", sondern ganz folgerichtig das, was inhaltlich die Metaphysik Heideggers als das Letzte hinstellt: das „Sein zum Tode", das „Nichts" als sein (innerlicher) Seinsgrund, Angst, Schuld und Verzweiflung als sein „Existential", d. h. Ausdruck seiner Grundstimmung, und „Sorge" als Kern dieser Grundstimmung. Nach der Seite des „Heroismus der Analyse" geht es mithin über Freud hinaus. Denn das Letzte heißt für Freud immerhin noch „Trieb", also mit der Illusion eines vorwärtsdrängenden „etwas". Heidegger aber sagt unerbittlich „Nichts" und verlangt vom Menschen als Grundhaltung das „Sichhineinhalten ins Nichts". Aber auch der „Heroismus der Verordnung" ist gesteigert. Bei Freud (wenigstens dem späteren) heißt es: der freiwillige Sprung in die Gemeinschaft. Gemeinschaft ist da vorausgesetzt. Aber bei Heidegger ist zuletzt alles auf das einsame „sich entwerfen" gestellt. Gemeinschaft der Seienden (das „in der Welt") besteht eigentlich nur im Sinn eines „aneinander über dem Nichts gekettet sein". Alles andere ist harte Aufgabe des Menschen der „Sorge", der „sorgend" (im Sinne von „sorgenvoll") die Welt „besorgen" muß. Es geht um den Heroismus nicht nur der kalten Einsicht in das Nichts der Endlichkeit. Es geht grausamer um den Heroismus der Verendlichung, d. h. nichts als endlich sein zu wollen und zu können. Alles „Können" heißt „endlich sein wollen". Aber ebenso ist „endlich sein wollen" trotziges „Können".

Es dürfte klar geworden sein, in welchem Sinn diese zwei Botschaften innerlich der Neuen Zeit entsprechen, wie wir sie in der ersten Untersuchung zu Gesicht bekommen haben. Sie führen — als Analyse — den Radikalismus der Einsicht zum Äußersten. Sie fordern — als Verordnung — den stärksten Heroismus: im Angesicht des enthüllten Nichts das Höchste zu erstreben: Baumeister der Welt, aber Baumeister als Bauopfer.

Es dürfte aber ebenso klar geworden sein, unter welcher Beziehung beide Botschaften zum mindesten in der Analyse stecken bleiben, ja nicht einmal das, sondern gerade in der verbissenen Starrheit ihrer Forderung nichts sind als verzweifelnder Schrei. Denn niemand kann ruhigen Auges übersehen, wie in ihnen überall ein blutender Hohn unterirdisch am Werk ist. Freuds Tiefe verrät sich an der giftigen Art, wie er die Religion zu einem „ozeanischen Gefühl" demaskieren will, d. h. zum Taumelgefühl des Getriebenseins selber. Heideggers sämtliche Analysen sind nicht anders erklärbar denn als Umdeutungsanalysen ernsten Erbsünde-Erlösungs-Christentums in einen Mythos heroischer Weltlichkeit. Was ist das alles anders als der Hohn des Versinkenden gegen Gott:

Heroismuspredigt so überstark, um den Heroismus des Gläubigen verächtlich zu überbieten? Was ist es also anders als schrilles Nein: Versinkenwollen als Protest gegen die ausgestreckte Hand dessen, der allein über Meere und Stürme wandelt?

3.

Wir sind damit genötigt, den zwei Botschaften, Freuds und Heideggers, gegenüber selber in einem gewissen Sinn Demaskierung und Destruierung zu üben. Sie sind Botschaften von tiefer her. In ihnen hat der Gegensatz zwischen zwei größeren Geistern sich das Zeitorgan geschaffen: Nietzsche und Kierkegaard.

Der Nietzsche[1] des Pathos des einsamen Einzelnen ist gewiß gestorben. Er lebt noch in Stefan George, aber selbst hier überwunden, wie wir sahen, in das größere Pathos des Heroismus von Tod und Unendlichkeit. Über den Nietzsche der billigen Rationalismen und Evolutionismen aber schlug schon seit Jahrzehnten das Schweigen der Vergessenheit. Der „heroische" Nietzsche indes lebt und lebt stärker denn je. Ja, vielleicht spüren erst die Menschen von heute, wie sie im Äußersten der „Todeslinie" stehen, das Berauschende und verführerisch Stählende jener verwegenen Verse:

Fünf Fuß breit Erde, Morgenrot
und unter mir — Welt, Mensch und Tod.
(GW VIII 366.)[2]

Zu nah ist mir der Wolken Sitz, —
ich warte auf den ersten Blitz.
(GW VIII 354.)

Heroismus Freuds und Heideggers ist von hier aus wahrhaft Wiedergeburt Nietzschescher Explosivdialektik: ein Geballtsein der Gegensätze, das schon werdende Explosion ist. Wie Nietzsche den „Philosophen" sah, als „ein Gewitter..., welches mit neuen Blitzen schwanger geht" (GW VII 269). Wie er den „weisesten Menschen" sah als „den reichsten an Widersprüchen, ... eine Art planetarischer Bewegung" (GW XV 356). „Unsere Einsicht ist..., daß mit jedem Wachstum des Menschen auch seine Kehrseite wachsen muß, daß der höchste Mensch... wäre, welcher den Gegensatz-Charakter des Daseins am stärksten darstellte, als dessen Glorie und einzige Rechtfertigung" (GW XVI 296). Aus dieser Dialektik gebiert sich jenes unheimlich Doppelte, das den Heroismus Freuds und Heideggers ausmacht. Es ist einmal die rücksichtslose Drangabe des „Einzelnen": „der Mensch ist ein Seil... über einem Abgrunde, ... eine Brücke und kein Zweck, ... ein Übergang und ein Untergang" (GW VI 16). Es ist darum die Härte der Forderung an ihn: „solchen Menschen, welche mich etwas angehn, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung" (GW XVI 311), „eine harte Disziplin zur rechten Zeit" (ebd. 312). Es ist die Härte der Forderung auch an das „Genie": „sich überflüssig machen — das ist der Ruhm aller Großen" (GW III 183). Es ist aber darum anderseits in all dem der „Pessimismus der Stärke" (GW I 2): „eine Art, zu verneinen und zu zerstören" als „Ausfluß (einer) ... mächtigen Sehnsucht nach Heiligung und Errettung" (GW I 428). „Der heroische Mensch verachtet sein Wohl- oder Schlecht-Ergehen, seine Tugenden und Laster und überhaupt das Messen der Dinge an seinem Maße, er hofft von sich nichts mehr und will in allen Dingen

[1] Vgl. vom Verf. „Ringen der Gegenwart" I (Augsburg 1929) 169—179.
[2] Werke I—XVI. Leipzig 1903.

bis auf diesen hoffnungslosen Grund sehen. Seine Kraft liegt in einem Sich-selbst-Vergessen; und gedenkt er seiner, so mißt er von seinem hohen Ziel bis zu sich hin, und ihm ist, als ob er einen unansehnlichen Schlackenhügel hinter und unter sich sehe" (ebd. 431 f.). Nur einen Rausch kennt er noch, der ihn trägt: den Rausch der Unendlichkeit der Welt als eines „Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, ... mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, ... diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste" (GW XVI 401 f.).

Aber dieser unbändige Rausch von der „Welt" als dem „Willen zur Macht — und Nichts außerdem" weiß, in diesem stolzesten Satz, in den die Stücke des „Wille zur Macht" abbrechen, selber vernichtend scharf um den fatalen Klang des „nichts außerdem":

„einsam mit dir,
zwiesam im eignen Wissen,
zwischen hundert Spiegeln
vor dir selber falsch,
...
in eignen Stricken gewürgt,
Selbstkenner!
Selbsthenker!

im eignen Schachte
gebückt arbeitend,
in dich selber eingehöhlt,
dich selber angrabend,
unbehülflich,
steif,
ein Leichnam ...
...
du verwächst mir noch mit deinem Grabe
verwachsener Geist ...
...
zwischen zwei Nichtse
eingekrümmt. (GW VIII 422 ff.)

Nietzsches heroische Explosivdialektik hat sich damit von selbst in die Dialektik dessen demaskiert, der sein eigentlicher, furchtbarer Widerpart ist, wie er unter anderer Rücksicht Tod für Hegel ist: Kierkegaard[1]. — Denn in der unheimlichen Wahrhaftigkeit dieser „Dionysos-Dithyramben" hat Nietzsche nichts anderes herausgeschrien als die nagende Verdammtheit des satanischen „ihr werdet wie Gott sein". Das ist aber der eigentliche Sinn Kierkegaardscher Dialektik: alle satanisch-idealistischen Verstiegenheiten in ihre furchtbare innere Verlogenheit zu demaskieren. Es ist Dialektik der „Doppeldeutigkeiten": alles in „Pseudonymen" und „Anonymen" doppeldeutig bis ins grundlegende „omnis homo mendax" hinab, „Mensch als Mensch Lügner", und doppeldeutig zwischen Gott und Tier, und doppeldeutig zuletzt nicht so sehr mit dem Gesicht des Tragischen, sondern des Komischen, dem das „Gelächter" entspricht. Die „purpurne Schwermut" Nietzsches, dieser letzte Imperatorenmantel, wird zum Purpurfetzen jener Schwermut, wie sie Kierkegaard schier unerträglich sichtet: am Boden kriechend wie schleimiger Rauch. Der fanfaren-große Heroismus, wie er im „Pessimismus der Stärke" Nietzsches jubelt, entlarvt sich in das Jähe des „Dämonischen": „siebente Einsamkeit" wie „Mistral-Sturm" als die Widerspruchsdialektik dieses Dämonischen: „das Dämonische ist das Verschlossene und unfreiwillig Offenbare" (GW V 122)[2].

[1] Vgl. vom Verf. „Geheimnis Kierkegaards". München 1929.
[2] Ges. Werke (Schrempf) I—XII. Jena 1909 ff.

Kierkegaard gibt dann nur die folgerichtige Analyse, wenn er dieses Ganze als die eine Dämonie der Welt und des Menschen der Erbsünde enthüllt: als Paroxysmus der concupiscentia, der Ur-Begierlichkeit. Es ist Endzeit-Situation, insofern die Ur-Sünde zum Höchsten züngelt: „voll Staunen folgte die ganze Welt dem Tiere nach" (Offb. 13, 3).

Aber darum gerade gewinnt auch das Positive des Heroismus in der Situation von Tod und Nacht und Nichts und Hölle hier seine wirkliche Größe: als Mitgeopfertsein in die Gott-Erlöser-Nacht des Karfreitags. Dialektik als „Sich-kreuzen" wird geheiligt im Zeichen des „Kreuzes": wie Christus am Kreuz die Sünde durchleidet bis in die Gottverlassenheit hinab, ja bis in ein Mit-Leiden des Aufbegehrens des Warum gegen Gott: „Gott, mein Gott, wie hast Du mich verlassen!" Ist die Neue Zeit „Endzeit-Situation" im negativen Sinn eines Anstieges der Erbsündedämonie bis zu einem Äußersten, dann ist sie notwendig ebenso „Endzeit-Situation" im positiven Sinn eines Anstieges des miterlösenden Mitgekreuzigtseins mit Christus bis zu einem Äußersten. Muß Kierkegaard prophetisch sich fragen nach einem „totalen Bankerott, dem ganz Europa entgegenzugehen scheint" (TG I 58)[1], so darf er auch nicht vor dem andern Satz zurückschrecken: „daß in jeder Generation zwei oder drei sind, die an die andern geopfert werden.... So verstand ich schwermütig mich selbst; daß ich dazu ausersehen war" (GW X 56). „Der Vogel auf dem Zweige, die Lilie auf der Wiese, der Hirsch im Wald, der Fisch im Meere, zahllose Scharen froher Menschen jubeln: Gott ist die Liebe. Aber gleichsam tragend wie die Baßpartie klingt unter allen diesen Sopranen das De profundis von den Geopferten her: Gott ist die Liebe" (BR[2] 100).

Das gewinnt seine besondere Tiefe, wenn wir daran denken, daß beide, Nietzsche wie Kierkegaard, der Atmosphäre lutherischen Theologentums entstammen. Wir verstehen nun, wie im heroischen Trotz Nietzsches selber eine Wiederkehr sich vollzieht: die äußerste Form des Luther-Trotzes: von Trotz gegen die Kirche bis zum Trotz gegen Gott. Die geheime Beziehung zwischen Nietzsche und Kierkegaard in Bezug auf die Neue Zeit ist aber dann ebenfalls tiefer offenbar. Die furchtbare Luther-Entlarvung, die Kierkegaards Kritik vollzieht[3], und die Luther-Buße (für Luthers Ehe), die in seinem Lebensschicksal (mit Regine Olsen) einsetzt[4], sind das innere Gegenstück zum Luther-Trotz Nietzsches. Wir beginnen zu spüren, in welchem Vorsehungssinn die Neue Zeit „Endzeit-Situation" sein könnte: als das Sich-entsprechen zwischen höchstem Luther-Trotz und höchster Luther-Buße: Liquidation der Reformation. Denn nicht sanfte Unionen sind der Weg solcher Liquidation, sondern der „Pfahl des Kreuzes", um den herum die Hölle loht.

4.

Ist dem aber so, dann versinken auch die Gestalten, die wir eben sahen, vor einer letzten, die nach geheimnisvollem Gesetz immer beherrschend dasteht, wenn über die Menschheit eine „Endzeit-Situation" kam: Augustinus.

Als Augustins Werk in der „Civitas Dei" zum Höhepunkt stieg, war es die Zeit des Zusammenbruchs der römisch-griechischen civitas. Als der Augusti-

[1] Tagebücher (Haecker) I—II. München 1923. [2] Buch des Richters (Gottsched). Jena 1905.
[3] Geheimnis Kierkegaards 71—74. [4] Ebd. 174 ff.

nismus der deutschen Mystik und der zugespitztere der Reformatoren die Seelen ergriff, war es die Zeit des Zusammenbruchs der mittelalterlich-christlichen civitas des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Die „Neue Zeit" aber, von der Romantik her, in der der Augustinismus in der Gestalt Kierkegaards eine stärkste Zuspitzung empfing, ist die Zeit des Zusammenbruchs jener säkularistischen civitas europäischer Kultur, die in Aufklärung, Klassik und Idealismus sich zu Einheit geschlossen hatte. Alle drei Zeiten aber sind gekennzeichnet durch den „geöffneten Osten": zweiundzwanzig Jahre nach Augustins Tod stehen die Hunnen vor Rom; Reformation und Gegenreformation lodern im Feuerbrand der Türkenkriege; die Neue Zeit bebt im Erdbeben der Sowjet-Dämonie.

Augustinus ist in der Tat das Antlitz, das endgültig durch die Neue Zeit schaut. In ihm erfüllt sich alles, was in der Abfolge von Freud-Heidegger zu Kierkegaard sich bot. In ihm überwindet es sich aber. Er ist Symptom und Heilung zugleich.

Er ist das Symptom. — Gewiß gibt es einen Augustinus, der dem Geiste Descartes' und Kants verwandt erscheinen kann: der Augustinus des kritischen „redire in animam", der idealistischen reinen „veritas" und des „mundus intelligibilis". Gewiß gibt es auch einen Augustinus, der zu Goethe nicht fremd zu sein braucht: der Augustinus des kontemplativ geöffneten Auges zur Lux-Veritas, wie Goethes Klassik in der Korrelation zwischen Auge und Licht sich befaßt. Gewiß gibt es auch einen Augustinus, der mit Hegel nicht wenig verwechselbar sein könnte: der Augustinus des Pathos der Ganzheit (Deus sub quo totum, in quo totum, cum quo totum — Soliloq. I 1, 4) und einer Ganzheit, die im Gegensatzrhythmus der Welt ihre Schönheit offenbart (contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur — Civ. Dei 11, 18), ja die in diese „Einheit der Gegensätze" auch den Gegensatz zwischen Rechts und Links in gewissem Sinn aufzunehmen sich nicht scheut (Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est — Soliloq. I 1, 2). Aber in diesem selben Augustinus gibt es eine klare Wasserscheide, von der her Land diesseits und Land jenseits unverwischbar sich scheiden: die „Retractationes". Dieses Werk der unerbittlichen Besinnung (bis beinahe zur Skrupulosität) weist diesen gesamten „idealen" Augustinismus an die zweite Stelle. Er hat seine Wahrheit, aber er ist nur dann nicht Illusion, wenn er Maß und Richte empfängt von dem eigentlichen Augustinismus des „übernatürlichen Auges": dem Augustinismus von Erbsünde und Erlösung. Was heute sich vollzieht, das Versinken von Aufklärung, Klassik und Idealismus vor der Strenge Kierkegaards, ist nur große gegenwartsgeschichtliche Auferstehung dieser Scheidung in Augustinus selber. Der Augustinus des kritischen „redire in animam" und der idealistischen „veritas", d. h. der Augustinus einer idealen Humanität von ratio und liberum arbitrium ist innerlich überformt vom kritischeren Augustinus des „praevaricatores, redite ad cor", d. h. der büßenden Einkehr in den Abgrund der Sündhaftigkeit, die aus der Erbsünde quillt, und vom Augustinus der richtenden Veritas des Heiligen Gottes gegenüber der Sünde-Verlogenheit des Menschen, gegenüber dem „homo mendax" von Adam-Eva her. Der kontemplative Augustinus der Korrelation zwischen Auge und Licht ist innerlich überformt vom hellsichtigeren Augustinus des

„purgare oculos", d. h. dem Augustinus, der allzusehr weiß, wie das Auge des Menschen der Erbsünde vom Qualm der Begierlichkeit so trüb geworden ist, daß es diesen Qualm als Licht ansieht, und wie darum tötend hell das wahre Licht der Gnade hineinbrennen muß, bis der Mensch, durch die Blindheit des Glaubens sehend geworden, „Licht schaut in Deinem Licht", Licht in der Liebe, die Gott ist. Der Augustinus endlich des Gegensatzrhythmus der Ganzheit ist innerlich überformt vom umfassenderen Augustinus der letzten Unbegreiflichkeiten zwischen iustitia und misericordia, zwischen Himmel und Hölle, die in keine ästhetisch schimmernde Formel eingehen, weil es in diesem Letzten um das göttliche Kronrecht Gottes geht: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und Meine Wege sind nicht eure Wege."

In diesem Letzten aber ist bereits klar, wie Augustinus in der Neuen Zeit nicht nur Symptom, sondern Heilung ist. — Bei den Gesichtern Freuds und Heideggers war es klar, daß sie nur Symptom sind, und, was das Erschreckende ist, unfreiwilliges Symptom. Denn sie fühlen und geben sich als Heilende. Aber ihr Rezept ist so, daß erst in ihm und durch es die ganze Furchtbarkeit der Situation sich enthüllt: ihre rasende Dämonie. Ähnlich ist es zunächst mit Nietzsche. Ja, sein Messiasbewußtsein geht bis zum Höchsten: „Dionysos gegen den Gekreuzigten". Doch die Dionysos-Dithyramben werden zur Vollendung des aufwühlenden Selbstbekenntnisses, das schon die Tiefe des „Zarathustra" ist: des Bekenntnisses vom innersten Sich-vergiften und Sich-zernagen des in sich hinein „verwachsenen Geistes". Es ist die neuzeitliche Wiederkehr Dantescher Höllenrealistik. Kierkegaard ist damit Vollendung dieser Symptomatik. Vollendung, insofern er ihren letzten negativen Sinn ausspricht: Dämonie der Erbsünde. Vollendung aber auch, insofern er auf die Überwindung weist: Abbüßen der Erbsünde durch das Mitgekreuzigtsein mit Christo in die Karfreitagnacht.

Doch gerade bei Kierkegaard wird klar, wie es auch bei solcher Einsicht und praktischer Einsicht durchaus noch im Unfruchtbaren reiner Symptomatik bleiben kann. Die Einsicht, die von ihm aus in die Neue Zeit strömt, kann durchaus noch Versuchung sein zu einem subjektivistischen Eschatologismus, d. h. zu einem quietistisch passiven „Warten aufs Ende" oder einer verantwortungslosen „Katastrophenpolitik" (weil es doch „zu Ende gehe"). Es gibt auch und durchaus die Dämonie einer „Endzeit-Subjektivität", d. h. ein solches Sich-hinein-Wühlen in den Jammer eigener und fremder Sündhaftigkeit, daß Gottes Ehre und Größe dem Auge entschwindet, ja daß der Mensch anfängt, sich mit Berufung auf seine Sünde gegen Gott zu wehren, Gottes Nähe abzuwehren. Es ist die letzte und raffinierteste Selbstbehauptung: die Selbstbehauptung des „zerknirschten Herzens". Und es gibt auch und durchaus die Dämonie einer „Erlösungs-Subjektivität", d. h. einen solchen sich ins Opfern versteifenden Heroismus, daß Gott als Licht und Liebe und Seligkeit dem Auge entschwindet und der Mensch noch eigensinniger Gott abwehrt, den eigentlichen Gott der Liebe abwehrt mit Berufung auf die Nacht des Kreuzes. Es ist die noch raffiniertere Selbstbehauptung: unter dem verführerischen Schein eines großmütigen „Verzichtes auf Gottes Nähe" das stolze Ausspielen des eigenen Heroismus gegen einen „allzu lieben Gott". Es ist aber eben

darum das „Meisterstück des Teufels“: Verkleidung der „concupiscentia“ in die „caritas“: das „wie Gott sein wollen“ der „Unbedürftigkeit des Opfers“ [1].

Es dürfte kein Zweifel sein, daß Kierkegaard zwar tief wie kaum einer in diese letzte Dämonie Einschau gehalten hat, aber eben doch unter ihrem Stachel hinsiechend erlag. Es dürfte erst recht kein Zweifel sein, daß wir in dieser doppelten Dämonie der „Endzeit-Subjektivität“ und „Erlösungs-Subjektivität“ die eigentliche Dämonie der Neuen Zeit vor uns haben. Es dürfte auch wohl kein Zweifel sein, daß Augustin selber diese Dämonie aus einem persönlichen Aug in Aug der innern Erfahrung kennt. Denn die „Confessiones“ gehen in ihrer Sündenanalyse bis hart in die „Endzeit-Subjektivität“ hinein, und das Fragmentarische der Opera in Iulianum wie die ganze Fragmentarik des verzweifelten Kampfes um die Vorbestimmung verraten, wie nah auch das Verführerische der „Erlösungs-Subjektivität“ ihm gekommen ist. Wäre er denn der überwältigende Kirchenlehrer der Sterbe-Zeit der Antike und aller großen Sterbe-Zeiten, wenn er nicht auch aus dem Ringen persönlicher Erfahrung um die Dämonien der Sterbe-Fieber wüßte?

Aber um so überwältigender spricht uns darum nun sein Wort der Heilung. Es bleibt — gegenüber dem kritisch-idealistischen Augustinismus des „Geistes“ — bei der größeren Tiefe des Augustinismus des Fluches des „Fleisches“ in der Erbsünde. Aber nicht die verschüttete Zuständlichkeit des Menschen, der unter den Folgen der Erbsünde stöhnend nach der Befreiung vom „Leib des Todes“ ruft, ist das Tiefste, sondern der tiefere Augustinismus des Fleisches erhebt mitten darin sein Haupt, der Augustinismus des Verbum-Caro, der Ewigen Wahrheit, die Fleisch ward und im Fleisch der Menschheit weiterlebt als „Haupt und Leib Ein Christus“. Es ist nicht einfachhin so, daß der Augustinismus des Geistes nur in einen Augustinismus des erbsündigen Fleisches gedemütigt wäre. Sondern Erniedrigung ist Erhöhung. Er ist in dieser Erniedrigung überhöht in den Augustinismus der geistigen Wahrheit selber, die Fleisch ward. Scheinbare Größe des (klassischen) Menschen des Geistes wie scheinbares Elend des (romantisch-eschatologischen) Menschen des Fleisches versinken vor dem Einen: Erschienen ist die Menschlichkeit Gottes unseres Erlösers.

Es bleibt weiter — gegenüber dem kontemplativ-ästhetischen Augustinismus des „Lichtes“ — bei der größeren Tiefe des Augustinismus des Grauens der „Nacht“ im Bußkampf mit der Begierlichkeit und ihrem dämonischen Ursprung. Aber nicht die zerrissene Zuständlichkeit des Menschen in dieser Nacht des Kampfes ist das Tiefste, sondern der tiefere Augustinismus der Nacht erhebt mitten darin sein Haupt, der Augustinismus des „Lichtes der Welt“, das in die „Finsternis“ stieg, um sie auf sich zu nehmen bis in die Finsternis des Karfreitags und so zu überwinden in das Ewige Licht der Ostern in Seiner Kirche. Es ist nicht einfachhin so, daß der Augustinismus des Lichtes gedemütigt wäre in den Augustinismus der Nacht. Sondern gerade diese Nacht enthüllt sich in ihrer Tiefe als Heilige Nacht: Nacht der Überfülle des Lichtes. Scheinbare Größe des (klassischen) Menschen des Lichtes wie

[1] Vgl. hierzu „Geheimnis Kierkegaards“ 74—99 sowie „Das kath. Kirchenprinzip“ (Zwischen den Zeiten 7 [1929], 291—302).

scheinbares Elend des (romantisch-eschatologischen) Menschen der Nacht versinken vor dem Einen: Gott aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, Christi aber des Gekreuzigten.

Es bleibt endlich — gegenüber dem synthetisch-konstruktiven Augustinismus der „Einheit der Gegensätze" — bei der größeren Tiefe des Augustinismus des Verstummens vor dem „Geheimnis der Erwählung" im Geheimnis der tremenda maiestas über Himmel und Hölle. Aber gerade hier geschieht das eigentlich Entscheidende: die Überwindung des Opfers (das in solchem Verstummen liegt) in die vergessene Anbetung. Augustinismus der „Einheit der Gegensätze" wie des „Geheimnisses der Erwählung" sind immer noch Augustinismus des Menschen: seiner Größe und seiner äußersten Ohnmacht (als „Ton in der Hand des Töpfers"). Aber indem es im „Geheimnis der Erwählung" gerade der Unbegreifliche Gott ist, der Sich kundtut, der Gott der überwältigenden Führungen, der „alle dem Unglauben überließ, um Sich aller zu erbarmen" (Röm. 11, 32), — hierin versinkt alles vor der Herrlichkeit Seiner Größe: des „Gott alles in allem" im „Christus alles in allem".

Damit ist uns die Antwort gegeben, die wir verlangten, und ist uns gegeben aus der innern Analyse der Neuen Zeit selber heraus. — Wenn es um Endzeit geht und also um Sterben, dann geht es — folgerichtig zum Wesen unserer Taufe — nicht um ein müdes Sterben, um „auszuruhen", sondern es geht um Sterben als Mit-Sterben mit Christo am Kreuz für das Heil der Welt. Opfer, Leiden, Sterben sind nicht ein „Einwand" gegen unser Christentum, sondern sein eigentlicher „Erweis". Denn ins Mitgekreuzigtsein hinein sind wir getauft, gefirmt und einverleibt im Empfang von Leib und Blut des Herrn. Opfer, Leiden, Sterben sind aber auch nicht ein langsames Hinsiechen in ein passives Christentum, sondern seine eigentliche Aktivität: „wie Sterbende, und siehe, wir leben". Denn in diesem Opfer, Leiden und Sterben sind wir eigentlichst im Jubel des unwiderstehlichen Gottes: „Ich weiß, nicht Tod noch Leben ... kann uns trennen von der Liebe Gottes, die ist in Christus Jesus, unserem Herrn." Gerade im „Christo mitgekreuzigt" läutet osterglockenstark „Christus lebt in mir".

Wenn es darum um Endzeit geht und also um ein „Wirken auf Abbruch", da „die Nacht genaht ist", so geht es nicht um ein geringeres Wirken oder gar um eine „Katastrophenpolitik", die auf das Äußerste zielt, um dem Nächsten zu entgehen. Sondern dann erwacht der zweite Sinn unserer Taufe (und ebenso unserer Firmung und ebenso unserer Teilnahme am Fleisch und Blut des Herrn): daß wir „nicht von der Welt sind" (also wahrhaft endzeitlich aus ihr ausgewandert und ausgestorben), um „in die Welt hinein" „gesendet" zu sein. Endzeit läßt persönliche Hoffnungen versinken und fordert die harte Sachlichkeit. Christliche Endzeit-Gesinnung aber überhöht das. Denn bei ihr ist es nicht „harte Sachlichkeit" aus Verzweiflung an persönlichen Hoffnungen, sondern es ist die Sachlichkeit des Sendlings des lebendigen Gottes der sieghaften Liebe. Aus der Ewigen Liebe ist der Sendling entsandt, um die Ewige Liebe auszuspenden. Hinter seiner selbstvergessenen Sachlichkeit steht die liebende Sachlichkeit des Gottes des ewigen Lebens. So wird es ein Heroismus der Sachlichkeit, dessen Starre zu Liebe erlöst ist, und so wird es ein Heroismus der Sachlichkeit, dessen Entweder-Oder-Politik überwunden ist

in die Geduld der Kleinarbeit und des Warten-Könnens, wie sie dem entspricht, der als „Sendling", wie Augustinus sagt, „der Ewigkeit anhängt", der Ewigkeit, die auch und gerade in sog. Endzeiten warten kann und warten läßt[1].

Wir haben damit das Letzte berührt. Der Sinn der Neuen Zeit ist nicht: Katastrophen prophezeien, oder auf Katastrophen warten, oder gar sie vorbereiten. Aber wohl steigt aus allem, was sich uns im Lauf all dieser Überlegungen gab, eine tiefe Einsicht auf. Daß in der Neuen Zeit die Frau in den Vordergrund getreten ist, gab sich uns in unserer ersten Untersuchung wie als das zugespitzteste Symptom von „Endzeitlichkeit": daß nun auch das „Herdfeuer" auf der „Straße" steht, und darum „technisiert" und darum möglichst „grell", d. h. dämonisiert. Hier aber zeigt sich die andere Seite. Christentum, wie wir eben es umzeichneten, ist wesenhaft, wenn wir seinen Hauch wirklich spüren, Mit-vollziehen der Haltung, darin Maria den Erlöser empfing, darin sie mit ihm die Karfreitagsnacht litt, darin sie einging in die heilige Kirche, ihr jungfräulicher Mutterschoß zu sein zu neuen Gliedern des Leibes Christi: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn. Mir geschehe nach Deinem Wort."

Das ist Neue Zeit: daß wir durch alles stolze „facio" (ich schaff's) hindurch einsinken in dieses Erste und Letzte von Christentum: fiat! mir geschehe! Denn das ist — im Geheimnis der Nähe zwischen Empfängnis und Geburt und Tod — das christliche „sich hineinhalten ins Nichts". Aber es ist das überwältigende Geheimnis der Liebe: das Geheimnis Mariens, das Geheimnis unseres Christentums[2]: Christus lebt in mir. Darum singen wir: „Christus Herr der Neuen Zeit."

Erich Przywara S. J.

---

[1] Vgl. vom Verf. „Christus lebt in mir". Freiburg 1929.

[2] Vgl. Geheimnis Kierkegaards 107—121; Ringen der Gegenwart I 528—539.

Vom Dichten und Leben der Sigrid Undset

Wo ist heute eine Frau, in Dichtung und Leben so voller Gegensätze, in der alten und in der neuen Welt so umstaunt wie Sigrid Undset? Sie ist froh wie ein Kind und ernst wie ein Forscher. Sie ist mittelalterlich und modern. Sie ist Träumerin und Kämpferin. Durch ihre Adern pulst begehrende Leidenschaft, und ihr Geist zerfasert metaphysische Begriffe. Sie ist eigenwillige Zweiflerin und fromme Beterin. Sie melkt einer alten Frau hoch auf der Alm wochenlang die Kühe, und in einen Band Gedichte von Keats schreibt sie einer jungen Freundin den mohnberauschten Wunsch Endymions, „daß Wahrheit Schönheit wäre, und Schönheit wahr“ [1].

* * *

Als Frau und Künstlerin ist Sigrid Undset durchaus norwegisch, und ihre Landsleute sind stolz darauf. Wie wenn sie als Herrin auf dem Edelhof eines alten Vikingers waltete, klingt ihr Bekenntnis zu Heimat und Freiheit: „Läge mein Sohn tot und zerfleischt auf dem Grunde, der noch seinem Volke gehörte, als er hinsank, lieber wäre mir das, als wenn er in einem unterjochten Lande leben und kämpfen sollte!“ (K 62.) Dennoch ist sie nicht rein norwegischer Abkunft. Ihre Mutter stammt aus der schottisch-dänischen Familie Gyth, und nicht in Norwegen, sondern in Dänemark wurde Sigrid im Jahre 1882 geboren. Im dänischen Kalundborg am Großen Belt verlebte sie auch die beiden ersten Jahre. Dann aber siedelte die Familie aus dem kleinen Empirehaus am Markt nach Oslo über, das damals noch Kristiania hieß. Dort arbeitete Sigrids Vater, der norwegische Archäolog Ingwald Undset, am Museum. Viel hat er dem Kinde nicht geben können, denn er starb, als es noch nicht zwölf Jahre alt war. Nun mußte die Kleine so rasch wie möglich zum Verdienen kommen. Sie besuchte die Handelsschule und erhielt dann eine Stelle auf dem Bureau der Allgemeinen Elektrizitätsgesellschaft in Oslo. Und ob sich stark und immer stärker die dichterischen Schwingen ihrer Seele regten, sie blieb Bureauangestellte, zehn Jahre lang. An ihre schwedische Freundin Dea Forsberg schrieb sie in dieser Zeit: „Ich nehme die Arbeit, wie sie kommt. Freude macht sie mir nicht, und wo es nur eben geht, vertausche ich sie mit einer angenehmeren.“ Mit Dea Forsberg war sie durch eine Jugendzeitschrift in Verbindung gekommen, und in ihrem ersten Briefe hatte sie sich ihr so vorgestellt: „Von Charakter bin ich eingebildet und eitel, und ich glaubte einmal, ich sei eine gute Haut. Auf

---

[1] Persönliches über Sigrid Undset findet man in ihrer noch nicht ins Deutsche übersetzten Sammlung von Aufsätzen „Et kvinde-synspunkt“ (Kristiania 1919; hier als K angeführt). — Auf Mitteilungen der Dichterin oder ihres engsten Kreises beruhen Artikel in den Kopenhagener Zeitungen Politiken (14. Nov. 1928), Berlingske Tidende (15. Nov. 1928), Nationaltidende (15. Nov. 1928), in der Osloer Zeitung Aftenposten (14. Nov. 1928), in der Amsterdamer Zeitung De Tijd (25. Nov. 1928). — Ich habe Sigrid Undset in Norwegen nicht kennen gelernt, doch kann ich mich auf briefliche Nachrichten von gemeinsamen Bekannten stützen. — Von den deutsch vorliegenden Werken der Dichterin sind „Jenny“, „Frühling“ und „Frau Hjelde“ im Berliner Verlag Universitas, „Kristin Lavranstochter“ (3 Bde.), „Olav Audunssohn“ (4 Bde.) und „Gymnadenia“ (bisher 1 Bd.) bei Rütten & Loening in Frankfurt, das Weihnachtsbüchlein „Und wär dies Kindlein nicht geboren“ im Verlag Ars sacra in München erschienen.

der Schule galt ich als begabt, aber auf der Handelsschule, auf die ich jetzt gehe, beweise ich, daß ich das nicht bin. Zuerst sollte ich studieren, aber ich mochte nicht, und so wurde ich hierhineingesteckt, wo man es darauf anlegt, mich umzubringen." Die spätere Meisterin der norwegischen Sprache und weltberühmte Schriftstellerin erhielt damals bei Schulaufsätzen regelmäßig eine schlechte Note (Aftenposten).

* * *

Die „angenehmere" Nebenarbeit während der harten Bureaujahre war immer noch ernst genug. Schon als Kind war Sigrid eine Erzählerin von überraschend reicher Phantasie gewesen. Nach der kurzen Schulzeit fühlte sie nun, wieviel ihr noch von den Kenntnissen fehlte, die sie für nötig hielt, um ganz das zu können, wozu es sie drängte: Bücher schreiben, viele schöne Bücher. Sie begann also eifrig zu lesen, zu studieren und vor allem die Menschen zu beobachten. Oslo ist ja nicht groß, aber es ist der nationale Mittelpunkt eines Landes, dessen Handelsflagge man im Verhältnis zur Volkszahl häufiger als die jedes andern auf den Weltmeeren sieht. Was als geistige Strömung oder als sinnliche Verführung die Menschen irgendwo neu bewegt, davon streicht sofort ein lockender Hauch durch die Karl-Johans-Gade der norwegischen Hauptstadt und weckt in den unruhigen Köpfen und Herzen dieser kosmopolitischen Rasse ewig wechselnde Pläne und Befürchtungen. Außer der lieblichen Gegend um Oslo lernte Sigrid auf Urlaubsfahrten nach Drontheim und nach Dänemark einen großen Teil Skandinaviens kennen, und schließlich gab ihr ein Stipendium die ersehnte Möglichkeit, Frankreich und Italien zu durchreisen. Aber überall fesselten sie mehr als der bunte Tanz der Gestalten und Farben die Geheimnisse der Seelen mit ihren Hoffnungen und Enttäuschungen, ihrem Alltagsleid und ihrem seltenen Glück. Was sie erlebte, wuchs in ihr zu Erzählungen, zuweilen auch zu lyrischen Gedichten. Sehr viel beschriebenes Papier aus diesen Jahren wurde verbrannt, manches wurde gedruckt und machte sie rasch berühmt.

* * *

Als sie 25 Jahre alt war, erschien ihr erstes Buch: der kleine Eheroman „Fru Marta Oulie". Eine Frau, die nicht an Gott glaubt, weil sie in der Welt zu viel Ungerechtigkeit sieht, und die auch zu selbstsüchtig ist, für ihren Mann zu leben, verarmt seelisch immer mehr und geht schließlich an der Inhaltlosigkeit ihres Daseins zu Grunde. Ein Kritiker in „Bergens Tidende" setzte die Verfasserin sogleich in die erste Reihe der jungen Vertreter des norwegischen Schrifttums. Aber erst der Künstlerroman „Jenny", der 1911 gedruckt wurde, brachte ihr wirklichen Erfolg. Das figurenreiche, Landschaft und Schicksal fein verbindende Buch führt nach Rom in die norwegische Malerkolonie. Sigrid Undset, die schon in ihrer Kindheit durch ungewöhnliche zeichnerische Begabung aufgefallen war, schloß sich um diese Zeit dem Maler Anders Castus Svarstad an, der bald ihr Mann wurde. Die Titelheldin des Romans, die norwegische Malerin Jenny, ist mit ihr gleichalterig und, wiederum genau wie sie selber, groß, stolz und ohne religiösen Glauben. Jenny leidet mit 29 Jahren unter der Spannung zwischen ihrer Sehnsucht nach Liebe und ihrer körperlichen Unberührtheit. Ihr Landsmann Helge scheint das Verlangen erfüllen

zu sollen, aber die Hoffnung scheitert an beiderseitigem Stolz. Dafür läßt Jenny es in ihrer seelischen Verlassenheit geschehen, daß Helges verheirateter Vater sie zu seiner Geliebten macht. Nach dem frühen Tode des Kindes, das aus der Verbindung mit dem alten Manne hervorgeht, ist ihr Leben wieder leer. Helge kommt zurück, und verwirrt gibt sie sich seinem Begehren hin. Sobald er fort ist, durchschneidet sie sich die Pulsader und stirbt. Von ähnlicher Haltlosigkeit sind auch die Mädchen aus den Osloer Pensionen, über deren Leben Sigrid Undset einige Jahre vorher den grausamen Titel „Den lykkelige alder" (Das glückliche Alter) gesetzt hatte. Durch beide Bücher aber, wie auch durch den 1914 erschienenen Roman „Vaaren" (Frühling), schreiten neben den modernen Norwegerinnen, die allerdings den Vordergrund beherrschen, zahlreiche norwegische Männer von Bildung und Weltkenntnis, die das Leben unbedenklich ebenso diesseitig auffassen. Die geschlechtlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau, die feineren weit mehr als die groben, stehen überall im Mittelpunkte und werden mit ziemlich viel Realismus dargestellt, aber nur von der sehr begrenzten Ethik aus erfaßt, die ohne lebendigen Gottesglauben noch möglich ist. „Frühling" schildert das Treiben und Denken dieser Kreise wohl am farbigsten und folgerichtigsten. Auf den letzten Seiten formt die Heldin aus eigener und fremder Erfahrung die Theorie, eine Frau werde immer das, wozu ein Mann — oder auch mehr als einer — sie mache. Wenn eine Frau fühle, daß keiner der Männer, mit denen sie zusammentrifft, etwas Besseres und Schöneres aus ihr machen könne, so solle sie lieber überhaupt keinen Mann wählen. Aber solche Frauen seien selten. Die meisten nähmen den ersten besten, weil sie des Wartens müde seien, und daran gingen viele von ihnen zu Grunde.

* * *

Wer konnte damals aus diesen Büchern erraten, daß die heimliche Liebe der Dichterin seit langem dem Mittelalter gehörte? Dea Forsberg wußte, daß ihre Freundin immer dafür geschwärmt hatte. Sie bezeugt, daß Sigrid kaum zwanzig Jahre war, als sie still und heiß an dem großen Roman aus dem 14. Jahrhundert arbeitete, der fast zwei Jahrzehnte später erschien und als „Kristin Lavransdatter" seine Verfasserin zur Weltberühmtheit machte (Aftenposten). Die Dichterin selber hat einmal lachend erzählt, ihre Neigung für mittelalterliche Dinge habe noch viel früher begonnen. Sie meinte, die Psychoanalytiker würden da wohl einen Kindheitskomplex feststellen. Wenn sie nämlich als ganz kleines Schulmädchen ihren Vater bei seinen Arbeiten im Historischen Museum besucht habe, sei dort ein alter Professor gewesen, der ihr Schokolade geschenkt habe. Und die Schokolade habe in einer Schublade neben dem Schädel des norwegischen Kreuzfahrerkönigs Sigurd Jorsalfar gelegen (Nationaltidende). Was die Phantasie des Kindes bezauberte, was die Tochter des Archäologen vielleicht auch irgendwie geerbt hatte, das wuchs in ihr mit den Jahren, wo über alldem die Weihe des Andenkens an den früh verstorbenen Vater lag, und wo ihre Ferienbesuche bei den väterlichen Verwandten in Drontheim, den mütterlichen in Kalundborg sie in Kreise führten, die mit Vorliebe in der skandinavischen Vergangenheit lebten. Aber nicht die altnordische Zeit zog sie künstlerisch am stärksten an, so eindrucksvoll ihre Kultur in den skandinavischen Museen ausgebreitet ist, auch nicht, was

von Pracht und Kühnheit der Wikinger gerade in Oslo die Funde von Gokstad und Oseberg ahnen lassen. Herz und Sinn standen ihr nach dem katholischen Norwegen, dessen Geschichte ihr in Drontheim lebendig wurde, wo der heilige König Olav es gegründet hat, und wo sie den gewaltigen Dom, die ehrwürdige Stätte der Krönung und des Begräbnisses vieler Nachfolger Olavs, Jahr um Jahr herrlicher aus seinem Verfall sich erneuern sah. Das rauhe, bunte Norwegertum wollte sie gestalten, das 150 Jahre vor der protestantischen Reformation in seinem Glauben katholischer war als in seinen Sitten. Wilden und heiligen Lebens übervoll ersteht diese versunkene Welt in den zwei nun allbekannten Romanen von zusammen sieben Bänden: „Kristin Lavransdatter“ und „Olav Audunssøn“.

* * *

Wie hatte sie schon in ihren Mädchenjahren um den alten Klang der Sprache gerungen! Als sie mit „Kristin Lavransdatter“ beschäftigt war, schrieb sie im April 1902 an Dea Forsberg: „Ich kann ja gar nicht daran denken, die Leute in der Alltagssprache der damaligen Zeit reden zu lassen. Aber anderseits ist es doch notwendig, daß über dem ganzen Buch so ein veralteter Ton liegt. Die Sprache muß überall, ob die handelnden Personen sie gebrauchen oder ob ich schildere und erzähle, Worte und Wendungen ausschließen, die nicht alten Ursprungs sind. Aber es ist gar nicht leicht, weißt Du, fremde Ausdrücke zu vermeiden und alte Wörter zu finden, die schlicht, ohne Ziererei und feierliches Pathos ins Ohr fallen“ (Aftenposten). Die schwere Aufgabe ist ihr nach dem Urteil norwegischer Kenner so gut gelungen, daß schon dadurch ihre geschichtlichen Romane ein Höhepunkt in der Entwicklung des norwegischen Nationalgefühls sind, dem seit Wergeland und noch mehr seit Björnson die Entwicklung der Sprache wesentliche Stärkung gebracht hat. Bekanntlich wogt in Norwegen seit Jahrzehnten ein oft heftiger Streit zwischen zwei Landessprachen: dem infolge der jahrhundertelangen Dänenherrschaft auch in der heutigen norwegischen Literatur noch führenden „riksmaal“ und dem inniger mit den einheimischen Mundarten verwachsenen „landsmaal“. Aus dem Gedankenkreis dieser Streitfrage schrieb die Osloer Zeitung Tidens Tegn am 14. November 1928 über Sigrid Undset: „Rein sprachlich hat sie gezeigt, wie echt norwegisch das riksmaal sein kann, und sie ist dadurch, obgleich sie persönlich streng auf dem riksmaal-Standpunkt steht, eine Bahnbrecherin der Sprachenverschmelzung geworden, die sich zuletzt aus dem Sprachenstreit ergeben wird.“ Einhellig anerkannten die norwegischen Kritiker die staunenswerte Kunst, mit der diese Dichterin ebenso echt und ebenso lebendig, wie sie die Menschen des heutigen Norwegens mit ihren Sorgen und Freuden hingestellt hatte, nun die mittelalterlichen Bauern des Gudbrandstales, die Kirchenleute in Oslo und Drontheim, den trotzigen Kampf um das Stammeskönigtum und den ohnmächtigen Zusammenbruch vor der Seuche des Schwarzen Todes schilderte. Ohne Unterlaß und wie von selbst rollen in beiden Geschichtsromanen die Bilder ab, quillen die Gestalten aus den Buchseiten, verströmt sich die Glut der Handlung in herbe oder anmutige Landschaft und steigt aus dem Frühling der blumigen Böschungen des Mjösensees, aus dunklem Fjord und sausendem Herbstwald die Lockung zu

leidenschaftlicher Tat. Es ist ungehemmte Aussprache eines seherhaften Erlebens, dem in Höhen und Tiefen nichts Menschliches entgangen ist, und stärker noch als der künstlerische Wille zum klaren Aufbau des Ganzen zeigt sich die echt weibliche Fähigkeit der Erfassung und Formung des einzelnen.

* * *

Der gewaltige Erfolg dieser Wiedererweckung des Mittelalters steigerte begreiflicherweise die Nachfrage nach den übrigen Werken der Dichterin. Außer den Bearbeitungen aus dem Sagaschatze sind es lauter Erzählungen aus der Gegenwart, eine lange Reihe, von der in Deutschland nur die Hälfte bekannt ist. Sigrid Undset will menschlich und künstlerisch durchaus mit ihrer Zeit leben, aber sie glaubt sich dem Dienste des Tages keineswegs zu entziehen, wenn sie ihr Volk an die halbvergessenen Jungbrunnen seiner Vergangenheit führt. Sie selber fühlt sich nie so erquickt wie im Genuß der rauhen Schönheit dieser entschwundenen Welt. Deshalb hatte sie sich auch immer gewünscht, in einem ganz alten Hause wohnen zu können. Gerade als „Kristin Lavransdatter" zu erscheinen begann, mußte sie ihre bisherige Wohnung aufgeben, und sie begrüßte es als einen glücklichen Zufall, daß sie nicht in Oslo, wohl aber im Gudbrandstal etwas Passendes fand (Nationaltidende). Nirgendwo in Norwegen hat sich soviel von der Bauart früherer Jahrhunderte erhalten wie in diesem Tale, das ja auch der Schauplatz so vieler Ereignisse in „Kristin Lavransdatter" und „Olav Audunssøn" ist. Fährt man mit dem Schnellzug von Oslo nach Norden das Tal hinauf, so erreicht man in ungefähr vier Stunden das Städtchen Lillehammer am Mjösensee. Das ganze Jahr wird es von Kurgästen und Sportfreunden besucht, und auch eine Künstlerkolonie ist seit Beginn der achtziger Jahre entstanden. Am Abhang eines Hügels liegt frei Sigrid Undsets Gut Bjerrebäk. Das Haupthaus stand hier seit drei Jahrhunderten. Ein zweites Gebäude in ähnlich alten Formen ließ sie von einer höher gelegenen Stelle des Gudbrandstales in zahllosen Wagenladungen herunterschaffen und neu zusammenfügen. Es sind charakteristische Freibauernhäuser mit schwerem Balkenwerk, mit zwei Reihen breiter, niedriger Fenster an der besonnten Giebelseite und mit einer riesigen „Kaminstube". Gleich neben dieser Stube sitzt die Dichterin zwischen Wänden voller Bücher in ihrem hellen Arbeitszimmer. Mehr als die Hälfte ihrer Zeit gehört der Sorge für den Haushalt. Alles will sie schlicht, aber nichts soll der Familie und den Gästen fehlen. Entzückende Blumen von den umliegenden Bergen schmücken im Sommer den Garten und alle Fenster. Und froher noch wird in den Ferien das alte Haus, wenn die heimkehrenden Kinder mit strahlenden Augen ihre Mutter umjubeln.

* * *

Mütterlichkeit ist ihr eine Welt voll Würde und Glück. Wenn eine Frau, sagt sie in ihren gesammelten Aufsätzen, nur einigermaßen dem Durchschnitt entspreche, müsse sie ihre Mutterschaft wie ein Wunder empfinden (K 121). Die Versorgungsehe ist ihr ein Greuel; denn viel zu heilig sei die weibliche Liebe, als daß eine Frau sie um diesen Preis feilhalten dürfte. „Ich für meinen Teil", schreibt sie, „würde auf alle Fälle eher jeden beliebigen Beruf ergreifen, als meinen Lebensunterhalt durch Ehe und Mutterschaft zu gewinnen suchen"

(K 25). So spricht sie trotz ihrer klaren Erkenntnis, daß es für ein alleinstehendes Mädchen sehr schwer werden kann, sich gegen Verirrungen seiner „natürlichsten, gesundesten und reichsten Triebe" zu schützen. „Ich habe schon gesagt", fährt sie fort, „daß ich es für unmöglich halte, im Geschlechtstrieb das körperliche und das seelische Verlangen voneinander zu trennen. In manchen Frauen kann der Wunsch, ihre Arbeit mit Dank und Ehre, nicht bloß mit Lohn vergolten zu sehen, der Wunsch, durch ihr Dasein nicht nur einer Aktiengesellschaft, sondern greifbaren Menschen zu nützen, zu einer qualvollen Spannung werden, wenn er jahraus jahrein unbefriedigt bleibt." Gewiß sei da, wie bei allem Menschlichen, die Selbstsucht mit im Spiele, aber bei außerordentlich vielen Frauen sei der tiefste Grund dieses Wunsches der Drang ihres Blutes, und sie suchten ihn dann leider allzu oft auf verderblichen Wegen zu stillen, während er „nur durch eine gesunde Geschlechtsgemeinschaft oder durch zielbewußte und freiwillige Enthaltung vom Geschlechtsgenuß" zur Ruhe kommen könne (K 162 f.). So restlos aber muß nach ihrer Meinung die wahre eheliche Liebe Mann und Frau ausfüllen, sie auch seelisch aneinander binden und aufeinander beschränken, daß es daneben gar nicht möglich ist, die aufopfernde Liebe für alle zu haben, die von einem Priester gefordert wird (K 139). Und so hoch stellt sie das Familiengefühl, daß sie es für die Wesensmitte aller Kultur und aller Religion erklärt, wie ja auch der Kern des Christentums in dem Worte liege, daß Gott unser Vater ist (K 45).

* * *

Eine Frau, die mit solcher Überzeugung zugleich für die hinreißende Gewalt und den gottverliehenen Adel der Geschlechterliebe eintritt, kann selbstverständlich die von Gott durch die Natur gesetzten Schranken nicht verkennen, auf deren freier Heilighaltung die wahre Schönheit menschlicher Liebe beruht. Ohne sich in den Gedankenkreis einer kirchlichen Gemeinschaft zu stellen, schrieb sie im Jahre 1914: „Die sittlichen Begriffe sind unerschütterlich. Der Mensch, der sich von ihnen lossagt, fällt in Barbarei zurück" (K 60). Wohl erklärt sie es fünf Jahre später für „Heuchelei und Zimperlichkeit", wenn manche Leute noch immer meinen, aus Anstandsrücksichten so tun zu müssen, als ob sie von allbekannten geschlechtlichen Vorgängen nichts wüßten. Von solcher Zimperlichkeit zu wirklicher Schamlosigkeit sei oft nur ein Schritt. Aber zugleich betont Sigrid Undset entschieden, daß mit dem Willen, sich nicht den wahrheitswidrigen Schein von Unkenntnis in solchen Dingen zu geben, keineswegs das Recht verbunden sei, von ihnen ohne Notwendigkeit zu sprechen (K 128). Und über eine gewisse Bedenkenlosigkeit in geschlechtlicher Aufklärung der Jugend durch die Schule urteilte sie schon früh: „Es ist nicht bloß gegen das kindliche Schamgefühl, es ist gegen alles menschliche Schamgefühl, sich eine zufällig zusammengewürfelte Schar zu denken, die gezwungen sein soll, da zu sitzen und eine Belehrung über das Geschlechtsleben anzuhören." Man sage ja, auf diese Weise solle die Jugend lernen, das Geschlechtliche ohne den falschen Schimmer des Geheimnisses als etwas ganz Natürliches aufzufassen. Als ob nicht das Geheimnisvolle hier das echt Menschliche wäre! Dem Menschen allein sei es gerade durch das Geheimnis gelungen, das Geschlechtliche aus dem Schmutze zu ziehen und „über alle Sterne zu erheben" (K 57). Gegen ge-

schlechtliche Verbindungen auf Zeit ist sie unbedingt: „Daß man sich gewöhnt, zeitlich beschränkte und absichtlich unfruchtbare Liebesverhältnisse zu dulden, kann nach allem, was ich von der Frau weiß, nur zu weiterem Unglück führen. Gerade der Frauen wegen hat man allen Grund, so etwas nicht hingehen zu lassen, allerdings auch Grund genug, sich gegen die Opfer solcher Verbindungen duldsam und achtungsvoll zu benehmen, soweit sie wirklich Opfer sind" (K 166). Die Leichtigkeit der Ehescheidung mache viel mehr Ehen unglücklich als die Unauflöslichkeit (K 135). In jüngeren Jahren hatte Sigrid Undset sich in Zeitungsaufsätzen gegen die Strafbarkeit des Kindesmordes und der Abtreibung erklärt — im Jahre 1919 lehnte sie es trotz besonders eindringlicher Aufforderung ab, diese Artikel in der Sammlung ihrer Aufsätze wiederabdrucken zu lassen. Sie glaube zwar noch nicht recht an die Wirksamkeit der Strafandrohung für solche Fälle, aber sie sei nun überzeugt, daß die Mutter nicht Eigentümerin ihres Kindes sei, sondern das Eigentum Gottes zu verwalten habe (K 175).

* * *

Sigrid Undset scheint nicht innig lieben zu können, ohne tief über ihre Liebe nachzudenken, und immer wieder führen ihre Gedanken über die Liebe zum Gedanken an Gott. Es ist fast, als hätte sie ein weibliches Herz und einen männlichen Geist. Schon ihr Äußeres wirkt wie eine Verkörperung dieses Gegensatzes: eine hohe üppige Gestalt mit reichen Haarwellen — dagegen das Auge stahlgrau und ein Gesichtsausdruck, den sie selber für eine Karikatur Beethovens hält (Nationaltidende). Was sie in skandinavischen, englischen, deutschen Büchern und durch eigenes Grübeln gefunden hatte, schien ihr, wie sie selber sagt, „mit Sicherheit zu ergeben, daß wir Menschen die Ehre gehabt haben, uns Gott als ein Ideal zu erschaffen, nach dem wir dann mit mehr oder minder festem Vorsatz und mit wechselndem Glück uns zu bilden versuchten" (K 176). Für eine norwegische Phantasie von heute — Ibsen hat sie ja in „Peer Gynt" gestaltet — sind oft die verwegensten Systeme ein ebenso lockendes Abenteuer wie für den Vikinger von einst die Fahrt über sturmzerwühlte Meere in unbekannte Fernen. Aber Sigrid Undsets Frauenherz verlangte auch hier seinen Teil, und sie schrieb den Satz: „Weil der kultivierte Mensch jemand haben muß, dem er Ehrfurcht und Gehorsam entgegenbringen kann, hat die Kultur überall einen Gott geschaffen" (K 45). Wenige Seiten weiter verbindet sich mit diesem weiblichen Gefühl für Unterordnung männliches Aufbäumen gegen ein Bequemlichkeitschristentum. Ein junger Mann, der ihr mitteilen wollte, er habe sich nach vielem Nachdenken und Kämpfen entschlossen, Theologie zu studieren, gebrauchte den salbungsvollen Ausdruck, er „habe den Mut gefunden, Christus zu bekennen". Dazu bemerkt Sigrid Undset: „Diese Wendung hat natürlich einmal etwas Wirkliches bedeutet. In den Zeiten der Christenverfolgungen und der Religionskriege setzte man tatsächlich etwas aufs Spiel, wenn man Christus oder seine Auffassung von Christus bekannte. Der Ausdruck ist in der Kirche wie ein altes Erbstück weitergegeben worden. In unsern Tagen bezeichnet er zunächst den Mut, sich von Leuten, die der Christ notwendigerweise für weniger einsichtsvoll als sich selber ansieht, für einen Narren halten zu lassen. Wenn man nun unter anderem bedenkt, was nach der Lehre des Christentums Christus selber für den

einzelnen Christen und für die ganze Menschheit willig auf sich genommen hat, dann finde wenigstens ich diesen Mut nicht imponierend" (K 48 f.).

* * *

Das alte Wort: Soli Deo gloria, hält Sigrid Undset auch in dem Falle für wichtig, daß man glaubt, der Mensch habe Gott geschaffen (K 177). Denn auch in diesem Falle ist Gott ja das höchste Ideal der Menschheit, und der Treue zu diesem Ideal verdankt die Menschheit das Beste, was sie erreicht hat. Selbstverständlich ließ sich aber auf die Dauer nicht übersehen, daß es für die ganze Lebensauffassung von entscheidender Bedeutung ist, ob man sich als den Schöpfer Gottes oder als ein Geschöpf Gottes betrachtet, und Sigrid Undset hebt die Wichtigkeit dieser Entscheidung an derselben Stelle ausdrücklich hervor. Mehr und mehr wurde ihr klar, daß jeder für die Wahl seines Lebensweges persönlich verantwortlich ist, und daß es bei dieser Wahl nicht darauf ankommt, welche Richtung die Zeitgenossen vorziehen. „Es ändert nichts an der Verantwortlichkeit jedes einzelnen", schreibt sie, „ob die Masse im Augenblick zu der einen oder zu der andern Türe strömt. Darum habe ich angefangen, mich mehr mit den Glaubenslehren des Christentums und weniger mit der gerade herrschenden Ansicht über diese Lehren zu beschäftigen" (K 176). Dabei fiel ihr bald auf, wie wenig die gewöhnlichen Urteile ihrer protestantischen Landsleute über den mittelalterlichen Katholizismus mit dem übereinstimmten, was sie aus den Quellenstudien zu ihren Romanen kannte. Man lerne in der Schule etwas von der Entartung der mittelalterlichen Priesterhäuser und Klöster, sagt sie, aber kaum je höre man von den immer wiederholten Erneuerungsversuchen. Man lese erbauliche Lebensbeschreibungen Luthers, aber sozusagen nie die Geschichte der großen katholischen Heiligen. Dann fährt sie wörtlich fort: „Und doch ist die Geschichte der Kirche ein Beispiel für das Schicksal des Göttlichen in menschlichen Händen. Die Kirche ist die Trägerin der Gedanken gewesen, die nicht sterben können, nach denen zu leben die Mehrzahl der Menschen sich nicht stark genug fühlt, und die man doch immer wieder als lebensnotwendig erkennt" (K 79). Still für sich ging sie diesen Gedanken studierend und betend nach. Sie wußte selbstverständlich, was von katholischem Leben in Norwegen verstreut war: keine dreitausend Seelen unter einer tausendmal zahlreicheren Gesamtbevölkerung auf einem Gebiete, dessen Längenausdehnung gleich der Entfernung von Hamburg bis Tunis ist, schlichte Kirchen und einfache, aber recht beliebte Krankenhäuser an allen Hauptplätzen von Hammerfest bis zum Süden, nur in Oslo größere Anstalten für Krankenpflege und Unterricht. Tieferen Einfluß scheint keiner dieser katholischen Brennpunkte auf sie ausgeübt zu haben. Aber aus Menschenbeobachtung und Geschichtskenntnis stieg ihr schließlich klar und stark die Überzeugung auf, die sich eines Tages in den Worten kundgab: „Der heilige Olav hat mich bekehrt." Sein Glaube war ihr Glaube geworden.

* * *

Das war nicht bloß ein Bruch mit ihrer gesellschaftlichen und großenteils auch mit ihrer schriftstellerischen Vergangenheit, das durchschnitt wie ein unerbittliches Schwert ihr Frauenherz. Gerade sie hatte doch die Gewalt der

Liebe und die Unauflöslichkeit der ehelichen Gemeinschaft mit so glühenden Worten verteidigt. Und nun sagte ihr die Kirchenlehre, deren Wahrheit sie erkannt hatte, daß sie sich von dem trennen müsse, der vor dem norwegischen Gesetze seit vielen Jahren als ihr Mann galt. Anders Castus Svarstad war von seiner ersten Frau geschieden, und diese Frau lebte noch — also war nach katholischen Begriffen eine gültige Ehe mit Sigrid Undset nicht möglich. Und Sigrid Undset zeigte sich einsichtig und mutig genug, den Entschluß zu fassen, den ihre Überzeugung von ihr forderte. Es gelang ihr, mit Svarstad in Güte zu vereinbaren, daß sie ihr Zusammenleben aufgaben. Sie zog mit ihren Kindern nach Bjerrebäk, und er blieb in Oslo. Auch für die Kinder aus seiner ersten Ehe übernahm sie Mutterstelle, und überhaupt stehen die beiden noch immer miteinander in freundschaftlichen Beziehungen. Sie treffen sich gar nicht selten in Oslo, und oft besucht er dort in einer katholischen Erziehungsanstalt ihren zweiten Sohn. Sigrid Undset aber fuhr zum Allerheiligenfeste des Jahres 1924 von Bjerrebäk ein paar Eisenbahnstunden südwärts nach Hamar. Hier hatte im 12. Jahrhundert der päpstliche Nuntius Michael Breakspeare, ein Engländer, der später als Hadrian IV. die Tiara trug, ein Bistum gegründet. Noch sieht man die Ruinen des mittelalterlichen Domes mächtig in die Luft ragen. Heute wohnt in der Stadt ein protestantischer Bischof, und die Katholiken haben eine kleine Kapelle, die nächste, die von Bjerrebäk zu erreichen ist. Sie ist dem seligen Torfinus geweiht, einem dänischen Zisterzienser, der im 13. Jahrhundert Bischof von Hamar war. So fühlte sich die Dichterin des norwegischen Mittelalters in der vertrauten Welt ihrer künstlerischen Weihestunden, als sie hier am Morgen des Allerheiligentages in die katholische Kirche aufgenommen wurde.

* * *

Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß jemand, der im Leben die Fragen der geschlechtlichen Sittlichkeit so ernst nimmt und die Treue zu seinen Grundsätzen durch solche Opfer beweist, sich in der Dichtung leichten Sinnes über sittliche Forderungen hinwegsetzen sollte. Wenn Sigrid Undset an manchen Stellen ihrer Werke Vorgänge des Geschlechtslebens ebenso ungescheut schildert, wie sie Derbheiten volkstümlicher Ausdrucksweise wiedergibt oder von ekelerregenden Sinnesempfindungen spricht, so ist das ein hoher Grad von künstlerischem Realismus, der nicht jedem zu gefallen braucht, den man aber auch nicht ohne weiteres verurteilen darf. „Ich glaube", sagte sie eines Tages, „wer an einem Schlächter, der mit einem Stücke Fleisch kommt, nichts Poetisches sieht, dem fehlt etwas." Daß ein solcher Realismus in der Darstellung des Geschlechtlichen nicht erlaubt sei, wird angesichts gewisser alttestamentlicher Schilderungen, auch dichterischer Art, jedenfalls kein Christ behaupten, der die ganze Bibel für Gottes Wort hält. Die katholischen Exegeten weisen nach, daß die oft mißverstandene Mahnung des hl. Paulus (Eph. 5, 3) durchaus nicht den Sinn hat, über geschlechtliche Verirrungen dürfe nicht in ernster Weise gesprochen werden. Die Kunst aber ist an sich eine nicht weniger ernste und hohe Betätigung des menschlichen Geistes als die Wissenschaft, und wie an und für sich die begriffliche Erkenntnis des Geschlechtlichen, selbst des Unsittlichen, erlaubt ist, so auch die künstlerische

Anschauung. Weil aber durch eine künstlerische Gestaltung des Geschlechtlichen die Sinnlichkeit stärker erregt wird als durch eine wissenschaftliche Darstellung, so muß allerdings mit entsprechend größerer Vorsicht darüber gewacht werden, daß geschlechtlich betonte Kunstwerke, zumal wenn es Romane sind, die sehr viele nicht um der Kunst willen lesen, nicht unterschiedslos in alle Hände kommen. Sigrid Undset selber sagte zu einer Zeit, wo sie noch weit von der katholischen Kirche entfernt war: „Ich bin unbedingt entschlossen, meinen Kindern das Lesen des größten Teiles von dem, was ich bis jetzt geschrieben habe, zu verbieten, ... gerade wie ich es für richtig halte, ihnen Kaffee, Spirituosen, Tabak und anderes zu verbieten, was ein unausgewachsener Organismus nicht erträgt, ... und wenn sie das nicht im guten annehmen wollten, dann würde ich es ihnen gelegentlich durch Schläge beibringen“ (K 54). Das Wesentliche ist hierbei selbstverständlich nicht das jugendliche Alter; der Grund der Enthaltungspflicht, die mangelnde sittliche Kraft, liegt auch bei sehr vielen vor, die nicht mehr unter einer Erziehungsgewalt stehen. Und wenn ein Dichter ernst bedenkt, daß ein sehr großer Teil der Menschen geschlechtlichen Anreizungen wenig Widerstand entgegensetzt, und daß die Leser von einem Werke, das sie geschlechtlich reizt, keinen ungetrübten ästhetischen Genuß haben können, so wird er sich gedrängt fühlen, um der Sittlichkeit wie um der Kunst willen Schilderungen des Geschlechtlichen soviel wie möglich zu vermeiden. Mag Sigrid Undset recht haben, wenn sie meint, in der heutigen Dichtung werde oft das Schreckliche der Geschlechterliebe, aber kaum je ihr berauschender Jubel dargestellt (K 52 129), wichtiger für das wahre Glück der Menschen ist sicher der Grundsatz Alessandro Manzonis, in der Welt sei schon soviel Antrieb zu dieser Art von Liebe, daß der Künstler besser auf das verzichte, was sie noch vermehren könnte. Allerdings hat schon P. Baumgartner in dieser Zeitschrift (70 [1906] 318) betont, man dürfe den Rat Manzonis „nicht mit übertriebener Strenge“ befolgen, „wenn man nicht die Freiheit der Kunst über Gebühr einschränken“ wolle.

* * *

Feinfühlende Frauen empfinden es oft peinlich, daß Sigrid Undset die geheimsten körperlichen und seelischen Regungen der Gattin und der Mutter so unbekümmert den Lesern ihrer Werke preisgibt. Diese rücksichtslose Aufdeckung der innersten Welt des Frauentums sei ja nicht unsittlich, aber unerträglich. — Ein Mann wird nicht eingreifen wollen, wenn Frauen in einer solchen Frage verschiedener Meinung sind. Aber er darf doch vielleicht an die Tatsache erinnern, daß eine starke künstlerische Individualität immer einen Teil ihrer Bewunderer irgendwie stößt, und daß die Frauen, die vor dreißig Jahren das Frauenstudium, vor zwanzig Jahren das Frauenstimmrecht, vor fünfzehn Jahren den Frauensport als unweiblich bezeichneten, jetzt nicht mehr alle so denken. Vielleicht werden wir, ob wir es bedauern oder nicht, gegenüber dem künstlerischen Realismus der Sigrid Undset ähnliche Wandlungen erleben. Sie hat übrigens bewiesen, wie gut sie sich auch in Frauen einzufühlen weiß, die dem Geschlechtlichen kaum flüchtige Aufmerksamkeit gönnen. Durchaus lebenswahr ist z. B. in „Gymnadenia“ die flotte Konvertitin Randi mit ihrem schönen dreieckigen Gesicht voll Sommersprossen und ihrem herrlichen

roten Haar, die zigarettenrauchend im Korbstuhl sitzt und ihren protestantischen Jugendfreund über katholische Dinge so lustig belehrt, daß er aus dem Staunen nicht herauskommt und sich zuletzt fast nicht mehr wundern kann, als sie nach literarischen Studien in Paris ebenso heiter und fest von ihm Abschied nimmt und ins Kloster geht, weil sie bei ihrer Freude an schönen Kleidern und wissenschaftlicher Arbeit fühlt, daß ihr in der Welt das tägliche innige und vertrauliche Zusammenleben mit dem Heiland nicht gelingen wird. Sigrid Undset hatte sich in ihren Aufsätzen schon lange vorher gegen die Ansicht ausgesprochen, als ob die Frau an und für sich in der Ehe das höchste Erdenglück fände. Im Jahre 1919 schrieb sie wörtlich: „Eine Frau, die auf eine leidlich befriedigende Ehe mit einem leidlich entsprechenden Manne verzichtet, um sich den Wert zu bewahren, der in der Überzeugung liegt, daß sie gegebenenfalls einem tadellosen Mann eine tadellose Gattin und Mutter geworden wäre, ist nach meinem Dafürhalten ein reicherer Mensch als sehr viele Gattinnen und Mütter. Und eine Frau, die ihr Leben dem Schutz und der Pflege von hilfsbedürftigen Kindern, Greisen und Kranken widmet, tut ebenso Großes wie die beste Mutter. Sagt jemand, sie tue noch Größeres, so wage ich nicht zu widersprechen“ (K 164 f.).

* * *

Als Sigrid Undset ihren Erstlingsroman „Fru Marta Oulie“ schrieb, ließ sie die ungläubige Heldin sagen, mit der Religion sei es, wie wenn man „in einem hohen Dome mit farbigen Fenstern stehe“: man wisse, „daß die ganze wirkliche Welt und das Tageslicht draußen sind“. In „Gymnadenia“ sind die außerkirchliche Welt und das natürliche Tageslicht durchaus nicht verblaßt, aber nun hat die Dichterin entdeckt, daß innerhalb der Kirche im Gnadenlichte Gottes eine nicht minder wirkliche und unermeßlich reiche Welt von überirdischer Schönheit liegt. Wie Sigrid Undset diese neue Welt sieht, kann es nicht anders sein, als daß die alte überstrahlt wird. Aber die Sieghaftigkeit der katholischen Weltanschauung wird nicht lehrhaft dargeboten, sondern künstlerisch gestaltet, und die Menschen, in denen sie triumphiert, sind nicht minder realistische Schöpfungen als ihre Gegner. Eine so lebendige Verkörperung katholischer Gedanken in der unverbogenen Eigenart moderner Norweger ist in der Literatur ebenso beispiellos wie die Erweckung des mittelalterlichen Norwegens in den unmittelbar vorhergehenden Romanen. Die Künstlerin hat aber als Katholikin nicht aufgehört, auch außerhalb ihrer dichterischen Werke öffentlich die Feder zu führen. Das Wachstum der katholischen Religion, vor allem in Norwegen, ist ihr Herzenssache. Als sie im Mai 1928 die Niederlande besuchte, machte sie eine Pilgerfahrt in das Städtchen De Briel, wo im 16. Jahrhundert die heiligen Martyrer von Gorkum für ihren Glauben gestorben sind. Einer von ihnen war Norweger, und zu ihm betete sie besonders um das Glück, daß auch ihre alte Mutter katholisch werde. Das Gebet wurde erhört, und „heftiger Schrecken“ befiel sie wie immer, wenn sie Gottes Gnadenwirkung zu fühlen glaubte. In der holländischen Provinz Limburg, die ganz katholisch ist, sprach sie beim Anblick des Reichtums an Heiligtümern mit Wehmut von der Dürftigkeit des katholischen Lebens in ihrer Heimat (De Tijd). Deshalb bemüht sie sich, den noch geringen Bestand an katholischen Erbauungs-

büchern in ihrer Muttersprache durch gute Übersetzungen zu vermehren. Sie arbeitet auch an dem kleinen katholischen Wochenblatte „St. Olav" mit, und mehr als einmal hat sie eine überraschende theologische Belesenheit gezeigt, wenn sie in der nichtkatholischen Tagespresse des Landes ihre Überzeugung gegen Angriffe protestantischer Prediger mit Scharfsinn und gelegentlich auch mit Humor verteidigte.

* * *

In der ersten Dezemberwoche des Jahres 1928 legte Sigrid Undset vor dem Liebfrauenaltar in der Eugeniakirche zu Stockholm einen prächtigen Lorbeerkranz nieder, den ihr der schwedische Schriftstellerverband überreicht hatte. Diese Tage waren der Gipfel aller Ehren ihres Lebens: es war die Woche der Verleihung des Nobelpreises und der glänzenden Feste, mit denen schwedische Großartigkeit die weltberühmte Auszeichnung zu umgeben weiß. Sigrid Undset brachte das alles mit dem Lorbeerkranz vor dem Altare zum Opfer. Die kleine katholische Gemeinde fühlte sich ermutigt und beglückt, als in ihrer Mitte die berühmte Frau schlicht gekleidet an der Kommunionbank kniete. Man wußte ja, wie selbstlos sie die 140000 schwedischen Kronen des Preises ganz unter Kinderheime und dürftige skandinavische Künstler aufgeteilt hatte. Und man wußte auch, wie von den Einnahmen für ihre Bücher, die in vielen Hunderttausenden von Exemplaren in aller Welt verbreitet sind, unaufhörlich Spenden an die Verfasser der zahllosen Bittbriefe geschickt werden, die Jahr um Jahr in Bjerrebäk einlaufen. Leben und Dichten ist für Sigrid Undset in vollem Sinne zum Gottesdienst geworden. Im Gebete sucht sie Kraft zum immerwährenden Kampf ihres Herzens und aller Herzen. An einem Freitage war es abends so schön, erzählt sie in dem Weihnachtsbüchlein des Münchener Verlages Ars sacra (16 ff.), daß sie ihren Rosenkranz lieber im Garten betete, wo über herbstlichen Blumen und Büschen die Sterne leuchteten. Da wanderten ihre Gedanken zu einem andern Garten im grellen Mondschein Palästinas. Ein Mann lag im schwarzen Schatten der Ölbäume und betete und schwitzte Blut. Und der Mann war zugleich Gott. Und sie sah in seinem Ringen und Siegen das nie verklingende Thema der nachchristlichen Weltgeschichte: er bittet die Menschen, von ihm Sanftmut und Demut zu lernen, und die Menschen verlangen immer wieder, er solle von ihnen lernen, von ihren schwachen und stolzen Wünschen. Einst hatte Sigrid Undset gezweifelt, ob der Mensch Gott geschaffen habe, oder Gott den Menschen. Nun bittet sie Gott alle Tage, er möge sie als Frau und Künstlerin seine Magd sein lassen, die „Magd des Herrn" wie Kristin Lavranstochter und wie die seligste Jungfrau und Mutter selber, vor deren Bild sie jeden Tag in ihrer Hauskapelle als Tochter des dritten Ordens vom hl. Dominikus lange kniet.

Jakob Overmans S. J.

Die katholische Kirche und die nordamerikanischen Neger

In den Vereinigten Staaten von Nordamerika sind die Leistungen der Protestanten auf dem Gebiete der Negererziehung ohne Zweifel groß. Dennoch entsprechen sie in wesentlichen Punkten nicht den Erwartungen ernster Kenner. Die Negerjugend religiös geleiteter protestantischer Schulen beginnt zu fühlen, daß der Protestantismus ihre edelste Sehnsucht nicht befriedigt. Überhaupt verbreitet sich unter den Negern immer weiter die Anschauung, der Protestantismus habe versagt. Man will statt der weichen Schale einen festen Kern. Die widerspruchsvolle Vielfältigkeit der Sekten stößt den Neger ab, zumal wenn sich um ihn außerdem noch in den Straßen von Neuyork der Islam bemüht, wenn Buddhisten und abessinische Juden schwarze Anhänger werben, oder wenn Markus Garvey seinen großartigen politisch-religiösen Traum eines afrikanischen Reiches predigt, dessen priesterliche Herrscher ihre Weihegewalt von altkatholischen Bischöfen herleiten.

Diesen Abschnitt hatte ich noch nicht beendet, als ich angerufen wurde. Ich mußte eine Autodroschke nehmen, und als ich am Bestimmungsorte ausstieg, fiel mir das sorgengequälte Gesicht des schwarzen Wagenführers auf. „Darf ich einen Augenblick mit Ihnen sprechen, Hochwürden?“ fragte er ehrerbietig; „ich will katholisch werden. Wie mache ich das?“ Das war ja beinahe wie mit Philippus und dem Kämmerer der Königin Kandake. Ich erfuhr, daß der Mann viel nachgedacht hatte. Er hatte sich ins Evangelium vertieft, Beobachtungen über den Ernst katholischer Glaubensüberzeugung angestellt und wollte nun seine Seele retten. Der Mann ist ein Typus Tausender, vielleicht Hunderttausender von Negern in den Vereinigten Staaten.

Allerdings hat die katholische Arbeit unter der Negerbevölkerung auf wesentlichen Gebieten vorerst sehr viel von den Protestanten zu lernen. Fast alle Männer und Frauen, die sich für die soziale Hebung des Negers bisher mit besonderem Eifer eingesetzt haben, sind tätige und gewöhnlich auch gläubige Protestanten. Im allgemeinen ist ihnen, wie ich aus Erfahrung weiß, die Beteiligung von Katholiken an dieser Tätigkeit nicht unwillkommen. Manche der größten protestantischen Führer, z. B. General Armstrong, George Foster Peabody, James Hardy Dillard, Dr. Morton usw., bekennen sich zu wichtigen katholischen Erziehungsgrundsätzen. Was die langjährige protestantische Arbeit unter den Negern an Erfolgen und Mißerfolgen aufweist, ist für uns Katholiken eine äußerst wertvolle Lehre.

Vor allem muß es unser Bestreben sein, in der katholischen Öffentlichkeit immer mehr die Überzeugung lebendig zu machen, daß nach unsern Idealen sozialer Gerechtigkeit und Liebe selbstverständlich auch das Leben der Neger gestaltet werden soll. Die von Leo XIII. gezogenen sozialen Richtlinien gelten nicht bloß für den weißen Arbeiter, sondern ebensogut für den schwarzen. Und was die christlichen Bauernvereine Deutschlands oder der belgische Boerenbond an Besserung der Eigentumsverhältnisse und der Bewirtschaf-

tung erreicht haben, soll für die schwarzen Bauern der Vereinigten Staaten keineswegs außer Betracht bleiben. Der Schutz der Frau, die Kinderfürsorge, das städtische Wohnungswesen und vieles andere muß für die Schwarzen mit derselben Sorgfalt durchgearbeitet werden, wie es für die Weißen geschieht.

Nicht gering sind ferner die Aufgaben, die auf dem Gebiete des Unterrichts der Neger einer Lösung harren. In Stadt und Land ist an zahllosen Orten für katholische Elementarschulen zu sorgen. Es müssen sich scharenweise Männer und Frauen zur Verfügung stellen, die bereit sind, das Lehramt unter den schwierigsten Verhältnissen auszuüben, Kinder zu unterrichten, deren Eltern meist Analphabeten sind und in deren Heim die erziehlichen Bemühungen der Schule kaum eine Unterstützung finden. Daß die Kinder unter der Leitung katholischer Schwestern tatsächlich lernen und oft sogar Muster von Reinheit und Frömmigkeit werden, ist ein halbes Wunder. Nicht viel günstiger liegen die Verhältnisse auf dem Gebiete des höheren Unterrichts, mag es sich um allgemeine Bildung oder um Berufsschulen handeln. Und endlich ist das Hampton-Tuskegee-System der Volkshochschulen auszubauen.

Die wirtschaftlichen Erfahrungen von Tuskegee und die Grundsätze von Dr. Washington sind dem ersten Unternehmen zugute gekommen, das eine Gesellschaft von katholischen Laien für die Hebung der nordamerikanischen Neger ins Leben gerufen hat. Es ist das im Jahre 1924 unter Beteiligung von Welt- und Ordenspriestern gegründete Kardinal-Gibbons-Institut, auf katholischer Seite die erste ganz von Negern geleitete Erziehungsanstalt. Der Direktor, Professor Viktor H. Daniel, ist Schüler Dr. Washingtons und verbindet in glücklicher Weise die katholischen Erziehungsgrundsätze mit den bewährten wirtschaftlichen und technischen Erkenntnissen seines Lehrers. Die Anstalt liegt mitten in der alten Marylandmission, die seit 1634 von den Jesuiten verwaltet worden ist.

Was durch wirtschaftliche Unterstützung und durch Schulunterricht für die Neger geschieht, bereitet der unmittelbaren Seelsorge den besten Weg. Eine genaue Beschreibung der religiösen Zustände in der Negerbevölkerung ist schon aus dem einen Grunde, daß die Siedlungsverhältnisse sich fortwährend verschieben, außerordentlich schwierig. Als Gesamtzahl der Neger in den Vereinigten Staaten wird augenblicklich 11 368 627 angegeben. Davon wohnen mehr als vier Fünftel immer noch im Süden, wo sie 41 % der ländlichen und 28 % der städtischen Bevölkerung ausmachen. Doch sind die Neger auch in den Industriestädten zwischen den großen Seen und dem Atlantischen Ozean sehr zahlreich. Von 1910 bis 1920 haben sie sich in St. Louis, Philadelphia und Neuyork um mehr als die Hälfte, in Chikago um weit mehr als das Doppelte, in Cleveland und Detroit um das Dreifache vermehrt. Schätzungsweise läßt sich sagen, daß von der gesamten Negerbevölkerung der Vereinigten Staaten nur ein Drittel, also ungefähr 4 000 000, in irgend einer Verbindung mit einer Religionsgemeinschaft steht. In der Neuyorker Wochenschrift „America" veröffentlichte am 1. Juli 1929 P. Gillard aus der Gesellschaft vom hl. Joseph die bis dahin genauesten Berechnungen über den Anteil der Katholiken an diesen vier Millionen. Ziemlich leicht ließ sich feststellen, daß die

reinen Negerpfarreien 124324 Seelen zählen. Nun wohnen aber katholische Neger außerdem in fast jeder der 20000 katholischen Pfarreien des Landes, und da ließ sich eine eigentliche Zählung nicht durchführen. Eine gewissenhafte Schätzung ergab rund 204000 schwarze Pfarrangehörige. Im Verhältnis zur Gesamtzahl der Neger ist also die Zahl der Katholiken kläglich.

Trotzdem erweist sich bei näherem Zusehen, daß die katholische Kirche für die Neger mehr tut, als man gewöhnlich annimmt. Die Arbeit ist über ein weites und sehr verschiedenartiges Gebiet zerstreut. Katholische Negergruppen haben sich früh unter den Katholiken englischer Herkunft in Maryland und unter den Katholiken französischer Abstammung in Louisiana gebildet. Ihre Nachkömmlinge siedelten sich teilweise in den Staaten Kentucky und Missouri, teilweise in Philadelphia, Baltimore, Washington, Neuyork, Chikago und andern Großstädten an. Außerdem brachte die westindische Einwanderung viele schwarze Katholiken ins Land, besonders nach Neuyork und Boston. In der letzten Zeit endlich geschieht es bald hier bald dort, im Norden wie im Süden, daß sich um eine der seit langem katholischen Negerfamilien eine Anzahl von Neubekehrten schart. Im Süden haben besonders die Priester der Gesellschaft vom hl. Joseph, eine Abzweigung der von Kardinal Vaughan gegründeten Missionare von Mill-Hill, blühende Negerpfarreien geschaffen. Augenblicklich betreuen sie in ungefähr 50 Pfarreien und mehr als 20 kleineren Seelsorgstationen gegen 60000 katholische Neger. Diese Genossenschaft widmet sich ausschließlich der Negerseelsorge, und der Neubau eines Knabenseminars in Newburgh-on-the-Hudson wie die geplante Angliederung eines eigenen Priesterseminars an die katholische Universität in Washington beweist die aufstrebende Entwicklung.

Naturgemäß wird die priesterliche Tätigkeit unter den Negern in der großen Öffentlichkeit wenig bemerkt, da ihr Schauplatz gewöhnlich die Armenviertel der Großstädte und die entlegensten Winkel des Landes sind. Das Schlichte und gänzlich Unromantische dieser Arbeit erhöht ihr Verdienst um so mehr, als der Priester, der sich ihr widmet, kaum Erfolg haben kann, wenn er nicht den Verkehr mit Weißen aufgibt, soweit es nur möglich ist.

Außer den Priestern der Gesellschaft vom hl. Joseph beteiligen sich an der Negerseelsorge in Stadt und Dorf die Weltpriester, die Väter vom Heiligen Geist, die Franziskaner, die Kapuziner, die Redemptoristen, die Gesellschaft der Afrikanischen Missionen von Lyon und die in Steyl gegründete Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Die Jesuiten haben die Negerseelsorge bereits vor 200 Jahren begonnen. Der heiligmäßige P. Georg Hunter aus St. Thomas' Manor in Maryland trat 1740 mit besonderem Nachdruck dafür ein. Jetzt arbeiten Jesuiten unter den Negern in vielen Landpfarreien von Südmaryland. In St. Louis haben sie eine Negerpfarrei von 3000 Seelen. Im Jahre 1921 gründete ein Jesuit in Neuorleans die erste Sommernormalschule für Negerschwestern.

Von weiblichen Genossenschaften beschäftigen sich die Schwestern vom Allerheiligsten Sakrament ausschließlich mit Indianern und Negern. Sie wurden im Jahre 1889 von Mutter Katharina Drexel gegründet, die als Tochter eines reichen deutschamerikanischen Bankherrn eine sehr bedeutende lebenslängliche Rente für ihr frommes Werk zur Verfügung hatte. Außer

andern blühenden Schulen in verschiedenen Teilen der Vereinigten Staaten leiten diese Schwestern das St. Xavier College in Neuorleans, die einzige ausschließlich für die Negerbevölkerung bestimmte katholische Hochschule.

Es gibt drei religiöse Schwesterngenossenschaften, die nur aus Negerinnen bestehen. Die älteste von ihnen, die Oblatinnen von der Vorsehung, wurden im Jahre 1829 durch den französischen Franziskaner Joubert in Baltimore gegründet und später, als sie auszusterben drohten, durch zwei Deutsche, den Redemptoristen Anwander und den Jesuiten Miller, zu neuem Leben erweckt. Die schwarzen Schwesterngenossenschaften sind namentlich für den katholischen Schulunterricht der Neger von großer Bedeutung.

Die Kosten für Pastorierung und Missionierung der Neger müssen auf allerlei Art aufgebracht werden. Die Bischöfe unterhalten aus einer jährlichen Kollekte eine Kasse für Indianer und Neger. Seit 1925 gibt es einen katholischen Verein für Negermissionen, dessen Jahreseinnahmen sich augenblicklich auf 75000 Dollars belaufen. Dieser Erfolg ist hauptsächlich der unermüdlichen Tätigkeit des Dr. Krämer, eines Priesters deutscher Abkunft, zu verdanken. Im ganzen haben die Katholiken der Vereinigten Staaten im Jahre 1928 für die Missionierung der Indianer und Neger ungefähr 270000 Dollars gegeben. Das ist ja im Verhältnis zu der zu lösenden Aufgabe noch nicht viel, aber die Beiträge sind am Steigen. Kardinal Mundelein will in dem neuen Krankenhaus, das er mit einem Kostenaufwand von einer Million Dollars in Chikago baut, den Negern einen großen Teil der Betten vorbehalten.

Die Statistik der Missionsarbeit weist für 1928 die Neugründung von 12 Elementarschulen und 3 höheren Schulen auf. Der Schulbesuch stieg um mehr als 1000 Schüler und Schülerinnen. Über 250 Priester standen in der Negerseelsorge, und 14 neue Missionspfarreien wurden eröffnet. Im ganzen wurden über 6000 Kinder und gegen 3000 Erwachsene getauft.

Der Gewinnung des nordamerikanischen Negers für die katholische Kirche stehen gewöhnlich nicht die Hindernisse im Wege, mit denen die Mission sonst zu kämpfen hat. Wie überall auf der westlichen Halbkugel spricht der Neger die Sprache seines Wohnlandes, bei einiger Erziehung sogar mit einer bemerkenswerten Feinheit. Weite und mühsame Reisen braucht der Negermissionar nicht zu machen, sondern in allen Großstädten der Vereinigten Staaten genügen wenige Minuten, um volkreiche Negerviertel zu erreichen. Ist das Arbeitsfeld nicht gerade eine abgelegene Landpfarrei in den Südstaaten, so brauchen die weißen Missionare, Schwestern und Missionshelfer ihre gewohnte Lebensweise nicht wesentlich zu ändern. Die Negermission sieht sich weder einem religiös organisierten Heidentum noch irgendwelchen anerkannten Volksbräuchen, die mit dem christlichen Sittengesetz unvereinbar wären, noch einer kirchenfeindlichen Regierung gegenüber. Auch hat sie keinerlei nationale Widerstände zu besiegen. Der Neger hängt mit ganzem Herzen an dem Lande, in dem er wohnt. Er ist bereit, seine vaterländische Gesinnung durch die Tat zu beweisen. Die verbitternde Ausbeutung der Neger durch weiße Unternehmer, die in Kolonialländern so oft die Missionsarbeit erschwert, ist in den Vereinigten Staaten ebenso selten wie die Aufhetzung durch kommunistische Agi-

tatoren. Allerdings haben Kommunisten und Sozialisten unter der Neuyorker Negerbevölkerung eine eifrige Werbetätigkeit begonnen, aber im allgemeinen zeigt der amerikanische Neger für solche Bestrebungen wenig Empfänglichkeit.

Man könnte fast sagen, nicht daß der Neger uns fern stünde, sondern daß er uns so nahe steht, hindere die katholische Negermission. Wir finden in dieser Arbeit unsern Drang nach Neuheit und Romantik zu wenig befriedigt. Wir sind im Banne des allgemeinen Vorurteils, in Amerika kenne man unsere Neger längst. Von ihrer Seele wissen wir aber meistens recht wenig. Alle, die in der Negermission tätig sind, staunen über die religiöse Innigkeit dieser Rasse, über die stolze Glaubenskraft neuer wie alter Katholiken, über die zarte Dankbarkeit selbst für die kleinsten Dienste, die man ihnen wirklich selbstlos erweist.

Mit besonders rührender Freude lebt sich der Neger in die liturgischen Handlungen und die kirchliche Musik ein. Sogar in kleinen Landpfarreien habe ich beobachtet, daß die Gemeinde das Motu Proprio, das Papst Pius X. über den Gregorianischen Choral erlassen hat, genau ausführte. In Pfarreien von nicht einmal tausend Seelen ist es keine Seltenheit, daß sechzig bis siebzig jeden Tag und dreihundert jede Woche zur Kommunion gehen. Kirchenraum, Altar und Sakristei sind in der Regel tadellos reinlich gehalten. Und merkwürdigerweise ist bei den Negern die Frömmigkeit der Männer fast inniger als die der Frauen. Aber ohne Unterschied des Geschlechtes geht alt und jung gern jeden Tag zu einem kurzen Gebet in die Kirche.

Nichts ist in einer Negerpfarrei leichter als die Schaffung einer großen Zahl lebenskräftiger Organisationen. Vinzenzkonferenz, Sakramentsbruderschaft, Gebetsapostolat, Missionsverein usw. finden leicht Anklang. Die Sorge für Kirchengebäude und Friedhof wird gern übernommen. Diese schwarzen Katholiken werden ihres Glaubens wirklich von Herzen froh. Vor ernster Selbstverleugnung schrecken sie nicht zurück, wenn sie auch natürlich die Tugend, wie alle Menschen, durch Kampf erringen müssen. Man findet gar nicht so selten Beispiele erhabener Charaktergröße.

Vor einigen Jahren starb in Denver die alte Negerin Julia Greeley. Man hielt sie allgemein für eine Heilige. Trotz ihrer Armut und ihres hohen Alters war sie gewohnt, bei ihren Bekannten Almosen für Weiße zu sammeln, die noch ärmer waren. Und damit es diesen Weißen leichter werde, von einer Negerin Unterstützung anzunehmen, brachte sie ihnen die erbettelten Kleider und Nahrungsmittel des Nachts. Bemerkenswert ist überhaupt die Tatsache, daß bei den Negern die Heiligkeit weniger in ungewöhnlicher Pflege des Gebetes als in praktischer Betätigung sich äußert. Der Neger hat ein tiefes Verständnis für menschliche Beziehungen und menschliche Not, aber auch eine feine Empfindung für das Lächerliche, das in übertriebenen Äußerungen der Frömmigkeit liegen kann. Daher scheuen gerade die eifrigsten Christen unter ihnen am meisten jedes Aufsehen. Es ist durchaus nicht richtig, daß der Neger für religiöse Feiern nur dann zu gewinnen wäre, wenn sie mit viel Lärm auf starke Gefühlserregung hinarbeiten. Im Gegenteil werden viele gebildete junge Neger aus den protestantischen Kirchen verscheucht, weil sie meinen, dort fehle den Negergottesdiensten zu sehr die beherrschte Stille.

Nach meinen Erfahrungen zieht den Neger nichts so sehr an wie ruhiges Beten vor dem Allerheiligsten Sakrament. Einen alten Negerküster an der Augustinuskirche in Washington sah man sein Leben lang oft und oft an den Stufen des Sakramentsaltars knien, und eines Tages fand man ihn dort tot.

Obgleich unter der Negerjugend alle Arten von Vorzügen und Fehlern ebenso vorkommen wie unter der weißen Jugend, muß man sich oft wundern, daß die jungen Leute der schwarzen Rasse durchaus nicht in dem Grade der Unsittlichkeit verfallen, wie man es in den ungünstigen Verhältnissen, in denen sie zu leben gezwungen sind, erwarten könnte. Unnatürliche Laster sind selten. Durch den Sakramentenempfang gelangen Ledige und Verheiratete zu einer bemerkenswerten Reinheit. Es stände in diesem Punkte noch besser, wenn die Negerbevölkerung nicht durch die Mitschuld der Weißen in zu enge Gebiete zusammengedrängt wäre, und wenn dort nicht weiße Ausbeuter die Negerinnen gewissenlos der Lust verkauften.

Ich glaube behaupten zu dürfen, daß bei gleichen sozialen Verhältnissen sittliche Verkommenheit unter den Schwarzen seltener ist als unter den Weißen. Wo schwarze Paare im Konkubinat leben, liegt der Grund des Übels meistens eher in wirtschaftlichen Schwierigkeiten als im Verlangen nach geschlechtlicher Ausschweifung. Mäßigkeit, Ehrlichkeit, Charakterstärke im Leiden und außergewöhnlich große Hilfsbereitschaft trifft man bei Negern erfreulich oft an. Mag eine schwarze Mutter noch soviel Kinder haben, sie findet immer noch Platz für eine arme Waise, und sie sorgt dann für dieses fremde Kind nicht schlechter, als wenn es ihr eigenes wäre. Von zahlreichen Beispielen, die ich nennen könnte, will ich wenigstens eines anführen. Die Negerin Mary Jones, Mitglied der Marianischen Kongregation in einer von Jesuiten verwalteten Landpfarrei, hielt es vor einiger Zeit im Alter von etwas über hundert Jahren nicht für zu beschwerlich, sechs vernachlässigte Kinder in ihr Haus aufzunehmen, und sie ist ihnen eine rührend sorgsame Mutter.

Die Opferwilligkeit schwarzer Pfarrangehöriger zu Gunsten ihrer Kirche und ihres Pfarrers geht bis an die Grenze des Möglichen. Ebensowenig lassen sie es sich nehmen, für den Unterhalt der in der Pfarrei tätigen Klosterschwestern aufzubringen, was sie nur können. Man weiß oft nicht, ob man sich mehr über ihre Erfindungsgabe in der Entdeckung immer neuer Geldquellen oder über den guten Geschmack wundern soll, den ihre Geschenke verraten. Ich erinnere mich an ein Dorf, wo die Negerinnen der Vinzenzkonferenz, lauter Frauen von Kleinbauern, Tagelöhnern und Fischern, sich von ihren Bekannten in den Städten alte Kleider erbaten, die sie dann billig an arme Leute verkauften. Von dem Erlös unterhielten sie eine Kasse, aus der sie an heißen Sommertagen für arme Kranke der Pfarrei Apfelsinen und Eis kauften.

Schließlich ist wie auf dem weltlichen so auf dem geistlichen Gebiete der Kernpunkt der Negerfrage die Heranbildung schwarzer Führer. Die Leistungen schwarzer Klosterschwestern sind längst anerkannt. Ebenso weiß jeder, der in dieser Sache gearbeitet hat, wie außerordentlich viel Gutes schwarze Laien von apostolischer Gesinnung tun, selbst wenn sie wenig Schulbildung haben. Männer wie Dr. Thomas W. Turner, Vorsitzender des Bundes katholischer Neger, oder Dr. E. Best und Maceo Thomas in Neuyork, ein Jugendführer

wie Elmo Anderson, eine Frau wie Karoline Cook in Baltimore, Organisatoren wie George W. Conrad, der hervorragende Jurist in Cincinnati, oder wie Gustav Aldrich in Takoma und V. H. Daniel beweisen glänzend die Fähigkeit der Neger für die Durchführung des Programms der Katholischen Aktion.

Zu demselben Zwecke ist unter den Negern eine Exerzitienbewegung eingeleitet worden. Zum ersten Mal wurden die Ignatianischen Exerzitien für Neger von höherer Schulbildung im Jahre 1928 in Englewood im Staate New Jersey gegeben. Der Erfolg war gut, und sogleich schloß eine eifrige Gruppe von Negern sich zu einem Exerzitienverein zusammen, dessen Mitglieder außer dem Streben nach eigener religiöser Vervollkommnung die Pflicht übernehmen, ihren Rassegenossen im selben Sinne zu helfen.

Von besonderer Wichtigkeit ist natürlich die Gewinnung von Negern für das Priestertum. Die verschiedenen Befürchtungen, als ob das kaum erreichbar sei, haben sich immer mehr zerstreut. Das erste Seminar für schwarze Kandidaten des Priestertums wurde durch deutsche Tatkraft in Bay St. Louis im Staate Mississippi gegründet. Sehr langsam, aber in wachsender Zahl sind Neger auch in andere Seminarien der Vereinigten Staaten aufgenommen worden, und in wenigen Jahren werden wir nicht bloß drei oder vier schwarze Priester haben, wie das leider jetzt noch der Fall ist. Dann wird endlich auch die bedauerliche Vereinsamung aufhören, die heute den schwarzen Priester oft hart bedrückt. Hier und nirgendwo anders ist eigentlich der letzte Gradmesser des Fortschritts in der katholischen Lösung der Negerfrage zu suchen.

Nach meiner Ansicht ist die Tätigkeit der nordamerikanischen Katholiken für die Neger noch längst nicht so, wie sie sein sollte und könnte, aber wir haben guten Grund zur Hoffnung. Die allgemeine Steigerung des Missionseifers durch Papst Pius XI. hat überall in Amerika die Teilnahme für die Neger und das Gefühl der Verantwortlichkeit für ihr Seelenheil bedeutend gehoben. Unzählige katholische Schulen niederen wie höheren Grades widmen diesem Problem ernste Aufmerksamkeit. Die religiöse und sittliche Aufgabe, die hier noch der Lösung harrt, ist so gewaltig, daß sie nicht bloß die Kräfte derer in Anspruch nimmt, die sich ihr ausschließlich widmen. Alle Bistümer und alle Klöster, alle Priester und alle Laien müssen helfen, wenn das Werk, um das wir uns bisher zu wenig gekümmert haben, endlich den Aufschwung nehmen soll, den Gott von uns erwartet. Adveniat regnum tuum!

John La Farge S. J.

Umschau

Die Weltreligionen von Japan aus gesehen

Professoren der Nihonuniversität, einer der größten Japans, geben eine Monatschrift „Uchu“ (Kosmos, Weltall, oder Universum) heraus. Diese Zeitschrift für Religion und Philosophie ist der friedliche Tummelplatz aller Weltanschauungen unter der Sonne Japans. Im Januar 1930 erschien ein Sonderheft über die verschiedenen Formen des Shintoismus. Die Aprilnummer hat die Weltreligionen zum Gegenstande. Man hat Vertreter der Religionen zu Worte kommen lassen. Sie sollen vom Fenster ihrer Religion aus die Welt und die andern Religionen betrachten, die Professoren wollen dann den Honig aus allen Blüten sammeln — denn jede Religion ist gut oder birgt viel Gutes — und dem weiten Leserkreis gegebenenfalls eine neue Religion zubereiten.

Professor Tetsujiro Inoue hat die Führung mit dem Artikel: Die Richtung der Weltreligionen. „Es gibt heute etwa 11 große Religionen. Auf dem von Amerika veranstalteten Kongreß für Weltreligionen waren ja auch 11 vertreten. Unter diesen sind Buddhismus und Christentum am weitesten vorangekommen.... Beide finden sich in Japan. Den Buddhismus findet man auch außerhalb Japans; aber nur in Japan steht er auf achtunggebietender Höhe. Und das aus folgenden Gründen: wegen der kraftvollen Werbetätigkeit der Lehre des Großen Fahrzeuges (Erlösung durch Fremdkraft: Buddha, oder Amida), wegen seiner engen Verbindung mit dem Kaiserhause und wegen seiner Japanisierung.... Im heutigen Buddhismus gibt es (in Japan) 10 oder 11 große Sekten. Diese auf ihren Ursprung, Buddhas Lehre, zurückzuführen, geht nicht an. Aber alle sind aus derselben Quelle entsprungen. Im japanischen Christentum gibt es gar 21 Sekten.... Aus allen diesen Religionen sollte sich ein neuer religiöser Geist bilden lassen. Denn in fünf bedeutenden Dingen stimmen sie alle überein: in der Betonung des Geistigen gegenüber dem Materiellen, des Idealen gegenüber der gemeinen Wirklichkeit, in der Pflege der Persönlichkeit, des Friedens und der allgemeinen Menschenliebe.... Nach diesen Grundsätzen sollten sich die Religionen immer mehr einen. Und daraus könnte nach meiner Meinung einmal eine neue Religion entstehen. Buddhismus ist Buddhismus, Christentum Christentum, Shinto Shinto, jedes hat seine eigene Geschichte, und wenn sie deswegen nicht eins werden können, so gibt es doch bei dem heutigen Weltverkehr schon viele Anhänger aller Religionen, die für eine weltweite, allgemeine Religion zusammenarbeiten, wie das Sprichwort sagt: ‚Wo Wasser läuft, gibt's bald Kanäle.‘ Und bei der Entwicklung gibt es nicht bloß Absplitterung, sondern auch Konvergenz.“

Bemerkenswert in diesem Artikel ist der Abschnitt über die Religion des Friedens. „Alle Religionen sind Religionen des Friedens. Auch der Shintoismus. Ja unter den japanischen Göttern nimmt den obersten Platz Amaterasu ein. Man kann Amaterasu unbedenklich eine Friedensgöttin nennen. Sie ist bei weitem bedeutender als die griechische Göttin des Friedens Irene. Mich hat es immer gewundert, daß man diese armselige griechische Irene ans Licht zieht, wenn man in der Welt von einer Friedensgöttin spricht. Wahrlich, ‚am Fuße des Leuchters ist es am dunkelsten‘“ (Sprichwort).

Dann folgen die einzelnen Religionen selbst mit einer knappen Darlegung ihrer Lehre: Buddhismus, Christentum (protestantisch), Judentum, Mohammedanismus, die Religion des klassischen Griechenlands, Katholizismus, Hinduismus, Confuzianismus und Taoismus. Daran schließen sich Schilderungen von religiösen Erlebnissen: Vom barmherzigen Lichte Amidas übergossen! — Wenn nur Jesu Liebe wäre! — Wie ich mich zum Mohammedanismus bekehrte. Dieser Mohammedaner gewordene Sohn Japans macht den Christen recht wehleidige Vorstellungen, daß sie von je so fanatisch über die armen Mohammedaner

herfallen. Für die Schilderung des Judentums, der altgriechischen Religion, des Hinduismus und des Taoismus hat man wohl keine eigentlichen Anhänger dieser Religionen finden können. Das Christentum wurde von einem Protestanten behandelt, was man schon an seiner Schreibweise des Wortes Jesus sieht, nämlich Es. Die Katholiken sagen und schreiben Jesus. Dann folgt ein Abschnitt über religiöse Ansichten großer Denker. Als solche gelten: H. G. Wells, Eucken, Tolstoj, Schelling und Schleiermacher.

Zuletzt treten die Professoren selber als unparteiische Richter in der Frage nach der Weltreligion auf. Da heißt es:

„A. Nun, fangen wir an. Als Gegenstand der Diskussion für heute abend haben wir die Weltreligionen gewählt. Ich bitte jeden, ungehemmt zu sagen, was er denkt. Also, welche Religion besitzt denn eigentlich in der Gegenwart am meisten Kraft?

B. Sollte nicht im Auslande die katholische am stärksten sein?

C. Meinen es das von der Zahl oder von ihrem Wesen?

B. Zahl und Wesen, beides. Steht nicht der Katholizismus in Europa an sozialer Leistung auch obenan?

C. Hier sind die Zahlenverhältnisse: Katholiken 272 800 000, Mohammedaner 221 128 000.

A. Was ist eigentlich der Unterschied zwischen Christkatholisch und Protestantisch?

B. Christen sind sowohl die Katholiken wie die Nikolaileute (Russen, nach der Nikolaikirche in Tokio so genannt). Da gibt es wohl 100, ja 200 Sekten. Aber unter diesen muß man wohl als die legitimste Linie die katholische Kirche ansehen. Denn die Katholiken sind es, die die Lehre Christi, kurz die Gebote der Bibel, so wie sie dastehen, beobachten. Was dann nach dem Mittelalter als freie Erklärung der Bibel aufkam und zur Spaltung führte, ist Protestantismus. Auch bei ihm gibt es zahlreiche Sekten.

C. Nach der Statistik gibt es 564 510 000 Christen, und unter diesen drei Gruppen: die Katholiken mit gut 272 Millionen, die Griechischorthodoxen mit 120 Millionen, die Protestanten mit 170 Millionen. Die Katholiken sind also am stärksten.

A. Wieviel Buddhisten gibt es denn?

C. Man sagt 138 Millionen.

B. Geographisch betrachtet ist der Katholizismus besonders in Deutschland, Frankreich und Italien stark, der Protestantismus in England und seinen Kolonien und in Nordamerika. Die Griechischorthodoxen sitzen am Mittelmeer und in Kleinasien."

Dann gleitet das Gespräch auf den Mohammedanismus über, bis die Frage der Führerpersönlichkeit es wieder auf die katholische Kirche bringt.

„B. Gewiß, die Persönlichkeit des Religionsstifters (Mohammed z. B.) übt den größten Einfluß aus. Aber was dürfte wohl bei der katholischen Kirche das Geheimnis ihrer Kraft sein? Sie legen von allen Christen am meisten Gewicht auf Zeremonien, nicht wahr?

C. Ich meinerseits halte dafür, daß Hochschätzung der Zeremonien (religiöse Feiern) ihre religiöse Kraft erklärt. Die Katholiken halten bis zum äußersten an der Heiligen Schrift fest; Dogma und Gebot sind scharf umgrenzt. Das sieht zwar nicht sonderlich frei aus, aber sollte es nicht doch die Menschen anziehen?

B. Vor allem besitzt die katholische Kirche eine alte Liturgie und bringt Gemälde an den Wänden in der Kirche an, überall macht sie sich die Künste dienstbar. Sollte das nicht ein weiterer Grund sein?

C. Kunst zieht gewaltig an. Manchmal führte mich mein Weg in die Nikolaikirche. Die Begräbnisfeierlichkeiten dort wären ein neuer Beleg. Ich wurde davon tief ergriffen. Gewiß, diese Nikolaikirche ist nicht katholisch, sondern griechisch, aber doch ein Ableger der katholischen Kirche.

A. Welche von diesen verschiedenen Kirchen gedeiht denn wohl in Japan am besten?

B. Das dürfte wohl der Protestantismus sein. Allerdings ist die katholische Kirche zuerst nach Japan gekommen, und bei der Verfolgung hat sie ihr Tiefstes geoffenbart....

C. Was starken Glauben angeht, so stehen die Katholiken an erster Stelle. Ein Katholik geht mit keinem Nichtkatholiken eine Ehe

ein, und wenn es sich doch nicht vermeiden läßt, schwören sie einen Schwur, daß sie der Kirche treu bleiben wollen, und nicht nur das, auch daß sie die ganze Familie katholisch machen wollen.

B. Höchst seltsam; ich hörte, daß Katholiken selten die Ehe auflösen.

C. Das kommt bestimmt selten vor.

B. Und der Grund dafür ist, daß sie vor Gott, der Mann und Frau erschaffen hat, dem sie ihr ganzes Leben anvertrauen, einen Schwur ewiger Treue schwören: Mein Mann, meine Frau, — und darum gibt es keine Ehescheidung bei ihnen.

A. Wie kommt es denn, daß die Protestanten, die doch auch Christen sind, die Ehe scheiden?

B. Die erklären die Bibel frei, darum werden sie auch die Zeremonien und Gebote nach Belieben erklären und Gründe dafür anführen.

C. Kurz und gut, der Protestantismus ist eben eine Gegenbewegung gegen die unerbittlichen katholischen Dogmen, er schätzt die Freiheit. Daher betrachtet er die Ehe wohl als von Gott eingesetzt, aber man könne sie doch nicht als so starr und unbeweglich hinnehmen. Auch hier wollen sie Freiheit, — und die Zahl der Ehescheidungen ist groß. Im allgemeinen aber sieht das Christentum die Ehescheidung nicht gern, denn Christus sagt: ‚Wer sein Weib ohne Grund entläßt, macht sie zur Ehebrecherin.' Aus diesem Grunde gelten Mann und Frau als untrennbar das ganze Leben lang. Selbst im Himmel denkt man sie sich noch vereint als Ehegatten.

D. Welche Religion hat also am meisten Ehescheidungen? Ist es nicht schließlich die nachlässigste, nicht wahr?"

Von hier führt Herr A. das Gespräch auf die Vielweiberei der Mohammedaner und den Koran; und vielerlei mehr oder minder Richtiges wird über Judentum und Unterschied von Judentum und Christentum gesagt. Auch, daß Christus an Gott glaubte, Buddha aber die Wahrheit wollte, bis alle über die Lastertaten der tibetanischen Lamas in fröhliches Gelächter ausbrechen, worauf Herr B. eine Probe des angeblichen Unterschiedes katholischer und protestantischer Moral zum besten gibt.

„B. Die Katholiken halten dafür, wenn jemand ein Weib ansieht und in sich unkeusche Begierden hervorruft, so sei das wie ein Ehebruch. Die Protestanten aber behaupten, wer, um unkeusche Begierden hervorzurufen, ein Weib ansehe, der begehe eine Sünde, denn hierbei komme die Absicht hinzu."

Herr B. hat auch von den Wundern in Lourdes gehört und berichtet ausführlich darüber. Aber Herr E. meint, das gehöre einmal zu den Nützlichkeitsreligionen. Die meisten Christen seien wohl religiöse Utilitaristen. Aber wenn das Christentum bis zum Äußersten vordringe, überschreite es die Grenze des Nutzens, so wie Christus betete: Nicht mein Wille, dein Wille geschehe.

Am Schlusse möchte Herr B. von Herrn C. etwas über die Religion der Zukunft hören, worauf Herr C. in einige Verlegenheit gerät, aber doch Folgendes zu sagen wagt: „Eine schwere Frage. Alle bisherigen Religionen, mit Ausnahme des Buddhismus, stehen mit der Wissenschaft auf Kriegsfuß. Sie müssen aber vor der Wissenschaft bestehen können. Ob die unwissenschaftlichen Religionen in ihrer bisherigen Gestalt weiterbestehen werden, ist fraglich. Die Gegenwart ist materialistisch gesinnt. Die Religionen aber sind ideal gerichtet, wenigstens bis jetzt. Dabei ist es eine Frage für sich, wie weit der Materialismus auf fester Grundlage steht. Auf alle Fälle steht er in voller Blüte und wird weiterblühen. . . . Wenn es auch nicht gerade Marxismus ist, die heutige Welt ist durchweg wissenschaftlich eingestellt und ist materialistisch gerichtet, und darum, glaube ich, ist für die Religion die Zeit der Passion gekommen. Wenn es zu dieser wahren Leidenszeit kommt, muß nach der heutigen Geistesrichtung die große Liquidation der Religion der Vergangenheit vollzogen werden. . . . Ob die Religion als solche dabei zu Grunde geht, ist eine andere Frage. Ich für meine Person bin der Überzeugung, daß sie nicht zu Grunde geht. . . . Die Religion der Zukunft braucht nicht ideal ge-

richtet zu sein.... Wir wollen eine Religion, die mit der Wissenschaft nicht zusammenstößt. Ich sehe keinen andern Weg, als daß sich die kommende Religion auf die Grundlage der heutigen Geistesrichtung stellen muß.

A. Vielen Dank. Hiermit können wir die Sitzung beschließen."

Hermann Heuvers S.J.

Der deutsche Monismus und der russische Bolschewismus

Von Deutschland ist bekanntlich als einer unter vielen Monismen der „Monismus" Ernst Haeckels ausgegangen. Im Schlußkapitel seiner „Generellen Morphologie" spricht er davon zum ersten Mal im Jahre 1866. Schon im Jahre 1873 erschien seine „Natürliche Schöpfungsgeschichte" in russischer Ausgabe. Dieses Buch, das mit ungeschminkter Dreistigkeit im Namen des Monismus die Abstammung des Menschen vom Affen vertritt, hatte trotz seines wissenschaftlichen Unwerts und der gefälschten Embryonenbilder[1] einen Riesenerfolg: von 1868 bis 1911 erlebte es elf deutsche Auflagen und wurde in mehr als ein Dutzend Fremdsprachen übersetzt. Der realistische Monismus Haeckels, der den persönlichen Gott und die Unsterblichkeit der Seele leugnet, wurde dann in den 1899 erschienenen „Welträtseln" zu einem System des modernen Unglaubens erweitert, das dem Christentum und jeglicher Offenbarungsreligion den Krieg erklärte. Vom „Monismus", der Einheit Gottes mit der Natur, blieb nur der Name; denn in der „Gottnatur" war die Welt alles und Gott nichts; man kann diesen Monismus deshalb kaum zu den pantheistischen Systemen rechnen. Der krasse Atheismus, der unter dem gleißnerischen Namen sich verbarg, richtete namentlich in den niederen Volkskreisen, die nach Umsturz sich sehnten, eine heillose Verwirrung an. In Rußland hatten die demagogischen Sendlinge des Monismus um so leichteres Spiel wegen des geringeren Bildungsgrades der Massen. So wurde auch der deutsche Monismus in den russischen Nihilismus und Bolschewismus hinübergenommen.

Bereits 1919 wurde in meiner Schrift „Haeckels Monismus eine Kulturgefahr" (Freiburg i. Br., Herder) auf die Folgerungen hingewiesen, welche sich aus der darwinistischen Naturphilosophie, die im Haeckelismus ihren folgerichtigsten Ausdruck gefunden hat, für die gesamte Volkskultur ergeben: „Weg mit allem idealistisch-romantischen Mythus in der Erklärung unseres Kosmos! Rein mechanisch, und es sei hervorgehoben, rein materialistisch muß der Monismus sein! Alle Versuche, den Materialismus durch das Epitheton ‚roh' zu diskreditieren, sind ebenso töricht, als es töricht war, sich gegen die Abstammung des Menschen vom Affen aufzulehnen! Beide Tatsachen bleiben, so wenig romantisch sie sein mögen: Wir sind die höchstentwickelten Affentiere, wir sind nichts als eine Gruppierung der Materie."

Das sind Haeckels eigene Worte (Welträtsel 204). Wie kann man sich da wundern, wenn die ganze Volkskultur durch diesen Monismus verroht? Adolf Levenstein[1] hatte von August 1907 bis April 1911 an deutsche Arbeiter der verschiedensten Industrien achttausend Erhebungsformulare versandt, um über ihre geistige Einstellung gegenüber den Weltanschauungsfragen Aufschluß zu erhalten. Das Ergebnis war erschreckend. Unter 17 300 Arbeitern erklärten 2530, nicht mehr an Gott zu glauben, dagegen nur 668, noch am Gottesglauben festzuhalten. Und einer dieser monistisch Aufgeklärten gab, über seinen Glauben befragt, nur die Antwort: „Ich glaube, daß ein paar Pfund Rindfleisch eine gute Brühe geben, sonst nichts!"

Dabei hatte in Deutschland schon seit langem eine energische Abwehr gegen die monistische Volksverführung eingesetzt. In Rußland dagegen erhob kein Johannes

[1] Über letztere siehe unsere Abhandlung: Alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem, in: Stimmen aus Maria Laach LXXVI (1909) 2.—4. Heft.

[1] Die Arbeiterfrage. München 1912.

Reinke[1] seine Stimme, um vor der Wühlarbeit des Monistenbundes zu warnen, durch die das Christentum und die ganze christliche Gesellschaftsordnung systematisch untergraben wurden. In Rußland hörte man keinen Hermann v. Jhering, der von Brasilien aus sich geradezu vernichtend aussprach gegen die Art und Weise, wie Ernst Haeckel die wissenschaftliche Entwicklungslehre als Kampfesmittel gegen das Christentum popularisierte: „Mir sind die höchsten Errungenschaften der Wissenschaft, die philosophischen Anschauungen, die sich aus ihnen ergeben, Heiligtümer und Kleinode. Perlen aber wirft man nicht gerne vor die Säue! Das mag hart klingen, aber ich gestehe offen, daß ich selten hier im Auslande vor etwas tieferen Abscheu empfunden habe als vor dem brutalen, halbverstandenen Atheismus ungebildeter oder halbgebildeter Menschen."

Wie die sozialistischen Grundlagen des Bolschewismus auf Engels und Marx zurückgehen, so deckt sich die Weltanschauung des Bolschewismus im letzten Grunde mit der Ernst Haeckels. Die brutale Konsequenz, mit der man im heutigen Rußland einen Staat ohne Religion, ohne Kirchen, ohne religiöse Kindererziehung aufbaut, ist unsern Lesern aus den Berichten katholischer Blätter zur Genüge bekannt und braucht hier nicht nochmals geschildert zu werden. Wehe unserem deutschen Vaterland, wenn es von Osten her den Bolschewismus als Gegengabe erhält für den Haeckelschen Monismus, den es Rußland einst geschenkt hat! Wer Wind sät, wird Sturm ernten!

Erich Wasmann S. J.

Zur geistigen und sozialen Entwicklung in Italien[2]

Was hier in Rom und überhaupt in Italien vor sich geht, verdient auch im Auslande aufmerksame Beachtung. Es sind nun fast 10 Jahre verflossen, seitdem sich eine tiefgehende Umwälzung nicht nur des politischen, sondern auch des geistigen und sozialen Lebens vollzogen hat, und man kann jetzt die Gesamtperspektive und die weitere Entwicklung der Dinge schon ziemlich gut überschauen. Nachdem sich die hier neu geschaffene allgemeine Lage eine volle juristische Basis gesichert hat und man sich zu neuen bedeutsamen Schritten, besonders auf dem sozialen Gebiete rüstet, dürfte ein solcher Überblick wertvoll sein.

Wie bekannt, hat es während der Revolutionsjahre (1919—1922) nicht an traurigen Ereignissen gefehlt. Es waren trübe Zeiten (harte, blutige Kämpfe für und gegen Bolschewismus und Faszismus wurden geführt), wobei immer zweifelhafte, gewalttätige Elemente gerne eingreifen und sich jeder Leitung entziehen.

Die Wahrheitsliebe verlangt aber zu sagen, daß Schritt für Schritt mit der Organisierung des neuen Staates und der Festlegung seiner Grundsätze und Einrichtungen (1923—1925) jene besorgniserregenden Erscheinungen immer seltener und schwächer wurden und endlich vollständig aufhörten. An ihrer Stelle traten nach und nach folgende erfreuliche Tatsachen zu Tage, zu deren kurzer Wiedergabe ich mich fast ausschließlich der Worte bedienen werde, die Graf Francesco Pacelli, der hochverdiente Bruder des jetzigen Staatssekretärs Seiner Heiligkeit, in seinem Vortrag auf der siebten sozialen Woche der italienischen Katholiken in Rom (am 14. September 1929) gesprochen hat:

1. Das Kruzifix wurde in allen öffentlichen Schulen, Gerichtssälen usw. wieder angebracht;

2. Der Katechismus wieder in die Volks- und Mittelschulen eingeführt;

3. Die Privatschulen (die fast ausschließlich von religiösen Orden geleitet werden) sind den staatlichen wesentlich gleichgestellt worden;

4. Die katholische Herz-Jesu-Universität in Mailand wurde staatlich anerkannt, mit dem Recht, gesetzlich geltende Diplome zu erteilen;

[1] Vgl. dessen Herrenhausrede vom 10. Mai 1907.

[2] Es wird unsere Leser interessieren, über die Verhältnisse im heutigen Italien das Urteil eines wohlunterrichteten Italieners zu vernehmen.

5. Sämtliche Festtage der katholischen Kirche sind gesetzlich anerkannt;

6. Gegen die Freimaurerei wurde ein harter Kampf eingeleitet und geführt, ihr Großmeister Torrigiani zur Verbannung verurteilt.

„Somit", fährt Graf Pacelli fort, „bereitete die göttliche Vorsehung den günstigen Boden, das historische Klima für die Lösung der römischen Frage vor."

Eine Kommission war inzwischen gebildet worden, wozu neben prominenten Juristen auch drei römische Prälaten berufen worden waren, um die antikirchliche Gesetzgebung des Landes aufzuheben und zu ersetzen (Vollst. Bericht und Gesetzesvorlage 31. Dezember 1925).

Da aber das logischerweise nur dann möglich war, wenn zwischen Staat und Kirche wieder voller Frieden herrschte, so begannen vorerst geheimgehaltene Verhandlungen, die rund zweieinhalb Jahre dauerten, bis die Lateranverträge feierlich am 11. Februar 1929 unterzeichnet wurden, wonach nicht nur die römische Frage gelöst und der Kirche volle Freiheit und Unabhängigkeit eingeräumt und gesichert wurde, sondern auch das bekannte Konkordat zustande kam, durch das — um es mit den Papstworten zu sagen — „Italien Gott wiedergegeben wurde".

Dieses Konkordat brachte wieder in unsere Gesetzgebung und Volkssitte u. a. die religiöse Ehe als (für Katholiken einzig) gesetzlich geltende Eheschließung, eine neue Regelung des kirchlichen Rechtes, eine volle Gesundung der Schule, den Katholizismus als anerkannte Staatsreligion, die Anerkennung der katholischen Aktion.

Die ausgezeichneten Folgen davon sind nun in allen Lebenszweigen, vor allem aber im religiösen Leben selbst, sichtbar.

„Man denke nur", so führte Graf Pacelli weiter aus, „was die Mittelschule war, als wir sie besuchten (und das kann ich nur bestätigen, der Verf.); daß in ihr die Religion ignoriert war; daß der Lehrer der Philosophie die Köpfe der Schüler wohl mit den melancholischen Kant-Theorien vernebelte, Plato aber, Aristoteles, Augustinus und Thomas nicht kannte; der Lehrer der Naturwissenschaften als Selbstverständlichkeiten die so wenig wissenschaftlichen Darwin-Theorien vorführte; der Lehrer der Literatur die Dante-Gesänge in die Länge zog und verdrehte, in denen der Dichter gewisse Päpste in die Hölle steckt, aber zu spät dazu kam, die Paradiesgesänge zu erklären; daß endlich der Lehrer der Geschichte das Hauptgewicht darauf legte, den Papst als den ewigen Feind Italiens hinzustellen. Man denke an alles das, und man wird wohl Grund genug haben, Gott tausendmal zu danken und der Hirtensorge des Papstes und dem guten Willen des Duce dankbar zu sein, daß die öffentliche Schule in Italien, die früher nur eine Falle darstellte, nun die besten Voraussetzungen aufweist nicht nur für die kulturelle, sondern auch für die geistige, religiöse und sittliche Jugendbildung."

Die Jugendbildung. Das ist ja der letzte Punkt gewesen, wo, nach langen Polemiken, eine Einigung zustande kam, da es der Kirche wie auch dem Staate sehr am Herzen lag, den Nachwuchs gut heranzubilden. Nun ist aber auch in der Frage der pfadfinderischen Jugendorganisationen (da es sich hauptsächlich nur um sie handelte) eine gewisse Lösung auf der Basis des Zusammenarbeitens gesichert, indem bei den Hunderttausende von Jünglingen umfassenden Balilla-Legionen etwa 600 Priester amtlich tätig sind.

* * *

Was das wirtschaftliche und das soziale Leben anbetrifft, so seien hier kurz nur folgende Hauptmomente erwähnt:

1. Nach hartem Ringen gegen die wirtschaftliche Depression wurden (1924—26) die Staatsfinanz und die Valuta, sowie die Verwaltung der Eisenbahn, Post usw. so geordnet, daß seitdem nicht nur jedes Defizit beseitigt wurde, sondern jährlich bedeutende Überschüsse vorhanden sind und die Lira sowie die Volkswirtschaft überhaupt sich gut behauptet.

2. (3. April 1926). Es wird das Gewerkschafts-Grundgesetz verkündet, wonach sämtliche Berufsstände ihren anerkannten Verband bzw. Gesamtverband erhalten, mit dessen Hilfe die Rechte und Pflichten

eines jeden erwerbstätigen Bürgers und der betreffenden Organisationen, sowie das Zustandekommen und die Zwangsgültigkeit von Tarif- und Arbeitsverträgen für alle Produktionszweige geregelt werden.

3. (21. April 1927). Es wird das „Arbeits-Grundgesetz" verkündet, das die sozialen Grundlagen der Arbeit, der Arbeitspflicht und des Arbeitsrechtes für alle Bürger des modernen Staates festlegt und dessen Eingreifen in das Wirtschaftsleben, das Innungs- und Korporationswesen, das Einigungs- und Arbeitsnachweis-Verfahren, die Sozialversicherungen usw. in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der christlichen Soziologie verfassungsmäßig regelt.

4. (1927—30). Eine ganze Reihe Gesetze und Verordnungen werden veröffentlicht und durchgeführt, wonach das Landleben begünstigt und der Landflucht vorgebeugt wird, das Familienleben und besonders die kinderreichen Familien geschützt, die öffentlichen Arbeiten und vor allem die Fruchtbarmachung des Bodens mit gewaltigen Mitteln und Maßnahmen befördert, die Schundliteratur und die Kriminalität tatkräftig bekämpft, die Plagen der Arbeitslosigkeit und der Auswanderung beseitigt, eine großzügige Bevölkerungspolitik getrieben, Arbeitsfreude und Disziplin überall gefördert werden sollen.

5. (21. April 1930). Es wird der Nationalrat der Korporationen auf dem Kapitol eröffnet, der — wie größtenteils auch die Abgeordnetenkammer — aus Vertretern sämtlicher Stände und Organisationen besteht und die wichtigen wirtschaftlichen und sozialen Probleme, darunter die Organisation („Koordinierung") der Produktion, nach Bedarf zu regeln und in erster Linie die gerechten Beziehungen und den sozialen Frieden unter den Erzeugungsfaktoren und den verschiedenen Ständen zu erhalten hat.

Als Fundament dafür ist die korporative Ordnung eingeführt worden, wonach besonders den in Betracht kommenden Zentralverbänden (der Arbeitnehmer, Arbeitgeber, Handwerker usw.) eines bestimmten Produktionszweiges das Recht zusteht, unter Anerkennung und technischer Leitung dazu berufener staatlicher Organe (aus dem Ministerium der Korporationen) die entsprechende Korporation (Zunft, Innung...) ins Leben zu rufen und gemeinschaftlich zu verwalten, die ihrem ständigen Zusammenarbeiten einen festen gesetzlichen Boden zu geben hat.

Als Richtschnur und höchstes Ziel dabei ist das Wohl der Volksgemeinschaft bzw. der Nation festgesetzt, das über allen rein partikularistischen Interessen des einzelnen zur Geltung kommen soll. An Stelle des Klassenkampfes ist das Prinzip der Klassenzusammenarbeit (collaborazione di classe) getreten und zur allgemeinen Norm gemacht worden. Dadurch hofft man auf der einen (rechten) Seite den Liberalismus bzw. den Kapitalismus der Manchesterschule und auf der andern (linken) Seite den Sozialismus bzw. den Kollektivismus — vor allem im Wirtschaftsleben — überwunden zu haben.

Und in der Tat bietet seit Jahren das Wirtschaftsleben bei uns ein ganz neues Bild. Streiks und Aussperrungen sind verschwunden, und sämtliche Verbände wetteifern in Zusammenarbeit unter dem Schutz und der Leitung des Korporationsstaates, wo jeder seine organische Vertretung hat und den ihm zustehenden Einfluß möglichst reibungslos ausübt.

Die Katholische Aktion Italiens, die unmittelbar unter der Leitung des Heiligen Stuhles steht, hat schon lange, sofort nach der Veröffentlichung des Gewerkschaftsgesetzes (1926) ihre Mitglieder jeden Standes dringend aufgefordert, in solche anerkannte Berufsverbände einzutreten (wo auch nach demselben Gesetze ein religiöser Beirat vorgesehen ist) und dort die Grundsätze der katholischen Lehre über Gesellschaftsordnung usw. zur Geltung zu bringen.

Dr. G. B. Valente.

Besprechungen

Bibelkunde

Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage. Weiteren Kreisen erklärt. Von Michael Kardinal Faulhaber. Verbesserte und vermehrte Auflage. 16° (342 S.) München 1929, J. Kösel & Fr. Pustet. Geb. *M* 8.50

Diese Erklärung ausgewählter Psalmen, 1906 zum ersten Mal in Straßburg erschienen, seit 18 Jahren im Buchhandel vergriffen, wird uns hier in verbesserter und vermehrter Auflage dargeboten. Fast jede Seite verrät das sich vertiefende Eindringen in den Stoff und die feilende Nacharbeit in der Form. Neu hinzugekommen sind das einführende Kapitel „Zum Verstehen der Psalmen im allgemeinen" (S. 13—26) und die abschließenden Ausführungen über das „Magnifikat, den Morgenpsalm des Evangeliums" (S. 319—338). Wenn somit etwa 300 Seiten der Erklärung der 16 bzw. 17 Vesperpsalmen gewidmet sind, so kann man schon daraus erkennen, wie eingehend diese sein muß. Die Auslegungen haben eben nicht bloß für die jeweilige Stelle Geltung, sondern fassen auch manche in andern Psalmen erscheinende Parallelen ins Auge. So erhält der Kommentar eine über den engen Rahmen der Vesperpsalmen hinausreichende Bedeutung. Seinem Zweck entsprechend folgt er in der Übersetzung dem Vulgata-Texte, behandelt ihn aber kritisch mit steter Rücksicht auf die andern alten Fassungen. Die deutsche Wiedergabe soll zwar dem Geist unserer Sprache und dem Geschmack unserer Zeit entsprechen, aber sich möglichst treu dem ursprünglichen Ausdruck anschließen und so möglichst viel von der ursprünglichen Weihe und Wucht in die neue Form hinüberretten. Daß der zielstrebigen Absicht das Ergebnis entspricht, versteht sich bei der sprachlichen Meisterschaft des hohen Verfassers von selbst. Die Erklärung erhebt sich nicht selten in Gedanken zu einer solchen Höhe und in der Form zu einer solchen Schönheit, daß sie manchem das Erklärte fast zu überragen scheinen dürfte. So wird das Buch viele Freunde finden, nicht bloß unter den Theologen, sondern auch bei Laien, die sich in die Schönheit der Psalmen vertiefen wollen.

H. Wiesmann S. J.

Das Buch Jeschajahu. Von Martin Buber. Verdeutscht gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 8° (278 S.) Berlin 1930, Verlag L. Schneider. *M* 5.—, geb. 7.—

Das Buch bildet den 10. Band des Werkes „Die Schrift", das M. Buber mit Fr. Rosenzweig herausgibt. Der letztere ist im Dezember vorigen Jahres gestorben, ohne den Abschluß der Übersetzung zu erleben. Eine dem Original ebenbürtige Übertragung des Buches Isaias ist gewiß ein Unternehmen, das des Schweißes der Edleren wert ist; es setzt gründliche Kenntnisse des Hebräischen sowohl als auch des Deutschen voraus und verlangt eine mehr als gewöhnliche sprachliche Gewandtheit und Gestaltungskraft. Diese Voraussetzungen sollen den beiden Verfassern gar nicht abgesprochen werden; manche Teile sind ohne Zweifel vorzüglich gelungen und kommen in der Kürze, Kraft und Farbe des Ausdrucks ihrer Vorlage recht nahe. Auch der Rhythmus ist gefällig, die kleineren und größeren Satzteilchen, die stichisch gedruckt sind, lesen sich durchgehends leicht und angenehm. Allein der sprachliche Ausdruck ist doch vielfach zu gesucht, zu gekünstelt und zu geschraubt, als daß einem bei der Lesung ungemischte Freude zuteil werden könnte. Die wirklichen Vorzüge sollen durchaus anerkannt werden, indes wird der Kreis derer, die sie zu würdigen verstehen, doch wohl nicht groß sein.

H. Wiesmann S. J.

Religiöse Schriften

Der gute Meister. Von Dr. J. Klug. 8° (187 S.) Paderborn 1929, Ferd. Schöningh. Geb. *M* 5.—

Nicht der Verfasser, sondern der Verlag schreibt das Geleitwort. Er nennt das Buch ein Vermächtnis des früh dahingeschiedenen Heroldes der Christusüberzeugung und Christusbegeisterung. Die Unzähligen, die Dr. Klug zu ihrem Meister gewählt haben, finden in diesem letzten Werk das Bild des göttlichen Meisters, nach dem er selber sich zu bilden suchte und dessen Antlitz er in den Seelen seiner Schüler und Schülerinnen zeichnen wollte. In Sprache und Gedankenwelt, Innerlichkeit und Höhenflug ist das Buch die reifste Frucht einer in persönlichem und fremdem Erleben reich gewordenen Seele und bedarf deshalb keiner weiteren Empfehlung. Eine schöne Zugabe sind fünf hinterlassene Aufsätze Klugs über den wertvollen Menschen.

L. Koch S. J.

Von Menschen und Dingen der Zeit. Von Robert Linhardt. 8° (VIII u. 197 S.) Freiburg 1929, Herder & Co. *M* 3.—, geb. 4.—

Das Büchlein ist eine Ergänzung zur Schrift „Das Leben ruft" vom gleichen Verfasser. Während er dort sich an die einzelne Seele und deren eigenstes Erlebnis wendet, spricht er hier von den Fragen, Schwierigkeiten, Schicksalsfügungen der ganzen Menschheit unserer Zeit, Menschen der Zeit, Lichter der Zeit und Schatten der Zeit sind Losungsworte, unter denen er die Beziehungen des modernen Menschen zum Christentum, aber auch die Verfallserscheinungen der Gegenwart kennzeichnet. Die philosophisch gehaltene Darstellung, die gewandte Sprache, die lebenswarmen Bilder stellen das Büchlein würdig an die Seite der früheren Schriften des Stiftspredigers von St. Cajetan in München.

L. Koch S. J.

Das Leben ruft. Von Robert Linhardt. 8° (219 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder & Co. *M* 3.—, geb. 4.—

Kind sein, arbeiten, leiden müssen in irgend einer Art, nach Freude hungern, das kehrt wirklich in jedem Menschenleben wieder. Darum hat auch dieses Buch jedem etwas zu sagen, jedem, der ehrlich nach Antwort sucht auf die Fragen und Rätsel seines Lebens. Er wird wieder froh werden durch dieses Buch, wenn er bisher nicht mehr an eine letzte Sinngebung des Lebens geglaubt hat. Wer aber als gläubiger Christ nachdenklich liest, der wird doppelt froh, von neuem jung in seinem Glauben. Manchem ist es vielleicht eine kleine Offenbarung, was der Verfasser von Vater, Mutter und Kind, von „Religiosität" und Gläubigkeit, vom Rechte des Leibes sagt. Und das Wort von den „unfrohen Christengesichtern" läßt wohl nicht wenige klar erkennen, was sie bisher — ohne daß sie es recht sagen konnten — scheu weghielt vom Mitmenschen. Mit diesem Wissen aber um all die Hemmnisse, die sich zwischen uns Menschen drängen, und die der Verfasser so meisterlich zu zeigen weiß, ist schon ein gut Stück Weg gewiesen zu deren Überwindung.

Man wird beim Lesen immer wieder gepackt durch die Kraft und Lebenswirklichkeit der Sprache. Ja, man spürt die sichere Hand des begnadeten Priesters, die herausführt aus dem Dunkel in den hellen Tag des Herrn!

G. Waldmann S. J.

Die Ehe. Von Dietrich v. Hildebrand. 8° (48 S.) 13 Kupfertiefdruckbilder. München 1930, Ars sacra. *M* 1.60

Das schöne Büchlein ist mit feinsinnigem, tiefem Verstehen des Geheimnisses edler, reiner Gattenliebe geschrieben. In ihr sieht von Hildebrand den ersten Sinn, wenn auch nicht den ersten Zweck der Ehe. Ihr Sinn geht auf Dauer und Ausschließlichkeit. Sie ist die edle natürliche Grundlage, auf der sich das übernatürliche Geheimnis der sakramentalen Ehe aufbaut, die im Leben für Jesus der ehelichen Gemeinschaft ihre Vollendung gibt. Wo der Verfasser diese Gattenliebe schildert, schöpft er mit Ursprünglichkeit aus Eigenem. Was sonst noch über die Ehe gesagt werden muß und gesagt wird, ist weniger ursprünglich und tief empfunden. Man ist für die glänzende Darstellung des Ideals der Gattenliebe dankbar, bedauert aber, daß für die Bedeutung des ersten Zwecks der Ehe die entsprechende Wertschätzung fehlt. Der Gedanke an die Kindererziehung ist dem Verfasser nur eine Nützlichkeitsrücksicht. Gegenüber trockenen, verstandesmäßigen Darstellungen hat diese den Vorzug, dem lebendigen Empfinden und den Auffassungen der Zeit näher zu stehen. Man wird aber billig bezweifeln dürfen, ob die aetherische Fundierung der Wesensstruktur der christlichen Ehe sich der durchschnittlichen Härte des Lebens gewachsen zeigt. Bei sehr vielen würde auf dieser Grundlage mit der Änderung des Erlebnisses auch eine Änderung der Idee und des Ethos einsetzen. Wir würden dem Verfasser wünschen, daß er den Weg dazu fände, die ganze Größe der sakramentalen Ehe in völliger Übereinstimmung mit dem katholischen Dogma mit derselben Tiefe der Empfindung darzustellen, mit der er die Gattenliebe zu schildern weiß.

M. Gierens S. J.

Aszetik

Enchiridion asceticum. Loci ss. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes. Von M. R. Rouët de Journel S. J. und J. Dutilleul S. J. 8° (XXXIV u. 666 S.) Freiburg 1930, Herder & Co. *M* 13.—, geb. 15.—

Nach der Herausgabe des kirchengeschichtlichen Enchiridions von P. Konrad Kirch S. J., des dogmatischen von G. Denzinger, des patristischen von M. R. Rouët de Journel S. J. ergab sich von selbst die Erwartung eines gleichartigen Werkes für die Aszetik. Es liegt nun in ganz ähnlicher Aufmachung, Methode und Auswahl vor. Die quellenmäßige Sammlung beschränkt sich auf die ersten sieben Jahrhunderte und berücksichtigt sowohl die griechischen als auch die lateinischen Schriftsteller. Aus dem ungeheuer reichen Stoff sind nur die markantesten, zum großen Teil durch den Gebrauch der Jahrhunderte geweihten Ausführungen gewählt worden.

Der Entwicklungsgedanke und der wissenschaftliche Fortschritt werden unmittelbar ersichtlich. Auf Stellen, die alle Theologen im Brevier oder in ähnlich vertrauten Büchern leicht finden, wird nur hingewiesen. Außer dem mit wissenschaftlicher Sorgfalt ausgeführten Hauptteil, der 1336 lateinische und griechische Texte bringt und den griechischen eine lateinische Übersetzung beifügt, enthält das Buch einen chronologischen Index der aufgenommenen Schriftsteller und Schriften, eine systematische Zusammenstellung der behandelten Stoffe und Lehren, und endlich ein alphabetisches Verzeichnis der Namen, Schlagwörter und aszetischen Begriffe. L. Koch S. J.

Heiligenleben

Der heilige Augustin. Ein Lebensbild von Heinrich Hubert Lesaar. Mit acht Bildern. 8° (XII u. 313 S.). München 1930, Kösel & Pustet. Geb. *M* 7.50

Aufgefordert, Eggers „Augustinus" neu herauszugeben, zog Lesaar es vor, das Bild des Heiligen so zu gestalten, wie es ihm selber in Verstand und Herz eingegangen war, und dadurch auch den Leser in ein persönliches Verhältnis zum Heiligen zu bringen. Das bedingt die Art des Buches. Es ist nicht von der Säkularschau aus geschrieben, es weist nicht auf, wie Augustinus zwischen Vergangenheit und Zukunft steht, in der Linie christlicher Kultur und Wissenschaft, es geht nicht den Wegen des Genies nach. Doch sind die bestimmenden Linien im Werden und Wesen sowohl des Menschen wie des Heiligen gut gegeben. Der Einwurf, man gewinne zu Augustinus keine volle Herzensnähe — von dem Apostel Paulus wird man in der Tat stärker und dauernder angezogen —, wird verständlich, wenn man bedenkt, wieviel von der uns befremdenden wortreichen Art des Rhetorikers jener Zeit an Augustinus haften geblieben ist. Augustins Art ist von einem stark sinnenhaften, doch nicht heißblütigen Zug bestimmt. Dieser schenkte uns den bilderreichen und treffenden Beobachter und zugleich seine geniale Schau des Geistigen, nicht aber den Baumeister eines Systems, dieser ließ ihn so spät los von der stoffhaften Irrlehre des Manichäismus, dieser ließ ihn nicht heimisch werden bei den zweifelsüchtigen Akademikern, um so mehr bei den Ideen der Platoniker, dieser verirrte sich wohl in ungeordneter Anhänglichkeit an das Weibliche, fand jedoch auch durch die betenden Psalmen den Weg in die Heilige Schrift und durch die Person Christi den Weg zur letzten, ganz treuen Liebe, die einzig Gott ist, darin den Grund legend für seine so warme und weite, auch den Gegner einschließende Liebe zum Menschen. Augustinus trägt das Herz als Sinnbild seines Wesens, aber es ist das Herz der älteren Sprache, das den übersinnlichen, doch auch darin menschhaften Zug der Liebe einschließt und stärker betont, der Liebe zur pulchritudo, der schönen Wahrheit, die Liebe weckt und annimmt.

S. Nachbaur S. J.

Der heilige Wolfgang. Ein Stern des 10. Jahrhunderts. Nach den Quellen neu bearbeitet von Otto Häfner, Pfarrer. 8° (XII u. 210 S.) Mit 16 ganzseitigen Bildern. Rottenburg a. N. 1930, Badersche Verlagsbuchhandlung. *M* 6.—

Beinahe fremdartig muten uns die Heiligengestalten der frühmittelalterlichen Zeit an. Wir sind fast nur noch gewohnt, sie in Stein zu sehen, und da zumeist in ihrem romanischen oder gotischen Kleid. Doch haben wir uns an das Kleid gewöhnt und lösen wir ihre knappen Lebensbilder aus dem überreichen Gerank erbaulicher Schriftstellen heraus, so stehen die Heiligen so lebenswarm und gewinnend neben uns, wie ein Franziskus oder eine Theresia vom Kinde Jesus.

So bringt uns Otto Häfner den heiligen Regensburger Bischof Wolfgang († 994) nahe. Die geschichtlichen Vorarbeiten hat Delehaye S. J. in den Acta Sanctorum Nov. II gesammelt und zu einem in der Hauptsache wohl bleibenden Abschluß gebracht. Häfner hat nicht die Absicht, sie zu erweitern. Doch werden ihm viele Leser dafür dankbar sein, daß er das Bild des Heiligen mit den Menschen und Geschicken seiner Zeit anschaulich verflochten hat. Des Erbaulichen ist fast zu viel geschehen; darin dürfen wir uns von dem Geschmack jener Zeit mehr frei machen.

Wir schiffen mit dem jungen Schwaben auf die Insel Reichenau über, staunen mit ihm über die bereits schön entwickelte Seerose christlicher Kultur. Von da nimmt Heinrich von Babenberg seinen Mitschüler mit nach Trier, wo dieser nun in Selbstlosigkeit und Selbstzucht den Klerikern als Lehrer und Vorsteher vorleuchtet. Erzbischof Bruno von Köln, des großen Otto Bruder, sucht ihn vergeblich die Stufen eines bischöflichen Thrones hinanzuführen. Es zieht Wolfgang in die Abgeschiedenheit des hl. Meinrad in Einsiedeln. Dort weiht ihn der hl. Ulrich von Augsburg zum Priester. Er, der Besieger der Ungarn, möchte Wolfgang als geistlichen Waffenhelden zu eben diesen Ungarn schicken, aber Pilgrim von Passau ersieht und empfiehlt ihn für

den bischöflichen Stuhl in Regensburg. Otto der Große hatte die Bischöfe als Gegenpart zu den Herzögen mit bedeutender Macht ausgerüstet. So blieb Wolfgang von dem politischen Gewirr nicht unberührt, doch über die pflichtgebotene Treue gegen den Kaiser ging er nicht hinaus. Lieber floh er in die harte Einsamkeit am Obersee (heute nach ihm Wolfgangsee genannt). Nichts weniger als machthungrig, gab Wolfgang gegen die Stimmen des Domkapitels den böhmischen Teil des Bistums ab und löste das Kloster St. Emmeram von der hinderlichen Verstrickung mit dem bischöflichen Stuhl, in beiden Handlungen ein wahrhaft großartiger Charakter. Wolfgang sprach viel und gern zum Volke, und die Armen waren bei ihm daheim. Das Salz aber, das aufzufrischen ihm alles galt, waren ihm die Klöster: „Hätten wir nur mehr [wahre] Mönche!" Welchen Anteil der Bischof hatte an der Heiligung der Kinder Heinrichs des Zänkers — es wurden aus ihnen der heilige Kaiser Heinrich II. und die selige Gisela, die Gemahlin des hl. Stephan von Ungarn —, welchen Anteil auch an der Umwandlung des Herzogs selbst, davon sagen die Zeitgenossen wenig, wir dürfen ihn aber wohl als bedeutend annehmen.

In schöner Natürlichkeit, gewinnender Bescheidenheit, sanft drängendem Eifer steht der Heilige vor uns. Wir freuen uns über die weiten Kreise seiner Verehrung, auch über die Heimat, die ihm die Legende im Herzen des Volkes gab, wir würden gegebenenfalls gewiß auch einmal ein „Wolfgangihackl" kaufen. Es steht zu hoffen, daß die Verehrung des Heiligen auch fernerhin tiefer eingedrückt bleibe in den Sinn des katholischen Volkes, als die da und dort gezeigten, in den Stein eingedrückten Spuren seiner Füße ihn bezeugen wollen. Dieses Buch hat sein Verdienst daran.

S. Nachbaur S. J.

Der selige Don Johannes Bosco. Sein Leben und sein Werk. Von D. W. Mut. 8° (477 S.) Kevelaer 1930, Butzon & Bercker. Geb. *M* 8.—

Es gibt große Menschen und heilige Menschen. Nicht jeder Große ist auch ein Heiliger; doch jeder Heilige ist auch ein Großer. Dieser Unterschied wird einem selten so klar wie bei der Lesung der Lebensgeschichte des seligen Don Bosco. Das folgerichtige, trotz aller Hemmnisse und Schwierigkeiten, Widersprüche und Enttäuschungen unbeirrte Streben nach einem ureigenen Lebensziel zeigte sich schon früh in dem Hirtenknaben von Berchi mit dem starken Willen, dem erfinderischen Geist und der riesigen Körperkraft. Der Wunsch, seinen Altersgenossen Führer zum Guten zu sein, macht den Elfjährigen zum Zauberkünstler, der seine staunenden Zuschauer aber auch beten lehrt. Unter den größten Opfern und Anstrengungen gelingt es ihm, Priester zu werden, und bald führen ihn Mitleid, Neigung und Ermutigung seines Freundes, des seligen Cafaso, immer tiefer in den Beruf des Jugendfreundes. Er sammelt arme, verlassene Knaben in freien Stunden um sich, bietet ihnen religiöse Belehrung und kurzweilige Unterhaltung und schafft der wachsenden Schar ein Heim, das aus einem armseligen Obdach zu einer großen Erziehungsanstalt wird. Die Arbeit wächst, Mitarbeiter schließen sich an oder erstehen aus den Schülern, und gewissermaßen aus dem Nichts steigt das große, weltumspannende Salesianische Werk empor.

In gerader Linie und mit überraschender Sicherheit, geradezu wunderbar vollzieht sich die Entwicklung im Leben und Wirken Don Boscos. Einen übernatürlichen Reiz verleiht den Schilderungen Muts die Verwebung mit den mystischen Erlebnissen des Seligen, den von Jugend auf ahnungsreiche, visionsartige Träume führen und bestärken, der in den Herzen liest und in die Ferne schaut, als sei sie ihm gegenwärtig. Darin zeigt sich der Unterschied des Heiligen von dem nur natürlich Großen: Der Heilige lauscht demütig der höheren Stimme, und darum tragen seine Schöpfungen das Gepräge der Ewigkeit. Man möchte wünschen, daß diese Eigentümlichkeit im Leben Don Boscos, der ganze Zusammenhang seines Innenlebens in sich und mit seiner Berufung noch wuchtiger und beherrschender in den Vordergrund getreten wäre. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes, den der Verfasser mehr berichtend als sichtend darbietet, läßt die Darstellung nicht recht zu einer literarischen Wirkung erstarken. Das kann aber auch nicht auf einmal gelingen. Der Verfasser hat jedenfalls mit Erfolg in deutscher Sprache den ersten Versuch einer groß angelegten Lebensbeschreibung des Seligen unternommen. Das Buch vereinigt angenehme Volkstümlichkeit süddeutschen Gepräges mit geschichtlicher Genauigkeit und Vollständigkeit[1].

L. Koch S. J.

[1] Eine hervorragend gut aus ausgestattete Festschrift „Das deutsche Don Bosco-Werk im Jahre der Seligsprechung Don Boscos 1929" ist aus der Buchdrucker-Lehrwerkstätte der Salesianer in München hervorgegangen. Das Wirken der Jünger Don Boscos in

Briefe der hl. Franziska von Chantal an den hl. Franz von Sales und ihre Aussagen über sein Tugendleben. Übertragen von Dr. Elisabeth Heine. 8° (220 S.) München 1929, Kösel & Pustet. Geb. *M* 6.—

Elisabeth Heine hatte 1927 eine Sammlung von Briefen des hl. Franz von Sales an die hl. Franziska von Chantal herausgegeben. Dieser ersten Briefsammlung entspricht nun das vorliegende Werkchen, das Briefe der Heiligen an ihren geistlichen Freund und Seelenführer darbietet. Da von dem schriftlichen Gedankenaustausch der beiden Heiligen nur Bruchstücke erhalten blieben, so mußte auch diese Sammlung, wie die erste, lückenhaft ausfallen. Sie ist es noch mehr, da Franziska gerade den Briefwechsel, der am meisten Aufschluß über ihre seelischen Beziehungen zum Bischof von Genf versprochen hätte, vernichtet hat. Trotzdem bieten die in dem Büchlein vorgelegten 40 Schreiben der Heiligen nicht wenige reizvolle, zum Teil ergreifende Einblicke in das Seelenleben der Schreiberin und in die Geheimnisse der Kunst des bischöflichen Seelenführers. Das Verständnis dieser Briefe wird durch eine literargeschichtliche Einführung von Prof. Dr. Al. Mager O. S. B. mit besonderem Hinblick auf die mystische Begabung der Heiligen, durch Anmerkungen und durch ergänzende Briefe des hl. Franz erleichtert. Im zweiten Teil folgen andere Denkmäler des freundschaftlichen Verhältnisses Franziskas zu Franz, teils Fragen, die sie ihm vorgelegt hatte, und die Antworten darauf, teils Aussagen über ihn aus den Akten seines Heiligsprechungsprozesses oder aus ihrem schriftlichen Nachlaß. Von selbst wird so das Mosaik des ungesuchten Seelenaustausches und rückschauender Erinnerungen zu einem anmutigen Bild heiliger Menschen und heiliger Freundschaft. Die getreue und gut lesbare Übertragung paßt sich auch in der Ausstattung dem Gegenstand würdig an, der in der Geschichte des geistlichen Schrifttums einzigartig dasteht an Zartheit und Würde.

L. Koch S. J.

Saint Bernard de Clairvaux, un moine arbitre de l'Europe au XII^e siècle. Von Paul Miterre. 8° (192 S.) Genval (Belgien) 1929, De Lannoy.

Das Buch bietet eine für weitere Kreise bestimmte Darstellung des Lebens des heiligen Bernhard von Clairvaux, eines jener Großen, die jeder äußern Machtfülle bar in die Geschicke ihrer Zeit entscheidend eingreifen. Bei aller gedrängten Kürze der Darstellung bleibt Raum sowohl für einen kurzen Aufriß der jeweiligen historischen Gesamtlage wie auch für zahlreiche, glücklich ausgewählte persönliche Züge aus dem Leben des Heiligen und Stellen aus seinen Schriften. Dadurch gewinnt das Buch eine kernige Lebendigkeit. Besonders für geistige Führer im Ringen der Zeit ist dieses Bild des ebenso unerbittlich strengen wie tieffrommen und barmherzigen Heiligen eine Quelle neuer Kraft und christlicher Zuversicht.

Constantin Noppel S. J.

Unsere Namenspatrone. Von P. Viktor Krug O. F. M. 12 Abb. gr. 8° (702 S.) Bamberg 1929, St.-Otto-Verlag. Geb. *M* 15.—

Über tausend Namen von Heiligen mit kurzen Angaben über deren Leben und Wirken finden sich nach den größeren Quellen zusammengestellt. Jedesmal wird die Bedeutung des Namens zu erklären versucht. Das umfangreiche Buch verzichtet auf den Anspruch der Wissenschaftlichkeit ebenso wie den der bloßen Erbauung und stellt im ganzen ein brauchbares, praktisches Nachschlagewerk dar über viele unserer Heiligen. Druckfehler sind leider nicht selten.

Heribert Fischer S. J.

Missionskunde

The Jolliet-Marquette Expedition, 1673. By Francis B. Steck O. F. M., Ph. D. 8° (XIV u. 334 S.) Quincy (Illinois) 1928, Franciscan Fathers. Geb. 3 $

Unter den französischen Jesuiten, die als Indianermissionare von Kanada aus das Gebiet der nordamerikanischen Seen und des Mississippi bereisten, hat außer den kanadischen Martyrern keiner so große Berühmtheit erlangt wie Jacques Marquette, der 1673 in Begleitung des Kanadiers Louis Jolliet den mittleren Mississippi entdeckte und bereiste. Über diese Unternehmung schreibt der gelehrte, schon durch andere Geschichtswerke bekannte Franziskaner sein Buch. Die kühne Fahrt von 1673 wurde im Auftrag der französischen Kolonialregierung durch Jolliet organisiert und geleitet. Tatsächlich hat aber die Nachwelt den Ruhm der Entdeckung des Mississippis vorzüglich dem Jesuitenmissionar zugeschrieben, und ihm hat die amerikanische Nation im Kapitol zu Washington deshalb

---

deutschsprachigen Ländern wird dort in Wort und Bild anschaulich gemacht. — Ein für Jugend und Volk bestimmtes kurzes Lebensbild von Peter Dörfler kündigt der Verlag Herder an.

einen Ehrenplatz gegeben. Der Verfasser geht nun auf Grund genauer geschichtlicher Untersuchungen mit Hilfe von Urkunden und Karten dem ganzen Entwicklungsgang der Forschungsreisen ins Mississippigebiet von den ersten Entdeckern und Kolonisatoren Nordamerikas bis auf Jolliet und Marquette sorgfältig nach. Dabei hat er Gelegenheit, all die politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Fragen aufzurollen, die seit der Entdeckung Amerikas die spanische, französische, englische und amerikanische Welt beschäftigten, wobei die Erforschung eines Wasserweges von Florida bis Mexiko, von den kanadischen Seen bis an das Weltmeer im Westen und Süden eine große Rolle spielte. Bei der Darstellung der Fahrten Jolliets mit Marquette legt P. Steck großes Gewicht auf die Feststellung, daß Jolliet, nicht Marquette, der Führer gewesen ist. Das wird ihm gerne zugestanden. Denn Jolliet hatte den Auftrag der Regierung und brachte auch zuerst die Kunde von dem Gelingen des Unternehmens nach Quebec, während Marquette in seiner Indianermission zurückblieb und bald darauf starb. Doch eine andere Frage ist, wer am meisten dazu beitrug, die Regierung zu ihrem Schritt zu veranlassen, wer den Gedanken, im Süden und Westen der Seen führe ein großes Flußgebiet zum Ozean, zuerst und erfolgreich durchdachte, wer durch Indianer Kunde vom Wisconsin erhielt, und wer sich entscheidend bemühte, die öffentliche Meinung für die Erforschung des Südens zu gewinnen. Übrigens hat Jolliet seine Aufzeichnungen über die Reise verloren, während die Karte und das Tagebuch des Missionars erhalten blieben. Zwar sucht P. Steck durch scharfsinnige Untersuchungen der Handschrift, die Marquette zugeschrieben wird, die Annahme wahrscheinlich zu machen, daß sie nicht aus Marquettes Feder stamme, sondern von dessen Mitbruder P. Dablon hergestellt sei, und zwar mit Hilfe von Aufzeichnungen Jolliets. Doch gelingt es ihm nicht, die allgemeine Überlieferung, die Marquette an erster Stelle zu nennen pflegt, als Irrtum zu erweisen. Immerhin sind seine Ausführungen von wissenschaftlichem Wert, und das Buch bietet in den Schilderungen der amerikanischen Kolonialgeschichte nicht wenige reizvolle Einzelheiten. Es hat in Amerika großen Eindruck gemacht und über manche Fragen der amerikanischen Überlieferung Licht verbreitet. L. Koch S. J.

Ein Seeleneroberer. Lebenserinnerungen des ersten flämischen Jesuiten Kornelius Wischaven. Bearbeitet und nach den Quellen ergänzt von Alfons Kleiser S. J. gr. 8° (174 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Geb. *M* 5.50

Im Jahre 1862 veröffentlichte Prosper van der Speeten S. J. eine längere Abhandlung über seinen Landsmann, den ersten belgischen Jesuiten Kornelius Wischaven (Précis historiques [1862] 457—472). Da ihm aber die Hauptquellen nicht zu Gebote standen, mußte seine Arbeit leider mangelhaft ausfallen. Ihm fehlte vor allem das zeitgenössische Werk eines Mitbruders und Landsmannes Wischavens, das um das Jahr 1558 in Rom entstanden ist. Nach meiner Ansicht kann es von keinem andern verfaßt worden sein als von P. Theoderich Geeraerts aus Amsterdam, der am 1. Oktober 1558 in Wien starb. Hauptsächlich aus dieser ungedruckten Quelle, aber auch aus andern Handschriften und manchen bereits veröffentlichten Urkunden hat sich das nun vorliegende Lebensbild ergeben. P. Kornelius Wischaven wurde 1509 in Mecheln geboren, trat 1543 zu Löwen in den Jesuitenorden ein, wirkte dort längere Zeit als Prediger und wurde im Jahre 1547 vom hl. Ignatius nach Rom berufen. Die Reise durch Deutschland ist sehr anschaulich in der alten Vita erzählt und wird auch ausführlich in dem vorliegenden Buche wiedergegeben. Die Prüfungen, die Wischaven in Rom erwarteten, waren derart, daß sie wohl nicht jeder hätte aushalten können. Im Jahre 1548 mit Canisius und andern Mitbrüdern nach Messina gesandt, wirkte Wischaven auch dort apostolisch und wurde ums Jahr 1550 zum ersten Novizenmeister der Gesellschaft Jesu und drei Jahre später zum Spiritual der Scholastiker des Römischen Kollegs und der Germaniker ernannt. Er starb in Loreto im Jahre 1559. Seine Lebensgeschichte ist ein fesselndes Spiegelbild jesuitischer Urzeit, reich an kulturgeschichtlich bedeutsamen und oft auch humorvollen Zügen.

A. Kleiser S. J.

Okkultismus

Okkultismus, Wissenschaft und Religion. Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz. 3 Bde. München, Dr. Franz A. Pfeiffer-Verlag. I. Bd.: Die Welt des Okkultismus. 8° (240 S.) 1926. *M* 6.—; II. Bd.: Illusion des Spiritismus. 8° (224 S.) 1927. *M* 5.—; III. Bd.: Phänomene des Spiritismus. 8° (234 S.) 1929. *M* 5.—

Unter den religiösen und religionswidrigen Strömungen der Gegenwart hat der Okkultismus, ein mit abergläubischer Furcht ver-

mischtes Bemühen, das wissenschaftliche und erfahrungsmäßige Erkennen auf die verborgenen Kräfte der Menschenseele und deren unbewußte Zusammenhänge mit einer höheren Welt des Geistes auszudehnen und die Beschäftigung mit diesen „Geheimnissen" zu einer Art Weltanschauung zu gestalten, eine uralte Geschichte. Im tiefen Heidentum ist das Bestehen okkultistischer Lehren und Gesellschaften nicht zu verwundern. Daß aber heutzutage und mitten unter ehemals bis ins Mark christlichen Völkern die altindischen Yogalehren wieder auflebten und der Spiritismus, von der spukhaften Totenbeschwörung bis zu den feinsten Formen spiritistischer Sitzungen und theosophischer Lehrstunden, zu einer gewaltigen Strömung angewachsen ist, die sich über die ganze Welt ergießt und an 70 Millionen gläubige Anhänger zählt, bedeutet eine große Gefahr für den religiösen Geist unserer Kultur. Mit gutem Grund hat daher die Schriftensammlung „Zur religiösen Lage der Gegenwart" in ihrem 11., 17. und 18. Heft die wissenschaftliche Untersuchung und Beurteilung der okkultistischen Vorgänge in die Hand genommen. Eine zuverlässige und vollständige Durchdringung des vielgestaltigen Stoffes vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus, geschichtlich, philosophisch, psychologisch und theologisch unterbaut, kann allein Grundlage und Rückhalt bieten, um das Spiel mit Tischrücken, Geisterklopfen, Geisterschrift, Gedankenlesen, Fernsehen, astrologischer Wahrsagerei und Totenbeschwörung erfolgreich zu bekämpfen.

Professor Dr. Seitz behandelt in der „Welt des Okkultismus" zunächst die Seelentiefen, wo der eigentliche Ursprung der okkultistischen Erlebnisse zu suchen ist, nämlich das vielgenannte Unterbewußtsein, mit dessen unbewußter oder traumhafter Tätigkeit die Hypnose, Suggestion, Telepathie, das Ahnungsvermögen, das Hellsehen, das zweite Gesicht, das Gedankenlesen, die Wahrsagekunst und andere Künste, soweit sie nicht Betrug sind, zusammenhängen. Der Verfasser unterscheidet nach bestimmten Kennzeichen die rein natürlichen Vorgänge von übernatürlichen Wirkungen und Leistungen, wie den Wundern Christi und dessen Prophetentum, den bei Heiligen bezeugten Krankenheilungen, Prophetien und andern Gaben, die als übernatürlich in der Heiligen Schrift und der Kirchengeschichte beglaubigt sind.

Das Buch „Von der Illusion des Spiritismus" prüft unmittelbar die von spiritistischen Schulen angenommenen Erklärungen und Lehren, insofern Spiritismus im engeren Sinn als Betätigung und Weltanschauung verstanden wird. Denn so enthält der Spiritismus den Glauben an das Erscheinen von wirklichen Geistern, die vom Medium gerufen werden, und die man kennt, also besonders von verstorbenen Angehörigen, über deren Schicksal man Klarheit haben, mit denen man in Verkehr treten möchte, um allerlei Geheimnisse zu erfahren. Diese Lehre umgibt die Seele mit der unsterblichen Hülle des Perisprits oder Astralleibes, dem Mittel der verschiedenen Wiedergeburten (Reinkarnationen) der Schule Allan Kardecs, und einer weiteren Ausstrahlungswelt (Aura), die eine neue Raumfähigkeit (vierte Dimension) besitzt. Da im Spiritismus, auch in dessen feinster Form (Theosophie), das irdische Leben nur eine noch unvollkommene Stufe der ewigen Fortentwicklung des Geistes ist, wird das Christentum mit seiner Lehre von Schöpfung und Erlösung, von Verantwortung, Vergeltung und Strafe geleugnet. Die Anthroposophie Rud. Steiners sucht die Leugnung unter dem Schein einer höheren (esoterischen) Deutung zu verbergen. In der Aufdeckung der Illusion des Spiritismus geht Professor Dr. Seitz hauptsächlich darauf aus, dessen verführerischen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu entlarven, indem er an der Hand von Tatsachen die Unzuverlässigkeit der Beobachtungen und die Häufigkeit des Betrugs der Medien nachweist. Gegenüber dem bedeutungslosen, meist lächerlichen Aufzug spiritistischer Vorgänge zeigt er den gewaltigen Unterschied der Wundertaten Christi im Kampfe gegen die bösen Geister, ebenso der Engelserscheinungen und andern Botschaften aus dem Jenseits im Leben der Heiligen. Soweit und solange als möglich bleibt er bei einer natürlichen Erklärungsweise, sei es nun Gaukelkunst und Betrug oder Steigerung innerer Energien. Das Eingreifen von Dämonen im Spiritismus nimmt er nicht so entschieden an, wie es u. a. Gutberlet, Raupert und Grabinski getan haben.

Im letzten Band, „Phänomene des Spiritismus", behandelt Seitz im einzelnen die bekanntesten Erscheinungen im Spiritismus und einige der berühmtesten Medien, u. a. die Versuche mit den Gebrüdern Willy und Rudi Schneider von Braunau. Zur Sprache kommen Tischrücken, Freischweben, Lichterscheinungen, Geisterklopfen, Geisterschrift und Geisterspuk. Das Endurteil lautet: „Was wir sehen auf dem Gebiete des Mediumismus, ist ein verfilztes Gewebe von Irrtum, Selbsttäuschung und Betrug. Wo immer man die kritische

Sonde ansetzt, da zerfließen die Tatsachen, von denen berichtet wird, und es bleibt nur die Hoffnung, daß wirklich qualifizierte Forscher Gelegenheit finden, mit sog. Medien unter Bedingungen zu experimentieren, die überhaupt eine wissenschaftliche Methode zulassen."

L. Koch S. J.

Moderne Totenbeschwörung. Von Bruno Grabinski. 8° (159 S.) Hildesheim 1927, Fr. Borgmeyer. Brosch. *M* 2.50

Das Büchlein ist der volkstümlichen Aufklärung und Aufrüttelung gewidmet. Tief durchdrungen von den physischen und moralischen Gefahren, die von der Übung des Spiritismus ausgehen, und die im Bunde mit dem Freidenkertum, mit dem überwuchernden Gefühlsdrang einer falschen Mystik, mit dem abergläubischen Verlangen, ohne Materialismus doch die sittlichen Forderungen des Christentums zu umgehen, immer weitere Kreise in ihren Bann schlagen, will der Verfasser den Spiritismus in seiner ganzen Unwahrhaftigkeit und Verderblichkeit brandmarken. Wenn es Tatsache ist, daß die einzige Schrift „Die Toten leben" des Hamburger Kaufmanns H. Ohlhaver in kurzer Zeit eine Auflage von 360000 Stück erreichte, so kann man sich einen Begriff machen, wie begierig nach okkultistischen Schriften gegriffen wird. Grabinski ist wie der Engländer J. G. Raupert (Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit, Innsbruck 1925) von dem Eingreifen der Dämonenwelt, besonders bei der Totenbeschwörung, die den stärksten Reiz des Spiritismus bildet, fest überzeugt. Er widerlegt mit dankenswerter Rücksichtslosigkeit den Wahn derer, die es für erlaubt und unschädlich halten, mit dem Feuer halbgläubig oder neugierig zu spielen.

L. Koch S. J.

Okkultismus und Wunder. Ein Verhältnisproblem der Wissenschaft und des Glaubens. Von Dr. Alexander Speß. 8° (215 S.) Hildesheim 1930, Franz Borgmeyer. *M* 5.—; geb. *M* 7.50

Das neueste Buch des Kaschauer Professors der Theologie sammelt die Aufmerksamkeit auf eine Kernfrage, die von der brennendsten Bedeutung ist: das Verhältnis von Wissenschaft und Glauben, beleuchtet an der Gegenüberstellung des Okkultismus und der Wunder des Christentums. Der Okkultismus als Wissenschaft hat für die ungläubige Weltanschauung den verlockenden Reiz, daß er die biblischen Erzählungen wunderbarer Erlebnisse als okkultistische Wirkungen erklärt. Nachdem deshalb der Verfasser das Wesen, die Geschichte und die Phänomene des Okkultismus dargestellt hat, widmet er den zweiten Teil seines Werkes der Wesenszeichnung jener biblischen Vorkommnisse, die von der okkultistischen Wissenschaft in ihren Bereich gezogen werden, wie die Stabwunder der Patriarchen, die mit ihrem Wanderstab Brunnen fanden oder Wasser aus Felsen schlugen, die Träume Josephs, die Geisterbeschwörung durch Saul, die Prophetie, das ganze Leben Jesu, den man gern als den größten Telepathen hinstellen möchte, seine Krankenheilungen, Teufelsaustreibungen, Brotvermehrungen, seine Verklärung, sein Wandeln auf dem Meer, seine Totenerweckungen und seine eigene Auferstehung. Das Ergebnis ist eine wirksame Apologie des Christentums, die namentlich Predigern und Lehrern von Nutzen sein wird. Die letzten 30 Seiten sind den Ereignissen von Konnersreuth gewidmet. Eine kurze Darstellung der Tatsachen leitet die Beurteilung der versuchten Erklärungen ein, der natürlichen und der übernatürlichen. Das letzte Wort wird der Kirche überlassen.

L. Koch S. J.

Frauenfragen

1. Die Frauen von Korinth. Von Ilse von Stach. 8° (276 S.) Breslau 1929, Bergstadtverlag. Geb. *M* 5.50
2. Die katholische Frau. Von P. Otto Mors S. M. A. 8° (496 S.) Trier 1929, Paulinusdruckerei.
3. Die glückliche Ehe. Von Dr. May. 8° (196 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Geb. *M* 4.50
4. Ehescheidungsrecht und Reformprobleme. Von Dr. Hans Bell M. d. R., Reichsminister a. D. 8° (32 S.) Köln 1929, Gilde-Verlag.

Seit mindestens fünfzehn Jahren steht die Frauenbewegung von der äußersten Linken bis zur äußersten Rechten auf dem Standpunkt, daß die Frau dem Manne nicht gleichartig ist, sondern gleichwertig. „Der Frauenbewegung geht es nicht um das Gleichsein, sondern um das Andersein, nicht um den Einklang mit dem Manne, noch weniger um den Diskord, sondern um den Akkord" (Zahn-Harnack, „Frauenbewegung"). Ähnlich sagen andere: Lenore Kühn in ihrem Buche „Wir Frauen", Mayreder in ihrem Buche „Zur Kritik der Weiblichkeit". Und sie sehen diese Andersartigkeit nicht in „dem Jahrhunderte langen Leben der Frau in Käfigen und in der Knebelung der Frau", sondern in der geschlechtlichen Differenzierung. Diese Verschiedenheit greift zwar nicht die Selbständigkeit der Frauenpersönlichkeit und ihre höchste Zielbestimmung

an, aber sie gibt doch dem Seelenleben der Frau, ihrer Art zu denken und zu handeln eine besondere Färbung. Darum ist in der Frauenbewegung als solcher der frauenrechtlerische und kämpferische Standpunkt längst aufgegeben. Die Frauen suchen jetzt durch positive Kulturarbeit den Anspruch auf rechtliche und politische Gleichstellung mit dem Manne zu rechtfertigen.

1. Es ist daher fast verwunderlich, daß eine so geistvolle und einsichtige Frau wie Ilse von Stach „Die Frauen von Korinth" schreiben konnte, wo Schlagworte („Die Frau kann zur Lösung der sozialen Frage nichts beitragen", „je vollkommener die Frau sich dem Manne unterwirft, umso wohler ist ihr", „das Lügen und Feigsein gehört zum Wesen der Frau" . . .) aus der aufgeregten Zeit des Kampfes zu grell nachklingen, selbst wenn man nicht übersieht, daß sie mit dialogischer Kunst in eine an sich vollendete Dichtung verwoben sind. Alle Männer, die ruhig und objektiv denken, stehen heute auf dem Standpunkte, daß die persönliche Vollkommenheit von Frau und Mann außerhalb der geschlechtlichen Verschiedenheit liegt, jenseits der sozialen Arbeitsteilung, im gottebenbildlichen Geiste: daß es ein Segen der Menschheit ist, wenn die Frauen ihre reichen geistigen, sittlichen und religiösen Kräfte ungehemmt auswirken können, „daß Cäsar König in Rom und Ägypten, und Cleopatra Königin in Ägypten und Rom sein muß, wenn die Welt Frieden haben soll". Es ist daher schief ausgedrückt, wenn Ilse von Stach meint, endlich einmal die „Irrtümer oder Unwahrheiten bekämpfen zu müssen, die seit alter Zeit die Beziehungen zwischen Mann und Frau bestimmen". Sie zielt damit auf den Schöpfungsbericht und die Briefe des hl. Paulus. Wenn sie gesagt hätte, daß sie Schlußfolgerungen bekämpfen wolle, die manchmal aus Moses und Paulus gezogen werden, dann hätte sie recht gehabt. Im Buche Genesis wird aus dem sozialen Charakter der menschlichen Natur die soziale Notwendigkeit der Ehe für die menschliche Gemeinschaft abgeleitet. Damit ist aber keine physische oder seelische Verpflichtung ausgedrückt, so daß die einzelne Frau im Interesse ihrer vollen Lebensentfaltung an die Ehe oder an den Mann gebunden wäre. Das Alte Testament kennt ja auch das hohe Lied auf die Frau (Spr. Kap. 31), und es nennt viele Frauen, die im öffentlichen Wirken ihre Größe und Vollendung gefunden haben. Daß Paulus nicht „eingesponnen ist in die Weisheit des Plato und der steinernen Gesetze des Solon und Moses", geht daraus hervor, daß er (Gal. Kap. 3) alle geschlechtlichen, sozialen und nationalen Unterschiede insofern für aufgehoben erklärt, als alle Menschen eine himmlische Würde haben und durch die Lebenseinheit der Kinder Gottes verbunden sind. Wenn er also im Korintherbrief die Frau in erster Linie als Geschlechtswesen behandelt, so darf daraus nicht gefolgert werden, daß er der Frau keine geistige und sittliche Menschenwürde und keine Persönlichkeitswerte zuerkannt hätte. Aus örtlichen und zeitlichen Verhältnissen heraus beurteilt der Korintherbrief die Stellung der Frau in der Kirche und in der Familie. Für die Kirche stellt er das Gesetz auf, daß die Frau keinen Zutritt zum Priestertum haben und sie in öffentlichen Gottesdiensten nicht reden soll. Paulus spricht also hier von der amtlichen Stellung der Frau in der Hierarchie, aber nicht von der persönlichen Stellung der Frau in der Menschheit überhaupt. Nach Paulus ist in der Familie der Mann das Haupt, weil „die Frau des Mannes wegen erschaffen ist", „weil der Mann das Bild und die Herrlichkeit Gottes ist, die Frau aber die Herrlichkeit des Mannes" (1 Kor. Kap. 11). Damit sagt Paulus nicht, daß die Frau das Bild des Mannes trage. Er sagt auch nicht, daß die Frau des Mannes Würde trage und in dieser Zweckbestimmung Gottes Ebenbild sei. Vom Manne sagt er, daß er das Bild und die Herrlichkeit Gottes ist. Von der Frau aber behauptet er, daß sie die Herrlichkeit des Mannes trage, nicht das Bild des Mannes. Der Mann ist also vor der Frau dadurch ausgezeichnet, daß er Träger der Herrscherwürde Gottes ist, im Hause und in der Welt. In dieser Beziehung ist die Frau nur mittelbar Stellvertreterin Gottes, nämlich als Teilhaberin an der Autorität des Mannes. Diese Herrschaft des Mannes erstreckt sich aber auf die Frau nicht wie auf eine schlechthin Untergebene. „Jedoch ist weder der Mann ohne Weib, noch Weib ohne Mann im Herrn: denn wie das Weib aus dem Manne ist, so ist auch der Mann durch das Weib; alles aber ist aus Gott." Zur vollen Darstellung der „Herrlichkeit Gottes" ist also die Zusammenordnung von Mann und Weib erforderlich (vgl. Tischleder, „Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus"; Mausbach, „Die Stellung der Frau im Menschenleben"). Daß auch ernste und fortschrittliche Frauen Paulus so verstehen, beweist das wertvolle Buch „Die katholische Ehe", das der Katholische Frauenbund herausgegeben hat.

Es ist schade, daß soviel Geist auf einen Kampf gegen Windmühlen verwandt worden ist. Durch solche polemische Werke nützt man der Frauenbewegung heute nicht mehr, und auch nicht der Menschheit. Hoffentlich ist dieses Buch das letzte derartige Werk, das uns die große Dichterin schenkt. Alle die ihre früheren Arbeiten kennen, werden sich freuen, wenn sie ihre bedeutenden Geistesanlagen wieder ganz in den Dienst durchaus katholischen Aufbaus stellt.

2. Das Buch „Die katholische Frau" ist schon deshalb willkommen, weil von nichtkatholischer Seite „Führende Frauen Europas" und „Schweizer Frauen der Tat" dargestellt worden sind. Allerdings hat der Verfasser sein Ziel wohl noch nicht ganz erreicht. Nach der Vorrede mußte man erwarten, daß hier die tiefsten Kräfte und Antriebe aufgedeckt werden, die es der Frau von heute möglich machen, ihre neuerworbene Stellung in der Gesellschaft fruchtreich auszugestalten. Dazu genügt aber nicht eine bloße Aufzählung der äußeren Geschehnisse, sondern der Verfasser hätte mehr das Ringen und Reifen der Frauen zur Persönlichkeit und die Anbahnung des Weges zur fruchtbaren Mitarbeit in der Menschheit zeigen müssen. Also wären besonders die großen Frauen im öffentlichen Leben und die Stifterinnen der weiblichen Orden und Kongregationen ausführlicher darzustellen gewesen. Aber auch so wird das Buch dem aufmerksamen Leser viele Anregungen geben. Vielleicht entschließt sich der Verfasser bei seiner reichen Kenntnis der Geschichte der Frau und der Probleme im heutigen Frauenleben zu einem Versuch, den Gegenwartsbedürfnissen noch mehr gerecht zu werden. Alle Frauen und Frauenseelsorger würden ihm für eine solche Arbeit sehr dankbar sein.

3. „Die glückliche Ehe" ist ein praktischer Lebensführer. Es ist kein Buch, das bloß die katholischen Grundsätze der Ehe herausarbeitet, sondern es zeigt den Weg zu einer glücklichen Ehe im einzelnen, und das geschieht in erfrischender und anregender Art. Dem Verfasser war das möglich, weil er alle theoretischen und praktischen Schwierigkeiten des Familienlebens kennt, weil er aus einem freudigen katholischen Bewußtsein heraus schreibt und über einen flotten Stil verfügt. Daß er im Leben steht, zeigen Kapitelüberschriften wie: Die verwandelte Frau, Eifersuchtsbekämpfung, Nicht mehr hysterisch, Mehr Ehediplomatie, Freude schenken, Humor in der Ehe, Girls oder Mütter. ... Die Eheproblematik wird hier in unerbittlicher Realistik, mit gerechter Verteilung von Licht und Schatten und in dezenter Weise aufgedeckt. Die bedeutendere Eheliteratur und die neueste Sexualforschung sind in diesem Buche verarbeitet worden. Nicht mit Doppelzüngigkeit, sondern mit einem festen Entweder-Oder geht der Verfasser den Ehewirrnissen unserer Zeit nach. Er zeigt in positiver Weise die großen Werte der katholischen Ehe für die Bereicherung der Persönlichkeit, für die Vergeistigung des Familienlebens, für das wahre Glück der Kinder und die Gesundung unseres kranken Volkskörpers. Das Buch ist so geschrieben, daß es unbedenklich allen ernsten jungen Männern und Frauen auch vor der Ehe gegeben werden kann.

4. Die Broschüre „Ehescheidungsrecht und Reformprobleme" geht nicht vom ethischen und religiösen Standpunkte an die Ehe heran, sondern vom staatsrechtlichen. Nach einer kurzen Einleitung über das Wesen und den Charakter der Ehe wird die Eherechtsreform skizziert, das geltende Ehescheidungsrecht erläutert und eine gedrängte Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des Eherechtes und der Ehescheidung in den deutschen Ländern und in den wichtigsten Auslandstaaten angeschlossen. Dann werden die dem deutschen Reichstage vorgelegten Reformvorschläge und Änderungsanträge erläutert und kritisch gewürdigt. Für die Güte dieser Broschüre bürgt schon die bekannte Tatsache, daß der Verfasser sich viele Jahre mit der Eherechtsreform philosophisch, juristisch und staatspolitisch als Parlamentarier und als Chef der Reichsjustizverwaltung beschäftigt hat. Es ist zu verwundern, wie er auf so engem Raum eine so ungeheure Fülle von Material so erschöpfend und verständlich darstellen konnte, ohne in eine trockene Aneinanderreihung von überprüften Daten, Paragraphen und Aktenstücken zu verfallen. Anton Seggewiß S. J.

Naturkunde

1. Pflanzen der Heimat. Eine Auswahl der verbreitetsten Pflanzen unserer Fluren in Wort und Bild. Von Prof. Dr. O. Schmeil. 1. Bd. 8° (83 S.); 2. Bd. Mit Text von Prof. Dr. E. Leick. 8° (82 S.) 1927 bzw. 1929 (Schmeils naturwissenschaftliche Atlanten, Quelle und Meyer, Leipzig). Geb. je *M* 7.—

2. Pilze der Heimat. Von Eugen Gramberg. 1. Bd.: Blätterpilze. 16. bis 20. Tausend. 8° (82 S.) 2. Bd.: Löcherpilze. 8° (128 S.) 1927 (Schmeils naturwissenschaftl. Atlanten, ebd.). Geb. je *M* 7.—

3. Unsere Süßwasserfische. Von Dr. Emil Walter. Mit 50 farbigen Tafeln. 8° (52 S.) 1913. Ebd. *M* 7.—
4. Die Singvögel der Heimat. Von Dr. O. Kleinschmidt. 86 farbige Tafeln nebst Abbildungen der wichtigsten Eier- und Nesttypen. 21.—25. Tausend. 8° (108 S.) 1928. Ebd. Geb. *M* 7.—
5. Flora von Deutschland. Ein Hilfsbuch zum Bestimmen der in Deutschland wild wachsenden und häufig angebauten Pflanzen. Von Dr. O. Schmeil und Jost Fitschen. 40. Aufl. 8° (449 S.) 1929. Ebd. Geb. *M* 4.80
6. Der Vogelzug im Lichte der modernen Forschung. Von Erich Harnisch. 8° (131 S.) Leipzig 1929. Ebd. Geb. *M* 4.50
7. Exkursionsbuch zum Studium der Vogelstimmen. Von Prof. A. Voigt. 8° (297 S.) 9. Aufl. Ebd. ohne Jahr. Geb. *M* 4.—
8. Bilder aus dem Ameisenleben. Von H. Viehmeyer. 2. Aufl. von H. Stitz. 8° (154 S.) Ebd. 1926. Geb. *M* 3.—
9. Lebensgewohnheiten der Insekten. Von Dr. P. Deegener. 8° (135 S.) Ebd. Geb. *M* 1.80

Die genannten Werke bilden eine Auslese von Hilfsmitteln, die dem Naturfreund eine gemütvolle, wirklich genußreiche Betrachtung unserer heimischen Natur ermöglichen sollen. Da sind an erster Stelle die von Prof. Schmeil herausgegebenen oder von ihm veranlaßten naturwissenschaftlichen Atlanten zu nennen; dann aber auch die „Singvögel der Heimat" von Kleinschmidt. Alles, sowohl in Auswahl und Auffassung der Gegenstände, wie in der Methode der Darstellung, ist dem Leben abgelauscht. Wo immer die Größe des Gegenstandes oder die Genauigkeit der Darstellung es gestattet, sehen wir ein bestimmtes Stückchen Natur vor uns, ein Fleckchen Ackergrund, die gut umgrenzte Stelle eines Fußweges oder der Heide und des Waldes. Bei den Pilzen ist der Untergrund stets genau mitdargestellt. Die Methode ist ganz entsprechend der Art, wie der Mensch tatsächlich zur Erkenntnis der Naturdinge gelangt. Er bekommt zunächst einen allgemeinen Eindruck von Größe, Farbe, Blattstellung, Umgebung und Standort, Häufigkeit des Vorkommens; dann sieht er oft Schmetterlinge, Fliegen, Bienen an den Blüten und schließt ohne weiteres und mit vollem Recht auf die Bedeutung der Pflanze für die Umwelt. Nun möchte er die Namen der Dinge wissen und genauer erfahren, wie es bei den Pflanzen und den Schmetterlingen und Bienen aussieht, und wozu das alles geschieht. In diesem Geist sind die naturwissenschaftlichen Atlanten angefertigt worden. Die dargestellten Pflanzen und Tiere sind Bewohner unserer Heimat; die farbigen Bilder sind nach allgemeinem Urteil wirklich naturgetreu, zu jedem Bild gehört eine Seite Text, der sich neben dem dargestellten Gegenstand befindet und gleichsam seine kleine Biographie ist. In dem Pilzwerk ist besonders auf genaueste Darstellung und Beschreibung der eßbaren und giftigen Pilze geachtet. In wenigen Jahren kann man, so meint der Verfasser, die wichtigsten Pilze mit Sicherheit unterscheiden lernen.

Das Buch von Kleinschmidt ist besonders gut und warmherzig geschrieben. Das ganze Werk ist hier von dem nämlichen Verfasser, die Tafeln und der Text; der Text zeigt uns den hervorragenden Kenner und die Tafeln den Künstler. Auch die Ableitung oder Herkunft der lateinischen und griechischen Vogelnamen wird angegeben, da „in diesem Buch nichts unverständlich bleiben soll". Ein abgeklärtes Urteil verraten die Bemerkungen, die da und dort eingestreut oder am Schluß des Buches ausgesprochen sind, z. B. über die Abnahme der Vögel, die Not im Winter usw. So heißt es z. B. Seite 104: „Die überall behauptete Winternot der Vögel ist sicher eine starke Übertreibung, und das Wort: ‚Euer himmlischer Vater nähret sie doch', spricht eine tiefere Naturerkenntnis aus als das landläufige Mitleid mit dem im Zimmer durch den Winter gefütterten Vogel, der sich draußen viel besser nähren würde." Der Verfasser ist aber durchaus nicht gegen Vogelhege und Vogelfütterung, besonders zu Zeiten, wo Erde, Bäume und Sträucher von Glatteis überzogen sind, und dann, wenn man die Vögel an sein Heim oder die Umgebung gewöhnen will. Auch was über den Einfluß der Kultur, besonders in der Bewirtung der Felder, und über die Abnahme der Vögel gesagt wird, ist tröstlich; es werden gewiß manche Arten verdrängt, dafür kommen andere um so besser fort. Die Natur läßt eben nicht leicht leere Räume.

Ist nun der Anfänger in die erste Kenntnis der Formen eingeführt, dann bieten ihm die andern oben genannten Bücher die Möglichkeit weiterzukommen. Das Bestimmungsbuch von Schmeil-Fitschen ist in 40 Auflagen verbreitet. Es ist in der Tat ein Buch nach dem auch jemand, der es leicht haben will, zum Ziele kommt. Die Bestimmung geht bei

einer der angegebenen Methoden von den allerleichtesten Merkmalen aus: ob Baum, Strauch oder Kraut, ob sichtbare Blüten oder nicht usw. Kommt man in die Nähe der wirklichen Entscheidung der Art, so findet man für gewöhnlich das kennzeichnende Merkmal in klarer einfacher Zeichnung abgebildet, so daß jeder Zweifel behoben wird.

Als Ergänzungen zu dem Vogelbuch Kleinschmidts können betrachtet werden das Buch von Harnisch über den Vogelzug und das Exkursionsbuch von Prof. Voigt. Kleinschmidt selbst weist auf solche Ergänzungen wiederholt hin. In dem ersten Buch ist alles, was man weiß und augenblicklich noch erforscht, von einem guten Kenner dargestellt: die biologische Grundlage des Zuges in der Organisation des Vogelkörpers und die bestimmenden äußern Einflüsse, die moderne Organisation der Beobachtungen und Versuche durch Beobachtungsstationen und das Beringungsverfahren, dann eine Reihe besser bekannter Wandertypen, wie die des Staares und des Storches und einiger anderer, der Zugtrieb im Innern des Vogels, Zughöhe, Zugformationen (Wanderformen) und Zuggeschwindigkeit. Wir sind noch weit entfernt von einer klaren Einsicht in die Ursachen des Wanderns (Wanderdrang) und über die Orientierung in Bezug auf die Wanderrichtung. Der Wanderdrang „ist ganz äußerlich und simpel betrachtet, das Bedürfnis nach anhaltender Flugbewegung; nach einer gewissen Arbeitsleistung, wenn der Vogel sich richtig ausgetan hat, erschöpft er sich". Was nun diesen Wanderdrang eigentlich auslöst, ist immer noch rätselhaft; denn „auch bei größtmöglicher Ausschaltung eines Wechsels der Umweltbedingungen setzt er ein (Verhalten in der Gefangenschaft), und umgekehrt: trotz starken Wechsels der Umweltbedingungen wird außerhalb der Zugzeit kein Wandern veranlaßt". Sehr lehrreich sind die Versuche, die man gemacht hat, um durch Aussetzen von Vögeln in fremden Gegenden die Orientierungsmittel festzustellen; die Tiere fanden sich gewöhnlich wieder zur Heimat zurück, suchten sich auch manchmal neue Winterherbergen oder schlossen sich wandernden Verwandten der neuen Heimat an.

Was Zughöhe und Zuggeschwindigkeit angeht, wendet sich der Verfasser gegen falsche und übertriebene Angaben. 50 Kilometer Eigengeschwindigkeit in der Stunde ist schon eine beträchtliche Leistung; die allgemeine Höhengrenze des Zuges dürfte nach den Erfahrungen der Flieger in 400 Meter Höhe liegen: die höchste beobachtete ist 2200 Meter.

Das Exkursionsbuch zum Studium der Vogelstimmen von Prof. Voigt ist aufs beste geeignet, das wirkliche Leben unserer Lieblinge eigentlich verstehen zu lernen. Ist doch der Gesang oft das erste, was einen auf einen Vogel aufmerksam macht, und manchmal auch das einzige, wodurch sein Vorkommen in dieser oder jener Gegend bewiesen wird; denn manche Vögel bekommt man sehr selten und nur bei systematischem Suchen überhaupt zu Gesicht. Im Gesang drückt sich das ganze Leben des Vogels am besten aus, der zeitliche Ablauf seiner Lebenstätigkeiten, die Freuden und Leiden und Gefahren seines Daseins. Beim Belauschen des Gesangs werden wir auch auf alles andere aufmerksam, was die verschiedenen Sänger an Eigentümlichkeiten haben, auf ihren Nestbau, ihre Brutpflege, ihre Spiele usw.

Allerdings muß man es fertig bringen, auch einmal einige Stunden Schlaf zu opfern; denn das richtige Naturkonzert, das diese Geschöpfchen vor ihrem Herrn anstimmen, fällt in die Morgenstunden. Wieviel würden die Frühwanderungen unserer Jugend an Wert und Sinn gewinnen, wenn ihr jemand auslegen könnte, wie allmählich an einem schönen Morgen ein Sänger nach dem andern sein Lied anhebt. „Das kann ihnen reichen Ersatz bieten für die Lustbarkeiten der Städter, Genüsse, die Körper und Geist gesund erhalten, nie schal werden, immer wieder neue Begeisterung erwecken" (Vorwort).

Das Ameisenbüchlein von Viehmeyer ermöglicht es den Naturfreunden, eine besonders interessante Tiergruppe zu beobachten, auch in künstlichen Nestern. Der Verfasser führt in einfacher und sehr anziehender Weise uns ein in das soziale Leben der Ameisen unter sich und mit ihren Gästen und Einmietern. Die Erfahrung lehrt es, daß besonders junge Naturfreunde sich diesen Studien mit Begeisterung hingeben können.

Das Büchlein von Deegener behandelt unter den drei großen Gesichtspunkten: Lebensgewohnheiten im Dienst der Selbsterhaltung, im Dienst der Art und im Gesellschaftsleben, das Leben der Insekten aus allen Insektenordnungen. Man bekommt gerade dadurch eine tiefe Überzeugung, wie in der Natur alles doch so zweckmäßig und gut eingerichtet ist. Jeder Schmetterlings- oder Käferfreund findet da die Beobachtungen anderer Sammler und Kenner beieinander, er kann seine eigenen damit vergleichen und sie ergänzen. Auffallend ist, daß bei dem Gesellschaftsleben der Ameisen P. E. Wasmann, der doch gerade auf die-

sem Gebiete bahnbrechend gearbeitet hat, in der beigegebenen Literatur nicht erwähnt wird. Unsere Leser tun ein gutes Werk, wenn sie insbesondere naturliebenden Schülern die genannten Bücher empfehlen, zumal nirgendwo einem wahllosen Anlegen von Sammlungen das Wort geredet wird. Im Gegenteil wird Schonung und rücksichtsvolles Beobachten immer wieder angeraten. Der Verlag verdient allen Dank für die Herausgabe so schön ausgestatteter und billiger Bücher.

Karl Frank S. J.

Bildende Kunst

Fuldaer Barock. Von Dr.-Ing. Karl Freckmann. Mit 34 Textabbildungen und 168 Originalzeichnungen auf 28 Tafeln. gr. 8° (VII u. 79 S.) Fulda 1927, Verlag der Fuldaer Aktiendruckerei. *M* 4.—

Der Dom zu Fulda. Von demselben. Mit 5 Textabbildungen und 31 Tafelabbildungen. gr. 8° (55 S.) Augsburg 1928, Dr. Benno Filser Verlag. *M* 2.—

Die Hofkirche zu Dresden. Von demselben. Mit 5 Textabbildungen und 21 Tafelabbildungen. gr. 8° (32 S.) Augsburg 1929. Ebd. *M* 2.—

Unter Fuldaer Barock versteht der Verfasser jene Sonderart des Barocks, die die zu Fulda und im Fuldaer Gebiet während des 18. Jahrhunderts in großer Zahl entstandenen größeren und kleineren Bauten kirchlichen und weltlichen Charakters kennzeichnet. Zweck der Schrift ist, eben diese Eigenart des Fuldaer Barocks an jenen Baugliedern, an denen sie vor allem zu Tage tritt, an den Werksteinformen, ihrer Bildung, ihren Verhältnissen und ihrer Profilierung des näheren darzulegen. Untersucht werden die wagerechten Gliederungen, Sockel, Gurtgesimse und Hauptgesimse, die senkrechten Gliederungen, Rustika, Lisenen, Pilaster und Säulen sowie endlich die Bildung der Portale, Türme, Fenster und Nischen, und zwar unter Beigabe einer reichen Fülle von Einzelzeichnungen, die den Text trefflich illustrieren, wie auch unter steter Bezugnahme auf den Barock der an das Fuldaer angrenzenden Gebiete von Mainz, Bamberg und Würzburg. Bemerkenswert ist die Feststellung, daß bei den besten Schöpfungen die Werksteinformen noch immer nach einem einheitlichen Maße gestaltet sind. Von dem süddeutschen Barock unterscheidet sich der Fuldaer durch größere Ruhe, geringeren Reichtum, ernstere Formen und engeren Anschluß an den römischen Barock. Vorausgeschickt wird der Untersuchung der Werksteinformen eine Übersicht über die Geschichte des Fuldaer Barocks, der mit dem Neubau des Domes durch Johann Dientzenhofer anhebt, und die zu Fulda und im Fuldaer Gebiet im 18. Jahrhundert tätigen Architekten. Die Schrift ist ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis und Wertung des Barocks. Zu wünschen wäre, daß auch für andere Sonderarten des deutschen Barocks ähnliche Untersuchungen angestellt würden, wie sie hier für den Fuldaer Barock geboten werden.

Wendet sich die erste der drei Schriften vornehmlich an Leute vom Fach, Kunsthistoriker und Architekten, dann suchen die beiden andern ihre Leser in dem weiteren Kreis der Gebildeten, die sich ein Interesse an dem Großen und Schönen bewahrt haben, was die Vergangenheit auf deutschem Boden an Werken der Kunst hervorgebracht hat. Der Dom zu Fulda wurde 1704 begonnen, nachdem bereits 1701 die ersten Entwürfe angefertigt worden waren. Er ist eine dreischiffige Basilika, mit zwei Fassadentürmen und zwei die Fassade flankierenden, mit Kuppeldächern versehenen Kapellen, mit Querarmen und mit einer Kuppel über der Vierung, deren Fenster reichliches Licht dem Innern zufluten lassen, ausgestattet und ohne den hinter dem Hochaltar liegenden ehemaligen Mönchschor bei einer Mittelschiffbreite von 14,51 m im Lichten ca. 70 m lang. Für die Fassade war die Fassade der ehemaligen Jesuitenkirche zu Bamberg, der Martins-, nicht Michaelskirche, einer Schöpfung des Georg — nicht Johann Leonhard — Dientzenhofer, des Bruders des Erbauers des Fuldaer Domes, vorbildlich. Nicht ohne Mängel im Innern wie im Äußern, ist dieser als Ganzes ein stattliches, sehr hervorragendes Werk, eine der bedeutendsten Schöpfungen der kirchlichen Architektur, die das 18. Jahrhundert in Deutschland entstehen sah. Die Ausstattung seines Innern vermeidet den übermäßigen Prunk süddeutscher Barockkirchen, aber auch allzu große Nüchternheit. In der Würdigung des Domes als einer künstlerischen Leistung macht der Verfasser S. 43 ff. sehr zutreffende Bemerkungen bezüglich der „modernen" Kirchenbauten.

Die Hofkirche zu Dresden wurde 1739 angefangen; 1751 war sie im wesentlichen vollendet. Die Pläne zu ihr entwarf der römische Architekt Chiaveri. Ihrer Formensprache nach barock, hat sie in der Raumgestaltung und im Aufbau nichts mit einem Barockbau gemein, findet sie unter allen Kirchen ihres Stiles keine ihresgleichen. Um einen oblongen Mittelraum, der an den beiden Schmalseiten im

Halbkreis schließt, zieht sich ein Umgang mit darüber angebrachter Empore, und um diesen eine Folge von Einzelräumen, seinen Langseiten entlang Nebenschiffe, um das hintere Halbrund herum die Sakristei zwischen zwei Kapellen, um das vordere das Untergeschoß des Turmes zwischen zwei weiteren Kapellen. Gut gegliedert mit Kompositsäulen, die auf hohem Sockel sitzen, im übrigen aber nur mäßig reich, zeigt das schon klassizistisch anmutende Innere des Baues eine vornehm kühle Eleganz, während das Äußere mit seinen Pilasterbündeln, seinen von Giebeln bekrönten Fenstern, den das Dach des Mittelraumes und der Abseiten umziehenden Balusterbrüstungen, den zahlreichen, auf den Pfosten der letzteren stehenden Statuen und dem luftigen, üppig mit Säulen besetzten, nur im Untergeschoß der Kirche eingebauten, aber schon im ersten Obergeschoß vom Lichtgaden derselben losgelösten und frei aufstrebenden Turm geradezu prunkvoll erscheint. Auch die Dresdener Hofkirche zählt, wenngleich anders geartet als die sonstigen Schöpfungen des Barocks in Deutschland, und wie ein Fremdling unter diesen, zu den großartigsten barocken Kirchenbauten, die das 18. Jahrhundert uns dort hinterlassen hat. Den Text begleiten und unterstützen in beiden Schriften eine gute Zahl vortrefflicher Abbildungen. Jos. Braun S. J.

Denkmäler der Krippenkunst. Von Rudolf Berliner. Lieferung 1—13. 4° Augsburg (o. J.). Dr. Benno Filser Verlag. Preis der Lieferung *M* 4.—

Obwohl die vorliegende Veröffentlichung noch nicht abgeschlossen ist — es fehlen zurzeit noch etwa 10 Lieferungen mit Abbildungen sowie der Textband —, glauben diese Blätter doch schon jetzt auf sie aufmerksam machen zu sollen, indem sie sich eine eingehendere Besprechung und Würdigung derselben für später vorbehalten, bis sie nämlich fertig vorliegt. Sie ist in vierfacher Beziehung von nicht geringem Wert. Den Krippenkünstlern und den heute erfreulicherweise wieder sehr zahlreichen und eifrigen Krippenfreunden, die ihre Krippe selbst herstellen oder doch dem Hersteller Anweisungen geben, wie sie diese gestaltet und gestattet sehen wollen, bietet sie nach den verschiedensten Seiten hin reiche Anregung und eine Fülle von Ideen. Dem Freunde und Erforscher der Volkskunst liefert sie ein unübertroffenes Material zum Studium der religiösen Volkskunst, für die gerade der Krippenbau einen Höhepunkt ihrer Betätigung bildete, mochten die Krippen nun für die Kirche oder für das Haus bestimmt sein, von Dilettanten oder von berufsmäßigen Händen geschaffen werden. Der Kulturhistoriker findet in ihr ein reiches Maß von Erkenntnissen des früheren Volkslebens, nicht bloß, weil die Tracht aller in den alten Krippen dargestellten Personen, von Maria, Joseph und Engeln abgesehen, zumeist nicht die historische, sondern die Zeittracht ist, sondern auch, weil die Hauptdarstellungen, die Anbetung des Jesuskindes durch die Hirten und die Weisen von einer mehr oder weniger großen Zahl von Szenen aus dem Volksleben umgeben zu werden pflegte, zumal bei den italienischen Krippen, bei denen sie oft geradezu mitten in italienisches Volksleben und Volkstreiben der alltäglichsten Art hineingesetzt sind. Für den Kunsthistoriker endlich ist sie von Interesse, weil sie ihm zeigt, daß die Krippen nicht bloß handwerksmäßige Arbeit ohne höheren künstlerischen Wert darstellten, sondern daß auch manche entstanden, deren Figuren, obwohl klein, in aller Beziehung vollendete, für die Kunstgeschichte sehr beachtenswerte Kunstwerke waren. Der Herausgeber hat sich die Arbeit nicht leicht gemacht. Hat er doch Reisen nach Italien, ja selbst nach Spanien nicht gescheut, um in mühevollem Suchen etwa dort noch vorhandenen Krippen aus früherer Zeit nachzugehen, sie zu studieren und sie aufnehmen zu lassen. Daß auch die so außerordentlich reiche Krippensammlung des Bayrischen Nationalmuseums ihren Beitrag zur Veröffentlichung geleistet hat, braucht kaum bemerkt zu werden. Die Tafeln mit den Abbildungen, acht in jeder Lieferung, sind allenthalben vortrefflich ausgeführt, sauber, klar, scharf, kräftig. Sie geben nicht bloß ganze Krippen wieder, sondern bringen auch Ausschnitte sowie charakteristische Gruppen, Einzelfiguren und Köpfe aus denselben in größerem Maßstab zur Darstellung. Einer ausdrücklichen Empfehlung bedarf die Veröffentlichung nach dem Gesagten nicht. Jos. Braun S. J.

Die Kunst dem Volke. Herausgegeben von der Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst. München 1927—1929, Nr. 21: Die deutsche Burg. Von Dr. Oskar Doering. Mit 72 Abbildungen. 4° (40 S.) Nr. 63/64: Der romanische Baustil in deutschen Landen. Von dems. Mit 160 Abbildungen. 4° (64 S.) Nr. 65/66: Meisterwerke der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts. I. München. Von Dr. Hans Kiener. Mit 96 Abbildungen. 4° (64 S.) Nr. 67/68: Meisterwerke der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts. II. Düsseldorf und die andern Kunstschulen. Von

Dr. Walter Rothes. Mit 93 Abbildungen. 4° (64 S.) Nr. 69/70: Der gotische Baustil in deutschen Landen. Von Dr. Oskar Doering. Mit 174 Abbildungen. 4° (60 S.) Nr. 71/72: Die deutsche Plastik des Mittelalters. Von dems. Mit 100 Abbildungen. 4° (60 S.) Sondernummer VIII: Meisterwerke der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts: Wien und Schweiz. Mit 91 Abbildungen, dabei 6 farbigen. 4° (52 S.) Nr. 21, 63/64, 65/66, 67/68, 69/70 und 71/72 je *M* 1.65, Sondernummer VIII *M* 2.—

Es ist sehr erfreulich, daß die „Kunst dem Volke" trotz aller mit Hochdruck betriebenen Reklame für sog. neuzeitliche Kunst ihren bis dahin ausgegebenen Heften seit 1927 noch weitere hat anfügen können; ein Zeichen, daß in weiten Kreisen des Volkes noch Verständnis, Empfinden und Wertschätzung für die großen Kunstwerke sich finden, welche die Vergangenheit entstehen sah und uns als Erbe hinterlassen hat. Wäre es anders, würde für neue Hefte aller Boden fehlen, wäre es sinnlos, die stattliche Reihe der früher erschienenen um neue zu vermehren, da ja dann auf Absatz nicht zu rechnen wäre. Wie die früheren Hefte zeichnen sich auch die neuen durch einen außerordentlichen Reichtum an gut ausgewählten, vorzüglich ausgeführten Abbildungen aus, die wenigstens zwei Drittel aller Seiten in Anspruch nehmen und ein vortreffliches Anschauungsmaterial darstellen, bei einzelnen Heften, wie bei Nr. 69/70 und 70/71, allerdings einigermaßen auf Kosten des Textes, der wohl etwas ausführlicher und eingehender hätte sein können. Die Hefte sind ja nicht für kunsthistorisch und ästhetisch geschulte Fachleute, sondern für die weiten Kreise des Volkes, sowie namentlich für die heranreifende Jugend bestimmt, denen sie reichlichst Belehrung und edlen geistigen Genuß bieten, indem sie ihnen zugleich zeigen, was wahre, große Kunst ist. Vortrefflich ist der Text von Nr. 63/64, eine gute Einführung in die Eigenarten des romanischen Baustils, sowie von Nr. 65/66 und 67/68, die die Hauptträger der deutschen Malerei auf deutschem Boden während des 19. Jahrhunderts und deren Schaffen zum Gegenstand haben. Der Preis der Hefte ist wiederum angesichts des in ihnen Gebotenen geradezu erstaunlich gering. Wie die ihnen vorausgehenden verdienen auch sie im Interesse der Sache wärmste Empfehlung. Jos. Braun S. J.

Deutsche Volkskunst. Bd. IX: Westfalen. Text und Bildersammlung von Rudolf Uebe. Mit 239 Bildern. kl. 4° (47 S.) — Bd. X: Ostpreußen. Text und Bildersammlung von Karl Heinz Clasen. Mit 230 Bildern. kl. 4° (37 S.) — Ergänzungsband: Volkskunst im Elsaß. Text und Bildersammlung von Ernst Polaczek. Mit 200 Bildern. gr. 4° (48 S.); München (o. J.), Delphin-Verlag. Jeder Band *M* 7.50.

Von einer Volkskunst, wie sie noch bis weit ins 19. Jahrhundert bestand, kann man in weiten Gebieten Deutschlands nicht mehr reden. Die Aufschließung derselben durch die neuzeitlichen Verkehrsmittel, die im Zusammenhang damit stehende Annäherung von Land und Stadt und das Eindringen städtischen Lebens und Brauches in die Landbevölkerung, die Modernisierung der ländlichen Bauweise nach dem Vorbild und durch Übernahme der städtischen, die Massenherstellung des Hausgerätes, der Kleidungsstücke wie auch der Devotionalien durch die alles beherrschende Industrie, die Vernichtung der selbständigen kleinen Handwerker, der Hauptträger der Volkskunst und manch andere mehr oder weniger verhängnisvolle Umstände haben ihr, die in den Städten schon seit langem kein Heim mehr hatte, auch auf dem Lande ein Ende bereitet. Einst Ausdruck eines kraftvoll geschlossenen Volkstums, gehört sie leider nunmehr der Vergangenheit an. Ja noch ein Menschenalter, und man wird sich, wenn das, was von ihren Überresten heute noch vorhanden ist, vom Plan verschwunden ist, und die Kultur in Stadt und Land dasselbe Gesicht zeigt, kaum mehr erinnern, daß es je eine Volkskunst gegeben hat. Man kann darum auch die Veröffentlichungen, die unter dem Gesamttitel „Deutsche Volkskunst" im Delphin-Verlag zu München erscheinen, und den Zweck verfolgen, auf das noch erhaltene Gut an Volkskunst hinzuweisen und Verständnis, Wertschätzung desselben zu erwecken, nur anerkennend begrüßen. Für eine Neubelebung, eine Erweckung der Volkskunst ist, wie die Dinge nun einmal liegen und so lange sie so liegen, freilich keine Aussicht. Künstlich läßt sich ebenso wenig eine Volkskunst schaffen, wie eine hohe Kunst. Indessen ist es schon sehr dankenswert, wenn ein so wertvolles Kulturgut, wie es das noch vorhandene Erbe an Volkskunst ist, wenigstens vor der drohenden völligen Vergessenheit bewahrt wird, so lange das noch möglich ist. Vielleicht, daß eine fernere Zukunft mit andersgearteten Verhältnissen neu schafft, was die Gegenwart zu Grunde gehen sah.

Erschienen sind bisher zwölf Veröffentlichungen, als jüngste die drei oben angeführten.

Die Anlage ist bei ihnen in der Hauptsache dieselbe wie bei den früheren. Besprochen werden in ihnen wieder die Hausbauten, die Bauformen und Baueinzelheiten, die Gestaltung der Innenräume, das Mobiliar und sonstiges Gerät, die Tracht und die Schmuckgegenstände sowie die Äußerungen der religiösen Volkskunst in Kirche, Friedhof und Haus. Vergleicht man die Volkskunst in dem einen Gebiet mit der in den andern, so ist eine gewisse Übereinstimmung, sind gewisse, allen gemeinsame Eigentümlichkeiten nicht zu verkennen, aber auch mancherlei, zum Teil tiefgreifende, durch den Einfluß der Stammeskultur, des die hohe Kunst beherrschenden Stiles und der Zeitmode, soweit die beiden letzteren in die ländlichen Bezirke eindrangen, bedingte Verschiedenheiten. Text und Abbildungsmaterial auch der vorliegenden drei Hefte lassen nichts Erhebliches zu wünschen übrig, sind gleich vortrefflich und belehrend. Möge die Sammlung zu einem glücklichen Abschluß gelangen und die noch ausstehenden Hefte eine gleich gute Bearbeitung finden wie die bisher erschienen.

Jos. Braun S. J.

Irische Buchmalerei. Nordeuropa und Christentum in der Kunst des frühen Mittelalters. Von Kurt Pfister. Mit 40 Tafeln. 4° (24 S.) Potsdam 1927, Gustav Kievenheuer Verlag. Leinw. *M* 18.—

Die altirischen Miniaturen bilden ein Sonderkapitel in der Geschichte der Buchmalerei. Das auf ihnen dargestellte, stets flächig behandelte Figurenwerk, das übrigens sehr wenig mannigfaltig ist, ist äußerst primitiv, überstilisiert und fast karikaturenhaft. Im Gegensatz zu ihm zeugt das aufs reichlichste ververwandte Ornament, aus Bändern, Schlangen, Drachen und anderem Getier bestehendes, aufs kunstvollste verschlungenes Flechtwerk von einem außerordentlichen Können wie von feinem Empfinden für ornamentale Wirkung. Ein Einfluß der altchristlichen und frühmittelalterlichen festländischen Malerei offenbart sich im Figurenwerk nur in sehr geringem Maße, im Ornament in keiner Weise; es ist dieses durchaus nordisch. Die ältesten Beispiele finden sich im Book of Kells, einer Handschrift von etwa 700; es erhält sich, wenn auch nicht in der anfänglichen Frische, Freiheit und Ursprünglichkeit bis ins 12. Jahrhundert. Von Irland kam es auch nach England, durch irische Missionare zum Kontinent, wo es sich bis in das 12. Jahrhundert in illustrierten Handschriften, aber auch in der Plastik vielfach nachweisen läßt. Die vorliegende Veröffentlichung ist die erste deutsche Arbeit, die sich monographisch und unter Beigabe einer großen Zahl guter Reproduktionen, von denen vier farbig sind, mit der so ganz eigenartigen altirischen Buchmalerei beschäftigt. Sie bietet einen vortrefflichen Ersatz für das nicht leicht zugängliche große Werk Westwoods, Facsimiles of miniatures and ornaments of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts (London 1868).

Jos. Braun S. J.

Zur Beurteilung mittelalterlicher Kunstwerke in Bezug auf ihre zeitliche und örtliche Entstehung. Von Dr. Georg Humann. 2., erweiterte Auflage. gr. 8°. (51 S.) Straßburg 1928, J. H. Ed. Heitz. *M* 4.—

Die Schrift will zur Vorsicht mahnen, wenn es gilt, den Entstehungsort, den Meister und die Werkstätte eines mittelalterlichen Kunstwerkes sowie die sog. Schule, aus der es hervorging, zu bestimmen. Zahlreiche Kunstwerke seien von auswärts als Geschenke oder auf dem Handelswege an Ort und Stelle gekommen, zahlreiche in auswärtigen Werkstätten bestellt oder von wandernden Meistern angefertigt worden, was sie mit einer überreichen Fülle von Beispielen belegt. Der Umstand, daß ein Kunstwerk aus einer bestimmten Kirche stamme oder sich noch in einer solchen befinde, biete darum für sich allein keine genügende Unterlage für die Beantwortung der Frage nach Herkunft, Meister und Werkstätte desselben wie auch nach der Schule, der es angehöre. Es ist recht lehrreich, was die Schrift ausführt, und es wäre zu wünschen, daß ihre Darlegungen stets von den Kunsthistorikern im Interesse einer gesunden, willkürlicher, allen Grundes entbehrender Hypothesen und Konstruktionen sich enthaltenden Forschung beachtet würden.

Jos. Braun 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.

An unsere Leser

In Ländern, wo die öffentliche Meinung früher als bei uns zu entscheidender Macht gekommen ist, besteht schon lange, was allmählich auch in Deutschland als wünschenswert empfunden wird: lebendige Zusammenarbeit der Leser mit ihren Zeitungen und Zeitschriften. Die zunehmende Demokratisierung aller menschlichen Einrichtungen beweist, daß immer mehr Menschen nach Einfluß auf die Gestaltung gemeinsamer Angelegenheiten verlangen, und die erstaunlich steigende Leistungsfähigkeit aller Mittel des Weltverkehrs macht die Erfüllung dieses Verlangens auf immer weiteren Gebieten menschlicher Betätigung möglich und sogar notwendig.

Die „Stimmen der Zeit" trügen ihren Namen mit Unrecht, wenn sie diesem Drang der Zeit, in dem sich neben erklärlichen Übertreibungen ein durchaus gesunder Lebenswille offenbart, nicht entsprechen wollten. Deshalb laden wir unsere Leser höflich und dringend ein, uns in der Gestaltung unserer Zeitschrift dadurch zu unterstützen, daß sie uns ihre Wünsche für Form und Inhalt mitteilen.

Bei der heutigen Stellung der katholischen Kirche in Deutschland ist es für Katholiken wie Nichtkatholiken von hohem Werte, die katholische Auffassung der vielen schwebenden Fragen im Geistesleben der Gegenwart gründlicher kennen zu lernen, als es in Tageszeitungen und Wochenschriften möglich ist. Gerade die „Stimmen der Zeit" kommen diesem anerkannten Bedürfnis entgegen, denn sie sind die einzige allgemeine Monatschrift des deutschen Sprachgebietes, die in allen Sparten von philosophisch und theologisch durchgebildeten Redakteuren geleitet wird. Dadurch ist aber der Mitarbeiterkreis durchaus nicht auf Theologen eingeengt, sondern hier entscheiden zunächst die Fachkenntnisse auf dem in Betracht kommenden Sondergebiete. Unsere Leser wissen, daß wir schon manche Frage durch Nichttheologen haben bearbeiten lassen, und in Zukunft wird das noch häufiger geschehen. Immer aber sollen die Beiträge so gehalten sein, daß sie auch dem Nichtfachmann das bieten, was er sucht.

Wir wollen mit allen zusammenarbeiten, die uns helfen können, die „Stimmen der Zeit" zu einem vollkommenen Ausdrucksmittel katholischen Geistes in deutscher Kultur zu machen. Die Erreichung dieses Zieles hängt wesentlich davon ab, in welchem Maße unsere Leser uns durch häufige Meinungsäußerung die Wahl des rechten Weges erleichtern.

Und da es für niemand ein Geheimnis ist, wie schwer heute jede ernste Monatschrift auch wirtschaftlich zu ringen hat, um sich auf der Höhe ihrer Aufgabe zu halten, so werden unsere Leser und Freunde gewiß nicht unterlassen, ihren Einfluß auf die Gestaltung des deutschen Geisteslebens dadurch geltend zu machen, daß sie für die „Stimmen der Zeit" eifrig werben.

Die Schriftleitung.

Sozialpolitik an der Wende?

Nur Jahresfrist trennt uns noch von dem Tage, da vor 50 Jahren durch die kaiserliche Botschaft vom 17. November 1881 die deutsche Sozialpolitik vor die Öffentlichkeit trat. Schon im Frühjahr 1881 war dieser Botschaft der erste Entwurf eines Unfallversicherungs-Gesetzes vorangegangen. Der Botschaft selbst folgten in den kommenden Jahren unter der zielbewußten Reichsführung des „Eisernen Kanzlers" Schlag auf Schlag die großen Versicherungsgesetze. Mochte auch das Weiterschreiten zum Arbeiterschutz erst über Bismarcks Sturz gelingen, mochte auch Ende der neunziger Jahre der soziale Fortschritt schwer bedrängt sein, im großen und ganzen gesehen, war doch die Entwicklung der deutschen Sozialpolitik und in ihrem Rahmen ganz besonders der Sozialversicherung bis in die jüngsten Tage ein stetes Vorwärtsschreiten. Immer mehr bahnte sich das deutsche Vorbild Wege zu andern Völkern. Deutschland galt als ein Hort sozialen Rechtes. Noch in diesem Jahre konnten wir erleben, daß die deutsche Sozialversicherung vom abgetrennten Elsaß-Lothringen aus Frankreich erobert hat. Noch ist es uns bekannt, wie bereits im Jahre 1919 auf der ersten internationalen Arbeitskonferenz zu Washington dank der unbestreitbaren sozialpolitischen Bedeutung Deutschlands der Ring der ehemaligen Feinde Deutschlands erstmals gesprengt und Deutschland mit Österreich als gleichberechtigte Mitglieder zum internationalen Arbeitsamt berufen wurden.

Nach 49 Jahren Vorwärtsdrängen zieht im 50. Jahre plötzlich scharf und knirschend die Bremse an. Zur Zeit, da dies geschrieben wird, liegen im Reichstag Vorschläge zu einer gewissen Einschränkung bzw. Erschwerung der Leistungen der Krankenversicherung vor. Die Arbeitslosenversicherung ist aufs heftigste umkämpft. Man ist nicht nur der Ansicht, daß sie nicht mehr im Rahmen der Sozialpolitik bleibt, sondern ihren Schwerpunkt bereits in das Gebiet der unterstützenden Fürsorge verlagert habe. Man sinnt nicht nur nach, wie dies jüngste Glied in der Reihe der Sozialversicherungen, wenn nicht aufgehoben, so doch in engere Schranken zurückgewiesen werden könnte. Noch mehr: die Zeiten, die unverkennbar die Lasten der Sozialpolitik weiteste Kreise schwer empfinden lassen, fordern zu einer Nachprüfung der Grundlagen und Ziele insbesondere unserer deutschen Sozialpolitik geradezu heraus. Vor uns steht die Frage: Ist unsere Sozialpolitik lediglich eine Begleiterscheinung des bisher und auch heute noch im wesentlichen geltenden Gesellschafts- und Wirtschaftssystems, oder liegen in ihr Kräfte, die auf die gegebenen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse umbildend wirken? Ist dies aber der Fall, in welcher Richtung machen sie sich geltend? Wird die neue Ordnung, zu der sie hinleiten, Sozialismus sein? Wird sie andere Züge tragen? Wie wird deren Gepräge sein?

I.

Was ist überhaupt Sozialpolitik? Sozialpolitik ist die Summe der zur Erhaltung oder Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung vorgeschlagenen oder betätigten Mittel. Wir können auch mit Ludwig Heyde in Anlehnung an Gehrig und Hertling sagen: „Sozialpolitik bedeutet bewußtes

Einwirken auf die wirtschaftliche Lage und die gegenseitigen Beziehungen der in einer Volkswirtschaft vorhandenen Gesellschaftsklassen, insbesondere die Leitung, Förderung und Ausgleichung der verschiedenen Gesellschaftskreise durch den Staat oder im Interesse des Staates."[1] Wir können, um nur noch eine Definition aus der jüngsten Zeit zu nennen, mit Günther schreiben: „Sozialpolitik ist Handeln im Gesamtinteresse (Politik) auf dem Weg über die Beeinflussung der Teile" (sozial); oder: „Sozialpolitik ist Wirken auf die Teile und seitens der Teile in Absicht auf die Harmonie, auf die Kraft und Gesundheit des Ganzen."[2]

Diese und ähnliche Begriffsbestimmungen haben zunächst nur formalen Wert. Darum stellten auch wohl gerade die führenden Männer der Sozialpolitik an die Spitze ihrer Ausführung den Begriff der „sozialen Frage", der Frage „nach dem Wesen, den Ursachen und den Heilmitteln der heutigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Mißstände" (so Biederlack), des richtigen, den Gesetzen der Gerechtigkeit und Billigkeit entsprechenden Verhältnisses der verschiedenen wirtschaftlichen Berufsgruppen in der Gesellschaft (so Franz Hitze). Die Antwort auf die soziale Frage und damit auf die Bestimmung des Inhalts der Sozialpolitik mußte natürlich je nach dem Standpunkt und Ausgangspunkt des Beantworters verschieden lauten, verschieden je nach dem eigenen Gesellschafts- und Wirtschaftssystem.

Die Anfänge dessen, was wir gemeinhin Sozialpolitik nennen, sehen wir in den bekanntesten Industrieländern, so in England, in den deutschen Ländern, in Gesetzen zum Schutz der Kinder gegen Ausbeutung durch die Industrie. An der Wiege der Sozialpolitik stehen somit rein menschenfreundliche, humanitäre Ziele. Sie sind im Laufe der Entwicklung wohl im Vergleich zu andern Motiven zurückgetreten, ohne doch zu verschwinden. Mit dem Erstarken christlichen Denkens im Laufe des 19. Jahrhunderts treten neben die rein menschlichen christliche Motive. Sie führen bereits über den Schutz einzelner wehrloser Gruppen zur planmäßigen Beeinflussung des gesamten Arbeitsverhältnisses. Nach Franz Joseph v. Buß, der auf Grund seiner sozialpolitischen Rede im Badischen Landtag 1837 mit Recht der erste deutsche Sozialpolitiker genannt wird, war besonders Bischof v. Ketteler der große Wecker sozialpolitischer Verantwortung im katholischen Deutschland. Die Arbeit und die Gedanken Kettelers nahm dann vor allem im Deutschen Reichstag die Zentrumsfraktion auf: über den Arbeiterschutz-Antrag des Grafen Galen, das Wirken Hertlings zum Höhepunkt des Erfolges in der Arbeit Franz Hitzes. Gerade diese Entwicklung zeigt klar die Linie, nach der die katholischen Sozialpolitiker schon von Anfang an von einer Verbesserung der gegebenen Verhältnisse und Meisterung des eben Werdenden ausgingen, um dann nach zeitweiliger stärkerer Betonung des Suchens einer zeitgemäßen Form der alten Korporation die ganze Kraft auf möglichste Stärkung des neugewordenen und darum neben den alten Ständen noch verhältnismäßig schwachen, des sog. vierten oder Arbeiterstandes zu konzentrieren.

Man mag auch darüber verschiedener Ansicht sein, ob Sozialpolitik lediglich staatliche Maßnahmen und etwa noch die Einflußnahme auf diese umfasse.

[1] Heyde, Abriß der Sozialpolitik (Leipzig 1920) 1.
[2] Günther, Sozialpolitik 14 (186 S. Berlin-Wien 1930, Späth & Winter). *M* 6.—

Auf jeden Fall bilden die staatlichen Maßnahmen einen wesentlichen Bestandteil. Auch die deutsche Sozialpolitik konnte nur insoweit sichtbare Erfolge erzielen, als früher die einzelnen Staaten und späterhin das Reich hier Raum boten. Über die Beweggründe wie auch die Zielsetzung der Reichspolitik gibt die Botschaft vom 17. November 1881 und wohl noch klarer die Begründung zum ersten Entwurf des Unfallversicherungs-Gesetzes Auskunft: „Daß der Staat sich in höherem Maße als bisher seiner hilfsbedürftigen Mitglieder annehme, ist nicht bloß eine Pflicht der Humanität und des Christentums, von welchen die staatlichen Einrichtungen durchdrungen sein sollen, sondern auch eine Aufgabe staatserhaltender Politik, welche das Ziel zu verfolgen hat, auch in den besitzlosen Klassen der Bevölkerung, welche zugleich die zahlreichsten und am wenigsten unterrichteten sind, die Anschauung zu pflegen, daß der Staat nicht bloß eine notwendige, sondern auch wohltätige Einrichtung sei. Zu dem Ende müssen sie durch erkennbare direkte Vorteile, die ihnen durch gesetzgeberische Maßregeln zuteil werden, dahin geführt werden, den Staat nicht als eine lediglich zum Schutz der besser situierten Klassen der Gesellschaft erfundene, sondern als eine auch ihren Interessen und Bedürfnissen dienende Institution aufzufassen. Das Bedenken, daß in der Gesetzgebung, wenn sie dieses Ziel verfolge, ein sozialistisches Element eingeführt werde, darf von der Betretung dieses Weges nicht abhalten. Soweit dies wirklich der Fall, handelt es sich nicht um etwas ganz Neues, sondern nur um eine Weiterentwicklung der aus der christlichen Gesittung erwachsenen modernen Staatsidee, nach welcher dem Staate, neben der defensiven, auf den Schutz bestehender Rechte abzielenden, auch die Aufgabe obliegt, durch zweckmäßige Einrichtungen und durch Verwendung der zu seiner Verfügung stehenden Mittel der Gesamtheit das Wohlergehen aller seiner Mitglieder, und namentlich der schwachen und hilfsbedürftigen, positiv zu fördern“ (aus Günther 118). Auch die spätere Arbeiterschutz-Gesetzgebung des Reiches hat sich von dieser grundsätzlichen Basis nicht entfernt. Beachtenswert ist jedoch, daß es sich hier nicht um den absoluten Staat handelt, wie ihn etwa Günther als letztes Ziel auch der Sozialpolitik darstellt: „Der Staat ist sich Selbstzweck; er will nicht das Recht, die Sicherheit und die Macht, die Kultur oder die Wohlfahrt, sondern er will nur sich selbst, sein eigenes starkes und gesundes Leben“ (a. a. O. 11). Es handelt sich vielmehr um den „aus der christlichen Gesittung erwachsenen modernen Staat“.

Die Führer und Träger der Wirtschaft traten verhältnismäßig spät, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, führend und fördernd in die Sozialpolitik ein. Immerhin konnten sie sich auf die Dauer den Gedanken nicht verschließen, die einer der Führer des englischen Arbeitsschutzes, Macaulay, am 22. Mai 1846 den Gegnern der Sozialreform entgegenstellte: „Ihr versucht uns zu schrecken, indem ihr uns erzählt, in einigen deutschen Fabriken arbeiteten die jungen Leute 17 Stunden von den 24; sie arbeiteten so stark, daß sich dort unter Tausenden nicht einer finde, der die nötige Größe erreichte, um in die Armee aufgenommen zu werden, und ihr fragt, ob wir uns, wenn wir diese Bill annehmen, gegen derartigen Wettbewerb zu halten vermögen. Sir, ich lache über den Gedanken an solchen Wettbewerb. Wenn wir jemals genötigt sind, die erste Stelle unter den Handelsvölkern abzutreten, so werden wir sie

nicht einem Geschlecht entarteter Zwerge, sondern irgend einem an Körper und Geist hervorragend kräftigen Volke abtreten" (Heyde a. a. O. 22). Nicht unerwähnt dürfen hier die Bestrebungen des Vereins Arbeiterwohl, einer Vereinigung katholischer Unternehmer, unter Führung von Franz Brandts und Franz Hitze zur Förderung der deutschen Sozialpolitik bleiben.

Schließlich trat auch die Industrie-Arbeiterschaft fordernd und fördernd in den Kreis der Sozialpolitiker ein. Soweit sie auf christlichem oder doch nicht sozialistischem Boden stand, wurde sie eine der stärksten Triebkräfte für die von Bismarck eingeleitete deutsche Sozialpolitik. Aber auch die sozialistische Arbeiterschaft, namentlich die gewerkschaftlich organisierte, trat immer mehr positiv für die Ausgestaltung dieser Sozialpolitik ein. Freilich widersprach sie damit in der Praxis der sozialistischen Verelendungstheorie. Daß sie dennoch diesen Weg ging, zeigt, daß auch diese Kreise in der deutschen Sozialpolitik weniger den Einsatzpunkt zu einer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umgestaltung sahen, als eben eine Möglichkeit, innerhalb der gegebenen Ordnung der Arbeiterschaft einige Vorteile und damit freilich auch Bewegungsfreiheit zu schaffen.

Wir wollen diesen kurzen Überblick über die Begriffe Sozialpolitik und Soziale Frage, wie auch die nächsten Beweggründe der verschiedenen, die Sozialpolitik vorwärtstreibenden Gruppen mit der Begriffsbestimmung von Pesch schließen: „Die Sozialpolitik im weiteren Sinne umfaßt alles, was von den drei gekennzeichneten Faktoren Staatshilfe, soziale Beihilfe, soziale Selbsthilfe zur Besserung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse geplant und ausgeführt wird. Im engeren Sinne beschränkt sich der Begriff Sozialpolitik auf die diesbezügliche Tätigkeit des Staates bzw. der Staatsgewalt. Im engsten Sinne findet sich der Ausdruck auch speziell für die Tätigkeit des Staates, die eine Versöhnung der Klassen bezweckt" (Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie II$^{2. u. 3.}$ 337).

Aus all dem glauben wir folgern zu dürfen, daß zunächst und im wesentlichen das Ziel der Sozialpolitik lediglich eine Behebung offenkundiger Schäden der bestehenden auf dem Wirtschaftssystem des Kapitalismus aufbauenden Gesellschaftsordnung war. Auch unter Sozialreform verstand man, zumal in den letzten Jahrzehnten, von der frühkatholischen Auffassung Kettelers und jener der Österreicher Richtung vielleicht abgesehen, nichts anderes als eine Reform von Teilverhältnissen innerhalb und auf dem Boden der gegebenen Gesellschaftsverfassung. Freilich finden wir auch mit Ausnahme etwa eines Teiles der Unternehmergruppe die Frage nicht einfachhin abgeschnitten, inwieweit die sozialpolitischen Maßnahmen nicht schließlich doch den Aufbau unseres Gesellschafts- und Wirtschaftslebens selbst verändern könnten. Gewiß sahen viele sog. bürgerliche Sozialpolitiker praktisch in der Sozialpolitik ein Mittel, die ihnen genehme augenblickliche Ordnung auf schönem und edlem Wege aufrechtzuerhalten. Die Frage jedoch, inwieweit die Sozialpolitik hierbei stehen bleiben könne oder darüber hinaus gesellschaftsumbildend wirken müsse, beschäftigte sie überhaupt nicht; erschien höchstens als ferne Zukunftstheorie, mit der sich abzugeben noch nicht die Mühe lohnte. Auf jeden Fall läßt sich nicht von einer einhelligen Stellungnahme der Sozial-

politiker, auch nicht der katholischen, zu dieser Frage sprechen. Heute aber liegt diese Frage offen vor uns.

II.

Das große Heer der Arbeitslosen läßt nicht zu, daß wir heute von einer auch nur annähernden Erfüllung des Zieles der Sozialpolitik sprechen können, einer Harmonie der einzelnen Gesellschaftsklassen oder Stände. Vor dem Kriege sah man in der Arbeitslosigkeit vor allem eine Erscheinung der Saisonarbeit. Die Ansätze zur Arbeitslosenversicherung hatten die Behebung der Folgen der Saisonarbeit zum Ziel (vgl. diese Zeitschrift 97 [1919] 103/114). Heute spricht man mit Recht daneben von der strukturellen Arbeitslosigkeit (vgl. Nell-Breuning S. 62 f. dieses Bandes). Sozialpolitisch gesehen, will diese Erscheinung besagen, daß ein Großteil unserer Volksgenossen in der Struktur, im Aufbau unseres Volksganzen, immer noch keinen Platz, keinen Stand hat. Rein äußerlich auf Grund unserer Sozialgesetze prägt sich das deutlich aus in den hunderttausenden ausgesteuerten Arbeitslosen oder sog. Wohlfahrts-Erwerbslosen. Sie sind ausgesteuert, d. h. die sog. sozialen Standeseinrichtungen der Industrie sorgen nicht mehr für sie. Ihre Rechte an dem Berufsstand sind erloschen. Sie sind Wohlfahrts-Erwerbslose, d. h. sie sind, obwohl körperlich, geistig und moralisch gesund, auf die öffentliche Wohlfahrtspflege, die allgemeine Fürsorge angewiesen. Nicht ohne Grund schreibt Dr. Franz in der „Sozialen Revue" mit Bezug auf die Hunderttausende, die bereits mit ihren Familien dieser Gruppe angehören, von einem sich neubildenden fünften Stand und dessen schweren Gefahren für die Gesellschaft.

Müssen wir uns bei dieser ernsten Erscheinung nicht doch fragen: War unsere Sozialpolitik früherer Jahrzehnte tiefgreifend genug oder hat sie sich zu sehr mit der Heilung einzelner Symptome begnügt? War es recht, die Sozialreform im wesentlichen auf die Behebung offenkundiger Härten des gegebenen Gesellschaftsaufbaues zu beschränken, oder hätte sie nicht tiefer greifen, den Aufbau, die Struktur der Gesellschaft wirksam verändern müssen?

Die tatsächliche Lage ist doch die, daß wie zu Beginn der deutschen Sozialpolitik so auch heute noch die Arbeiterschaft, mögen wir sie nun als Stand oder Klasse bezeichnen, als neben den großen Berufsständen stehend angesehen wird. Gewiß ist ihre materielle und auch arbeitsrechtliche Lage wesentlich verschieden und besser als ehedem. Soziologisch gesehen läuft die Arbeiterschaft aber immer noch neben oder besser außerhalb dem Gefüge der Berufsstände her. Geht es der Landwirtschaft gut, dann geht es im allgemeinen gesprochen auch dem Bauern gut. Längst nicht in diesem Maße läßt sich das von der Industrie und dem Arbeiter sagen. Eine günstige Entwicklung der Industrie kann, wie die jüngsten Jahre lehrten, mit einer fast rücksichtslosen Abstoßung der Arbeiter verbunden sein. Sie gehören auch heute noch nicht zu ihr. Von der Industrie leben zunächst das Unternehmertum und die Geldgeber. Der Arbeiter nur, insoweit daneben noch für ihn Platz ist. Ist dies nicht mehr der Fall, so wird er „ausgestellt". Mit andern Worten, er hat auch heute noch keine Heimat, keinen festen Boden unter den Füßen, keinen Stand — es sei denn jener fünfte Stand der Ausgesteuerten.

Auch die Antwort auf die „Soziale Frage" lautet anders, wenn es sich um die Arbeiterfrage handelt oder etwa um die des Mittelstandes oder die

Bauernfrage. Im letzteren Fall zielt die Antwort, die die Sozialpolitik gibt, darauf ab, die Grundlagen der standesgemäßen Existenz zu sichern, gleichsam die Wurzeln des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Daseins zu gesunden oder zu stärken. Die Antwort der Sozialpolitik auf die Arbeiterfrage ging bis in die jüngste Zeit an diesem Grundproblem, an der Frage der Existenzsicherung des Arbeiters, vorüber. Im gleichen Augenblick aber, da durch die Arbeitslosenversicherung der Arbeiter wirklich entproletarisiert, d. h. dem Ungewissen seiner Existenz entrissen werden sollte, zeigte sich auch der fast unmeßbare Abstand, in dem wir auch heute noch ungeachtet eines halben Jahrhunderts Sozialpolitik von diesem Ziele stehen. Es zeigte sich vor allem, daß Versicherung allein nur eine äußere Maßnahme ist und an sich und aus sich noch keine Bindung, vor allem keine Lebensbindungen schafft.

III.

Soll nun Sozialreform und in ihrem Dienste Sozialpolitik mehr bedeuten als lediglich Abschleifung der Härten der bestehenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, soll sie darüber hinaus deren Aufbau, die Struktur ändern, so ergibt sich die Frage, welcher Art diese Umgestaltung sein soll, wohin sie zielt.

Vorweg muß noch bemerkt werden, daß zu solchen Umgestaltungen nicht zu rechnen sind Umgruppierungen innerhalb der bestehenden Gesellschaftsgruppen, wie sie z. B. die Förderung der Siedlung als Beitrag zur Lösung der Arbeitslosennot bedeutet und auch in diesen Blättern bei der Besprechung des Arbeitslosenproblems bereits vorgeschlagen wurde. Diese Maßnahmen sind natürlich von größter Bedeutung und unbedingt zu fördern, sie sind für viele nicht etwa nur Notbehelfe, sondern wahre Hilfe und können auch, falls sie in großem Umfange wirksam werden, dem hier aufgeworfenen Problem einen Teil seiner Schärfe nehmen. Der Kern der Frage bleibt jedoch dadurch unberührt.

Spricht man von einer wesentlichen Veränderung der heutigen Gesellschaftsordnung, so bedeutet dies für viele immer noch ohne weiteres den Übergang zum Sozialismus, Sozialisierung. Treibt nun eine *Weiterführung der Sozialpolitik notwendig zum Sozialismus?*

Eduard Heimann stellt in seinem Buch „Soziale Theorie des Kapitalismus, Theorie der Sozialpolitik“ (Tübingen 1929) diese These auf. Sozialpolitik ist ihm der Weg zur Sozialisierung des Eigentums. Allerdings macht er die Einschränkung: „Absolute Gewißheit ist durch den Charakter des Lebens selbst ausgeschlossen; immer bleibt das Leben wagnishaft. Es ist durchaus möglich, daß die Kraft der Sozialpolitik sich eines Tages auf ihrem Wege erschöpft, oder von der bürgerlichen Seite her gesehen: daß die Arbeiterschaft sich dank einigen mehr oder minder weitgehenden sozialen Zugeständnissen in eine doch wesentlich noch bürgerliche Ordnung eingliedern läßt“ (S. 229).

Das eine freilich spricht auch Heimann wiederum in dieser Schrift klar aus: Vom *Marxismus* aus führt kein Weg über die Sozialpolitik zum Sozialismus. Der Marxismus braucht notwendig die Spannung zwischen der sich stets stärker konzentrierenden Kraft des Kapitalismus und der in ihrem Elend verharrenden und darum ruhelos gepeitschten Masse des Proletariats. Die Elendslage ist Voraussetzung für die von Marx geforderte gewaltsame, revo-

lutionäre Besitzergreifung des für die Sozialisierung reif gewordenen Wirtschaftsapparates durch das Proletariat. Auch von dieser Feststellung aus ergibt sich — und dies wohl auch im Sinne Heimanns — zunächst die Folgerung, daß Fortführung der Sozialpolitik selbst im Sinne einer durchgreifenden Reform des Gesellschaftsaufbaues in sich keineswegs Schrittmacher eines Sozialismus nach den marxistischen Rezepten ist, wie wir ihn im Bolschewismus sehen. Es liegt vielmehr nahe, in einer dergestalt konsequent weitergeführten Sozialpolitik ein Mittel zur Bannung des Bolschewismus zu sehen.

Was ist jedoch der Sozialismus, in den nach Heimann konsequente Sozialpolitik münden soll? Sozialisierung ist für Heimann die Freiheit des arbeitenden Menschen, Sozialismus „Verwirklichung der sozialen Idee: Freiheit, Würde und Gemeinschaft der arbeitenden Menschen mit allen Bedingungen dafür und allen Folgerungen daraus" (S. 211). Sozialpolitik als Weg zum Sozialismus ist ihm darum: der institutionelle Niederschlag der sozialen Idee im Kapitalismus und gegen den Kapitalismus, der Idee also von einer sozialen Freiheitsordnung, welche die arbeitenden Menschen umfassen und tragen soll[1]. All diese Formulierungen sind reichlich weit und könnten an sich gerade so gut von einem katholischen Sozialpolitiker aufgestellt werden. Daß Heimann solche Formulierungen für den Sozialismus beansprucht unter gleichzeitiger Ablehnung marxistischer Gedankengänge, und daß er dies tun kann, zeigt wiederum, wie nahe diese Richtung im heutigen Sozialismus bereits an den Bereich der von katholischer Sozialpolitik vertretenen Auffassung herantritt.

Eine Grenze zwischen dieser Auffassung und dem Sozialismus, wie er Heimann als Ziel einer weiter fortgeführten Sozialpolitik vorschwebt, liegt dem Wortlaute nach allerdings auf dem Gebiete des Eigentums. Sozialismus bedeutet für Heimann nicht nur soziale Freiheitsordnung, sie ist „zunächst und unmittelbar soziale Betriebsordnung". Aber diese soziale Betriebsordnung ist mit dem Privateigentum unvereinbar (S. 213). An Stelle des Privateigentums soll die soziale Eigentumsordnung treten. Sicherte das Privateigentum die Freiheit des Individuums, so die soziale Eigentumsordnung die soziale Freiheitsordnung. Was unter der sozialen Eigentumsordnung zu verstehen ist, wird nur durch den Hinweis auf die Wirtschaftsdemokratie in etwa angedeutet. „Diese Sozialisierung von unten her, aus der Sphäre des einzelnen Arbeiters wird der alten zentralistischen Sozialisierungstheorie von oben her gegenübergestellt" (S. 216). „Sozialisierung des Eigentums ist nicht notwendig Errichtung der sozialen Freiheit; Sozialisierung kann auch der Name für die Errichtung einer bureaukratischen oder cäsaristischen Herrschaftsform sein, wenn die Arbeiter ihre Freiheit nicht zu handhaben wissen und darauf angewiesen sind, andern die Macht und die Verantwortung zu überlassen" (S. 231). Heimann verlangt Aufsteigen der sozialen Kraft und Verantwortung von Stufe zu Stufe.

Soll dies möglich sein, so ist es notwendig, daß jeder dieser Stufen die Voraussetzung eines ihr entsprechenden Eigentums gesichert sei. Unterste und Urstufe des sozialen Eigentums ist aber das Familieneigentum. Aber auch

[1] Vgl. a. a. O. 118 ff.

andere Formen von Gemeinschaftseigentum, insbesondere an den Produktivgütern und von unten organisch aufsteigend, haben nie den Widerspruch der katholischen Lehre erfahren. Soweit Zurückhaltung herrscht, erklärt sich diese zuerst aus der praktischen Schwierigkeit bei der Durchführung solcher sozialen Eigentumsformen. Wenn man überhaupt den Gefahren einer zentralistischen oder cäsaristischen Sozialisierung entgehen will, muß man notwendig zu irgend welchen Formen von Sonderbesitz, d. h. Eigentum einer bestimmen Gruppe, kommen. Es zeigt sich, daß Heimann den Begriff des Privateigentums viel zu eng faßt und eine Heiligkeit, d. h. Unbeschränkbarkeit des Privateigentums, annimmt, die mit dem Eigentumsbegriff der christlichen Sozialphilosophie nichts zu tun hat. Nur so sind Sätze verständlich wie: „Dann erst wird klar, daß man keinen Schritt auf dem Wege zur Arbeitswürde tun kann, ohne die Heiligkeit des Privateigentums zu verletzen. Arbeitswürde und Privateigentum sind unvereinbar, weil sie den gleichen soziologischen Raum für sich beanspruchen" (S. 117). Der schrankenlose Eigentumsbegriff, der das Eigentum unabhängig vom Gemeinwohl, also der Rücksicht auf die Menschen, macht, wurde nie als heilig, wohl aber als verwerflich bezeichnet. Den Eigentumsbegriff auf ein entartetes Eigentum beschränken zu wollen, erscheint mindestens nicht weniger willkürlich, als wenn man etwa mit Professor Brauer der Soziallehre Heimanns das Recht auf die Bezeichnung als Sozialismus streitig macht. So erscheint uns gerade aus den Ausführungen Heimanns hervorzugehen, daß eine folgerichtig durchgeführte Sozialpolitik und Sozialreform keineswegs zu der Vernichtung von Sondereigentum an den Produktionsgütern führen muß, sondern im Gegenteil geeignet ist, die Grundlage für neue Formen dieses Eigentums zu bilden.

Freilich verdanken wir diese Erkenntnis nicht erst der jüngsten Zeit. Das Ziel, die Arbeiterschaft irgendwie wirksam an der Herrschaft über die Produktionsmittel zu beteiligen, hat schon den ersten christlichen Sozialreformern vorgeschwebt. Wir erinnern nur an die Idee der Produktivgenossenschaften Kettelers und die Versuche des Kapuziners Florentini. Heute jedoch stehen wir insofern vor einer neuen Lage, als namentlich seit Kriegsende durch verschiedene Gesetze, wie das Betriebsrätegesetz und die Schlichtungsordnung, die rechtliche Stellung des Arbeiters an der Arbeitsstätte und im Arbeitsprozeß bedeutend gefestigt ist. Weitere Schritte können nun von hier aus mit mehr Hoffnung auf Erfolg in der Richtung nach der vollen Gleichberechtigung des Arbeiters hin geschehen, die letztlich eine irgendwie geartete Beteiligung am Eigentum der Produktionsgüter zur Folge haben muß. Dies Ziel wird freilich weder auf einem einzigen Weg, noch auf einmal, noch durch eine einzige Formel zu erreichen sein. Solange es jedoch noch nicht wesentlich erreicht ist, wird man nie das allgemein anerkannte Ziel der Sozialpolitik erreichen: die Harmonie der Gesellschaftsklassen, insbesondere die Einordnung der Arbeiterschaft in die Gesellschaft. Ohne dies Ziel wird die Einordnung immer Unterordnung bleiben. Es wird wohl gelingen, Härten abzuschleifen. Aber im gleichen Maße, wie die äußern Lebensbedingungen sich heben und den übrigen Gesellschaftsgruppen angleichen, wie die politische und arbeitsrechtliche Gleichstellung sich durchsetzt, wird auch die gesellschaftliche und wirtschaftliche Gleichberechtigung immer wieder verlangt werden. Gewiß ist hierbei Teilnahme am

Eigentum nicht die einzige und sicher nicht die vornehmste Voraussetzung. Macht und Bildung haben den Vorrang. Trotzdem spielt im Alltagsleben das Eigentum im großen und kleinen noch eine überragende Rolle und beherrscht vielfach die geistigen Faktoren.

IV.

In der Erkenntnis, daß neue entscheidende Schritte auf dem Wege der Sozialreform verlangt werden und daß, soll die Sozialpolitik nicht auf halbem Wege erstarren, sie auch in die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse reformierend eingreifen muß, haben sich in den letzten Jahren in den Kreisen der katholischen deutschen Sozialpolitiker besonders zwei Vorschläge zur allgemeinen Beachtung durchgerungen. Es ist dies einerseits der Plan einer korporativen Neugliederung des Wirtschaftslebens, anderseits Dessauers Vorschlag einer kooperativen Wirtschaft. Der erstere Plan nimmt seinen Ausgang von der offenkundigen Anarchie, der Regellosigkeit in der heutigen Wirtschaft. Nicht das einseitige Kapitalinteresse, auch nicht das Interesse des einzelnen Betriebes soll ausschlaggebend sein, sondern der volkswirtschaftliche Bedarf. Nicht minder will die Korporation Ausdruck des gesamten Berufsstandes sein und somit alle zu einem Produktionszweig gehörigen Gruppen innerhalb des Produktionszweiges zu lebendiger Gemeinschaftsarbeit führen. Von hier aus hofft man, den verschiedenen Berufsgruppen, also nicht nur den Unternehmern, sondern auch den Angestellten und Arbeitern eine Heimstatt im Beruf zu schaffen. Der Aufstieg innerhalb der einzelnen Gruppen und über diese hinaus soll dadurch gefördert, eine wahre „Laufbahn" jedem Berufsangehörigen nach seinen Fähigkeiten gegeben werden. Wie sich dieser Korporationsgeist im einzelnen Betrieb äußern soll, ist noch nicht klar zu ersehen. Hiervon wird es auch wesentlich abhängen, inwieweit eine Wandlung der Eigentumsformen in diesem System in Betracht kommt. Über den Korporationen mit ihren naturgemäß sehr ausgeprägten Berufs- d. h. Eigeninteressen soll eine starke, über den Gesellschaftskämpfen stehende Staatsgewalt ausgleichend wirken. Es zeigen sich hier Annäherungen an die vor zehn Jahren angekündigte Planwirtschaft von Wissel-Wöllendorf (vgl. diese Zeitschrift 97 [1919 II] 328/341). Anzuerkennen ist auch hier, daß heute die Voraussetzung infolge der schon erwähnten sozialpolitischen Fortschritte in stärkerem Maße als vor zehn Jahren gegeben ist. Ob freilich diese Fortschritte schon genügen, um von unten auf ein Korporationssystem wachsen zu lassen, erscheint immer noch mehr als fraglich. Anderseits hat dieser Plan durch die Einführung des Korporativstaates in Italien unverkennbar neue Nahrung erhalten. Freilich bedeutet Einführung noch nicht Bewährung, Institution noch nicht Leben. Dies ist auch das größte Bedenken, das man gegenüber dem Plan des korporativen Aufbaues an sich äußern muß. Die Gefahren des Konservativismus, einer Erstarrung in Formen, sind nicht zu verkennen. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Korporationswesen in Deutschland schon einmal gestorben ist, und daß die Wiederbelebung alter Formen auch in neuer Formung immer besondere Schwierigkeiten mit sich bringt. Die letzten hundert Jahre der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung, die neben vielen Schäden auch Gutes brachten, lassen sich nicht so leicht überspringen.

Hier knüpft der Versuch Oessauers an. Er will den Gedanken der alten Gemeinschaftsarbeit, der Gliedarbeit aller für alle durch das Ganze (Korporation), verbinden mit dem kühnen Schaffensdrang und der Schaffenslust, der Freude an der Beherrschung der Welt und ihrer Gewalten durch den Geist mit Hilfe der Technik. Das freie Vorwärts der liberalen Periode soll bleiben, aber nicht mehr im Kampfe gegeneinander, sondern in der Gemeinschaftsarbeit aller beteiligten Faktoren. Während die Frage berechtigt ist und wohl erst nach Erscheinen des zweiten Teiles der Oessauerschen „Kooperativen Wirtschaft" beantwortet werden kann, ob dies System geeignet ist, für den wahren Bedarf genügend zu sorgen, die Wirtschaft dem Bedarf dienstbar zu machen, ist anderseits unbedingt anzuerkennen, daß Oessauer schärfer und klarer, als es vor ihm geschah, auch die Bedeutung — nennen wir sie einmal so — der geistigen Bedarfsdeckung erkannt hat. Die starke Betonung des Arbeiters als Mitarbeiter, die wesentliche Bedeutung der Chance in diesem System weisen nach dieser Richtung. Gerade die Erfahrung der letzten Kriegsjahre und der ersten Jahre nach dem Krieg hatten die Gefahren einer einseitig betonten Bedarfsdeckung deutlich gezeigt. Es scheint unbedingt notwendig, auch der Schaffensfreude Spielraum und Erfüllung zu gewähren. Dadurch wird zugleich eine Entlastung der Überbewertung materiellen Wohlseins bedingt. Es wird ein Weg nicht nur zu genügsamer, kleinbürgerlicher Genügsamkeit, sondern auch zu einem aktiven Sichbescheiden aus dem Gliedgedanken, der Teilnahme am Ganzen heraus eröffnet. Solch starke Betonung der Mitarbeit der Arbeiterschaft drängt an sich noch stärker als das Korporativsystem zu durchgreifender sozialer Neuordnung. Freilich bleibt auch hier noch die Frage offen, ob dies über den Weg sozialer Institutionen gehen wird, oder ob nicht umgekehrt eine neue Geisteshaltung sich im Laufe der Zeit die entsprechende Institution schaffen wird.

Das nächste Ziel eines Fortschritts der Sozialpolitik bleibt sich in beiden Fällen trotz verschiedenen Weges gleich: Hineinwachsen in einen wirklichen Berufsstand auch seitens der Industriearbeiterschaft. Hier erwächst nicht zuletzt dem Arbeiterverein eine ebenso große wie schwierige Aufgabe. Sie kann unseres Erachtens nicht gelöst werden lediglich durch die Herstellung einer Art Gleichgewicht zwischen den Organisationen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer etwa nach dem Vorbild der Arbeitsgemeinschaft von 1918. Eine solche Gemeinschaft kann als Vorstufe von Bedeutung sein. Sie birgt aber die Gefahr in sich, wie dies bei der großen Arbeitsgemeinschaft von 1918 der Fall war, mangels innerer Bindungen beim Weichen äußern Druckes wieder zu zerfallen. Darum wird auch hier der korporative Zusammenschluß allein nicht weiterführen, wenn nicht neue bindende Kräfte hinzutreten. Diese Kräfte müssen, wenn auch zunächst durch die alten äußern Formen noch gedeckt und umhüllt, einen ganz neuen Aufbau des Berufsstandes herbeiführen. Wir müssen das augenblicklich erstrebte Gleichgewichtsverhältnis überwinden. Tatsächlich bedeutet dieses Gleichgewicht zwischen Unternehmer und Arbeiter ja nur eine Art Waffenstillstand oder bewaffneten Frieden. Die Wurzel des ganzen Systems ist aber immer noch die liberale Kampftheorie, die einer christlichen Auffassung geradeswegs zuwider ist, und nicht die Gemeinschaftsidee, die den gegenseitigen Kampf verwirft und deshalb nicht mehr

die gegenseitigen Machtverhältnisse sorgfältig abwägt, sondern alle Beteiligten als lebenswichtige Glieder des Ganzen in den gemeinsamen Lebensprozeß einstellt und jedem an seinem Platze seiner Fähigkeit und Leistung entsprechend Genüge und damit auch Zufriedenheit schafft. Dies liegt in der Richtung der kooperativen Wirtschaft Dessauers. Dabei ist freilich angesichts der harten Tatsachen des Lebens, soll nicht ein Rückschlag eintreten, notwendig, daß die Stellung der Arbeiterschaft, der Mitarbeiter, wie sie Dessauer nennt, eine grundlegende für den ganzen Aufbau bleibt. Die Arbeiterschaft darf nicht etwa die unterste Schicht einer Pyramide sein, auf der der ganze übrige Aufbau lastet. Sie muß vielmehr dem kräftigen Wurzelstock gleichen, aus dem und durch den das übrige Leben quillt und dessen Dasein schlechthin entscheidend für Wohl und Wehe des Ganzen ist. Von hier aus, aus dem Schoße der Arbeiterschaft, müssen im sozialen Aufstieg immer wieder neue Kräfte steigen können, die sie und die übrigen Schichten erneuern. Damit eine solche grundlegende Stellung möglich ist, müssen dem arbeitenden Volke gewisse Rechte, z. B. das Wahlrecht, unversehrt erhalten bleiben; darf sich die Arbeiterschaft auch nicht selbst durch eine falsch verstandene „Arbeiterkultur" abkapseln. Die führenden Schichten müssen sich bewußt sein, daß sie selbst im Laufe der Zeiten den Tiefen dieses Arbeitsvolkes entstiegen sind, ihm verbunden und verpflichtet bleiben. Die von der Sozialpolitik erstrebte Harmonie der Volksgemeinschaft bedeutet nicht äußere Gleichheit, wohl aber innere unlösbare Verbundenheit.

Wenn die Sozialpolitik bis heute nicht wesentlich weitergekommen ist, so beruht dies zum Teil darauf, daß sie zu stark an die bestehenden Gesellschaftsformen gebunden war. Aber dennoch wäre ihr auch jetzt noch mancher Mangel erspart geblieben, wenn man sich nicht zu einseitig auf äußere Maßnahmen beschränkt hätte oder besser noch, wenn die Entwicklung der sozialen Gesinnung mit jener der sozialen Einrichtung gleichen Schritt gehalten hätte. Man klagt heute über den Niedergang der Versicherungsmoral und den Mißbrauch der Sozialversicherung. Aber hat man anderseits, und wir wollen da unsere katholischen Kreise nicht ausnehmen, genügend getan, um die breiten Massen zur Versicherungsmoral zu erziehen? Wo ist in den Unterrichtsstunden, auch den Religionsstunden, in nennenswertem Umfang auf diese Fragen der tagtäglichen Ethik Rücksicht genommen worden? Auch jede Neuordnung, jede Umgestaltung, sei es der Arbeitsordnung, sei es der Eigentumsordnung, kann nur dann von Segen sein, wenn die betreffenden Gruppen geistig darauf vorbereitet sind. Für uns Katholiken ergibt sich daraus besondere Aufgabe und Verantwortung, denn letztlich ist und bleibt die stärkste Kraft über allen Einzel-, Betriebs- oder Standesegoismus hinweg der große katholische Gedanke der Gottesfamilie. Es war erfreulich, daß gerade bei dem schweren Ringen um den Gedanken des Notopfers zur Hilfe für das gesamte Reich und vor allem zur Rettung der Arbeitslosenversicherung die katholischen Volksvertreter und mehrere katholische Standesvertretungen sich in erster Reihe für die Opfer nicht nur um des Ganzen, sondern auch des Nächsten willen eingesetzt haben. Dies gibt uns Hoffnung, daß gerade aus der Pflege des katholischen Gedankens heraus die Sozialpolitik in dieser Zeit der Wende zu neuen fruchtbaren Ergebnissen führen könne. **Constantin Noppel** S. J.

Katholik und Kirche

I.

Daß die katholische Kirche in der Welt ist, ist eine Erfahrungstatsache. Sie ragt auf als Stadt auf dem Berge, allen sichtbar und der Welt bekannt als jene Kirche, die den Papst im Ewigen Rom als ihr Oberhaupt anerkennt. Daß diese Kirche die einzig wahre, von Christus gestiftete und für alle Menschen bestimmte Kirche ist, ergibt sich wissenschaftlich aus den Beweisgängen der Fundamentaltheologie: Christus ist erschienen, hat sich als Gottgesandten und als Gott erklärt und bewiesen und hat sein sichtbares Reich auf den Felsen Petri gegründet, eben die katholische Kirche. Eine andere Beweisführung geht von der gegebenen katholischen Kirche aus: „Die Kirche ist auch durch sich selbst, nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, wegen ihrer katholischen Einheit und unüberwindlichen Beständigkeit ein großartiger und dauernder Beweisgrund ihrer Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis für ihre göttliche Sendung.“ [1]

In dieser Kirche besteht ein *Lehramt*, das Anspruch auf Autorität und auf Unterwerfung seitens der Mitglieder der Kirche erhebt. Die Berechtigung dieses Anspruches ergibt sich aus den schon genannten Beweisgründen: Christus hat eben seine einzige Kirche mit dieser Lehrgewalt ausgerüstet; auch ist die Kirche selbst durch ihr Dasein und Sosein ein fortdauerndes göttliches Zeugnis für die Richtigkeit ihres Anspruchs.

Um die Stellung des Katholiken zu dieser Lehrgewalt richtig zu bestimmen, wird es gut sein, zunächst Ursprung, Träger, Gegenstand und Autorität der Lehrgewalt darzulegen.

Der *Ursprung* der kirchlichen Lehrgewalt ist Christus selbst: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin und lehret alle Völker“ — machet sie zu Schülern (Matth. 28, 18), so lautet sein Sendungsbefehl an die Apostel und, da die Apostel persönlich den ganzen Befehl nicht ausführen konnten, an ihre Nachfolger. „Gehet hin in die ganze Welt und predigt das Evangelium jeglicher Kreatur“ (Mark. 16, 15). „Wer euch höret, höret mich; wer euch verachtet, verachtet mich“ (Luk. 10, 16). „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh. 20, 21). Die Apostel waren sich ihrer Sendung bewußt. Mit dem Pfingstfest, nach der Herabkunft des verheißenen Heiligen Geistes, begannen sie ihre katholische Lehrverkündigung. Die Urkirche war katholisch.

Die *Träger* der kirchlichen Lehrgewalt sind zunächst die unmittelbar von Christus gewollten Träger: Petrus und seine Nachfolger auf dem päpstlichen Stuhl, die Apostel und ihre Nachfolger, die Diözesanbischöfe. „Das Amt, den katholischen Glauben zu verkünden, ist vorzüglich dem römischen Papst für die Gesamtkirche, den Bischöfen für ihre Sprengel anvertraut“, sagt das neue kirchliche Gesetzbuch (CIC [= Codex Iuris Canonici] can. 1327 § 1).

---

[1] Vatikanisches Konzil, 3. Sitzung, 3. Kapitel. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum [16–17] (Freiburg i. Br. 1928) n. 1794.

Da Papst und Bischöfe nicht persönlich die ganze notwendige Glaubensverkündigung vornehmen können, bestellen sie sich aus Priestern, Klerikern und Laien Gehülfen: „Die Bischöfe ... müssen", sagt CIC can. 1327 § 2, „außer den Pfarrern auch andere geeignete Männer zu Hilfe nehmen, um dieses Predigtamt heilbringend auszuüben." Die katechetische Unterweisung des christlichen Volkes wird als schwere Amtsverpflichtung der Seelenhirten bezeichnet (CIC can. 1329). Und der Pfarrer muß, wenn er rechtmäßig an der persönlichen Erteilung dieses Unterrichts verhindert ist, die Hilfe anderer Kleriker oder auch, wenn es nötig ist, frommer Laien in Anspruch nehmen (CIC can. 1333). Den Dienst der Glaubensverkündigung darf niemand ohne rechtmäßige Sendung ausüben: Nemini ministerium praedicationis licet exercere, nisi a legitimo Superiore missionem receperit (CIC can. 1329).

Die Kirche kann auch Gemeinschaften, Kongregationen zum Dienst der Glaubensverkündigung heranziehen. Wir denken hier namentlich an die sog. römischen Kongregationen. Nicht alle römischen Kongregationen haben Lehrautorität, da manche von ihnen nur für die Verwaltung, nicht für den Erlaß von Lehrdekreten bestellt sind. Direkte Lehrautorität hat jetzt nur (oder fast nur) die Kongregation des Heiligen Offiziums (CIC can. 247 § 1) und die Bibelkommission, letztere kraft des Erlasses Pius' X. vom 18. November 1907 (Denz. n. 2113).

Gegenstand der kirchlichen Lehrgewalt ist an erster Stelle die geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre: „Predigt das Evangelium" (Mark. 16, 15). „Lehret sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe" (Matth. 28, 20). Außer diesem ersten und wichtigsten Gebiet sind aber auch eine Fülle anderer Wahrheiten Gegenstand der kirchlichen Lehrgewalt. Es sind dies die mit der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre zusammenhängenden Wahrheiten, die sog. „veritates connexae", die dem Glauben vorhergehen oder ihn begleiten oder aus ihm sich ergeben, und ohne die der Glaube und das kirchliche Leben nicht genügend geschützt und gefördert werden könnten. Im einzelnen gehören hierher philosophische, auch erkenntniskritische Wahrheiten, die zu den Grundvoraussetzungen des Glaubens zu zählen sind, ferner Schlußfolgerungen aus den geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren, daher auch einzelne praktische Moralwahrheiten, sittlicher Wert oder Unwert von Einrichtungen oder Bestrebungen innerhalb oder außerhalb der Kirche. Auch alle diesen Wahrheiten entgegenstehenden Irrtümer unterliegen dem Urteil der kirchlichen Lehrgewalt, daher auch die Schriften, die solche Irrtümer enthalten, und die Tatsache, daß sie solche enthalten [1].

Die Träger der kirchlichen Lehrgewalt haben in Bezug auf ihren Gegenstand den Hörern gegenüber eine doppelte Funktion, eine doppelte Art der Betätigung, nämlich eine logische, aus der logischen Autorität hervorgehende, die sich an den Verstand des Hörers wendet und auf die hin der Hörer mit vollem Recht seine Verstandeszustimmung geben kann, und eine moralische, die sich an den Willen wendet und auf die hin der Hörer zur Verstandeszustimmung verpflichtet ist. Durch die zweite Funktion, die Auflegung einer Verpflichtung zur Zustimmung, ragt die Lehrgewalt in die Jurisdiktionsgewalt

[1] Vgl. Denzinger n. 1098.

hinein: „Wer euch höret, höret mich; wer euch verachtet, verachtet mich“ (Luk. 10, 16).

Das kirchliche Lehramt kann kraft des von Christus verheißenen göttlichen Beistandes mit Unfehlbarkeit lehren und lehrt tatsächlich unter gewissen Bedingungen mit Unfehlbarkeit. Die Unfehlbarkeit kommt dem Papste, dem allgemeinen Konzil und dem sog. ordentlichen und allgemeinen Lehramt, d. h. den auf der ganzen Welt verstreuten, mit dem Papst in Verbindung stehenden Ortsbischöfen in ihrer Gesamtheit zu; dem Papste dann, wenn er „in Ausübung seines Amtes als des Hirten und Lehrers aller Christen kraft seiner apostolischen Gewalt eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre als von der gesamten Kirche festzuhalten definiert“ [1]; dem allgemeinen Konzil dann, wenn es in Sachen des Glaubens oder der Sitten eine endgültige Entscheidung fällt; dem ordentlichen und allgemeinen Lehramt, wenn es eben in seiner Gesamtheit eine Lehre als unbedingt feststehend und anzunehmen vorträgt. Als Beispiel einer unfehlbaren päpstlichen Entscheidung kann die durch Pius IX. am 8. Dezember 1854 erfolgte Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariä gelten (Denz. n. 1641), als Beispiel einer unfehlbaren Konzilsentscheidung etwa die Definition der Trienter Kirchenversammlung über die wahre Gegenwart Christi im allerheiligsten Sakrament (Denz. n. 883), als Beispiel einer unfehlbaren Lehre des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes etwa die Wahrheit von der Gottheit Christi auch schon in den ersten Jahrhunderten, vor dem Konzil von Nizäa (325), wo sie definiert wurde.

Erkennen läßt sich die Lehre des allgemeinen und ordentlichen Lehramtes der ersten christlichen Jahrhunderte aus der einhelligen Lehre der heiligen Väter. Im Falle eines Widerstreites aber zwischen der Lehre eines oder auch mehrerer Kirchenväter mit einer feststehenden kirchlichen Entscheidung gilt der Satz des hl. Thomas von Aquin [2]: „Man muß mehr festhalten an der Autorität der Kirche, als an der Autorität eines Augustinus oder Hieronymus oder sonst irgend eines Lehrers.“ [3]

Wenn das kirchliche Lehramt eine Lehre mit Unfehlbarkeit vorlegt, dann kann der Katholik eine absolut sichere Verstandeszustimmung zu dieser Lehre geben. Die logische Voraussetzung zu einer derartigen Verstandeszustimmung, nämlich die logische Autorität des Zeugen, sein Wissen und seine Wahrhaftigkeit, ist kraft des von Christus verheißenen göttlichen Beistandes gegeben. Aber über das Können hinaus gibt es für den Katholiken hier auch ein Sollen. Er ist nicht frei, d. h. es steht nicht in seinem Belieben, die von der Kirche unfehlbar vorgetragenen Lehren anzunehmen oder nicht.

Zunächst darf er eine solche Lehre nicht leugnen oder anzweifeln. Es wurde vorhin gesagt, daß der Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung ein doppelter sei: die geoffenbarten Wahrheiten und die mit diesen zusammenhängenden Wahrheiten. Wird durch das kirchliche Lehramt eine von Gott geoffenbarte Wahrheit als von Gott geoffenbart unfehlbar vorgelegt, so ist ihre Leugnung Häresie, Ketzerei (CIC can. 1325 § 2).

---

[1] Vatikanisches Konzil, 4. Sitzung, 4. Kapitel. Denzinger n. 1839.

[2] Summa theol. 2, 2, q. 10, a. 12.

[3] „Magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris.“

Mit dem Nichtleugnen oder Nichtbezweifeln ist es aber nicht genug. Der Katholik muß auch die mit Unfehlbarkeit vorgelegten Glaubenswahrheiten durch einen positiven Akt glauben: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist alles das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch feierliches Urteil [Kathedralentscheidung oder Konzilsentscheidung], sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt, als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird."[1] Man braucht aber natürlich nicht jeden Augenblick einen solchen Glaubensakt zu setzen. Wer christlich lebt, leistet auch der Glaubenspflicht Genüge. Es könnte sich hier die Frage erheben, wer eigentlich die Glaubensverpflichtung auferlege, Gott unmittelbar oder die Kirche. Darauf ist wohl zu antworten: Die allgemeine Verpflichtung, die Offenbarungswahrheiten zu glauben, wird unmittelbar von Gott, von Christus, auferlegt: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mark. 16, 16). Die Kirche bringt dem Menschen die Glaubensgegenstände nahe; sie sagt mit Unfehlbarkeit, was zu glauben ist. Die Kirche kann aber auch kraft ihrer Jurisdiktionsgewalt für bestimmte Fälle die Erweckung eines Glaubensaktes verlangen, und das tut sie z. B., wenn sie die Ablegung des Glaubensbekenntnisses vorschreibt; diese Ablegung soll nicht nur äußerlich sein, sondern muß mit dem innern Glaubensakt verbunden werden.

Als dogmatisch erklärt oder definiert gilt nur, was offenbar als so erklärt oder definiert feststeht: Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit (CIC can. 1323 § 3). Das heißt aber nicht, nur das sei geoffenbart. Die Unbefleckte Empfängnis Mariä war immer, seit den Tagen der Apostel, geoffenbart. Aber sie konnte im Mittelalter ohne Häresie geleugnet werden, weil sie noch nicht dogmatisch erklärt oder definiert war. Heute wäre die Leugnung eine Ketzerei. Das ist eben der dogmatische Fortschritt.

Wenn die Kirche mit Unfehlbarkeit eine nicht geoffenbarte, sondern nur mit der Offenbarung zusammenhängende Wahrheit vorlegt, etwa eine theologische Schlußfolgerung oder die Gutheißung eines Ordens oder bei Heiligsprechungen die Heiligkeit der betreffenden Person, so besteht auch hier die Pflicht, sich der Leugnung oder Bezweiflung einer solchen Entscheidung zu enthalten. Der Pflicht zu einer positiven Beistimmung wird wohl genügt durch den allgemeinen Akt: ich nehme alles an, was die Kirche mir mit unfehlbarer Autorität zur Annahme vorlegt. Übrigens stehen wir hier vor einer theologischen Streitfrage. Manche Theologen meinen wohl mit Recht, es sei hier nur ein sogenannter kirchlicher Glaube, eine fides ecclesiastica, kein göttlicher, d. h. auf unmittelbare göttliche Autorität gegründeter Glaube zu leisten, weil es sich eben wirklich um Wahrheiten oder Tatsachen handelt, die nicht von Gott geoffenbart sind. Andere Theologen meinen, alle diese von der Kirche mit Unfehlbarkeit vorgelegten Sätze, die wir nur als mit dem Glauben zusammenhängend betrachten, seien doch tatsächlich, etwa in allgemeinen Obersätzen, geoffenbart und wenigstens nach der Definition mit göttlichem Glauben

[1] Vatikanisches Konzil, 3. Sitzung, 3. Kapitel. Denzinger n. 1792. Vgl. CIC can. 1323 § 1.

anzunehmen. Eine Verpflichtung zum göttlichen Glauben ist aber hier, weil nicht sicher, auch nicht aufzustellen.

Zahlreich sind die Fälle, in denen das kirchliche Lehramt zwar lehramtliche Äußerungen tut, aber bei diesem Lehren nicht mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit hervortritt. Der allgemeine Satz, der dem Katholiken hier wegweisend sein kann, läßt sich etwa so fassen: Die Kirche steht auch da, wo sie bei ihrer Lehrtätigkeit nicht mit dem Anspruch absoluter Unfehlbarkeit auftritt, unter der Leitung des Heiligen Geistes. Und der Einfluß des Heiligen Geistes ist um so wirksamer, je höher die betreffende Lehrautorität steht und je öfter und eindringlicher eine bestimmte Lehre vorgelegt wird. Das müssen wir schließen aus den Worten Christi: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt" (Matth. 28, 20). „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit" (Joh. 14, 16). Der Beistand des Heiligen Geistes kommt am meisten denen zu, die derselbe Heilige Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren (Apg. 20, 28), und am allermeisten dem obersten Hirten, der den Auftrag hat, seine Brüder zu stärken (Luk. 22, 32).

Nicht alle Lehräußerungen des Papstes sind Kathedralentscheidungen oder, was dasselbe besagt, unfehlbare Entscheidungen. Der Papst definiert dann unfehlbar, wenn er unfehlbar definieren will und diesem Willen genügenden äußern Ausdruck verleiht. Wie sich dieser Wille kundgibt, kann man etwa an der feierlichen Definitionsformel des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis sehen.

Im allgemeinen entspricht den nicht unfehlbaren Lehräußerungen des obersten Hirten ein sogenannter assensus religiosus, eine religiös begründete feste Zustimmung, die aus einem religiösen Beweggrunde, aus Ehrfurcht gegen Christus und den die Kirche leitenden Heiligen Geist, geleistet wird. Die Sicherheit dieser Zustimmung ist der aus der Logik bekannten moralischen Gewißheit zu vergleichen oder vielmehr einfach einzuordnen, die eine wirkliche Gewißheit ist, aber einen Irrtum nicht absolut ausschließt. Sollte ein Katholik eine solche Lehräußerung klar als nicht richtig erkennen oder unverschuldeterweise als nicht richtig zu erkennen glauben, so wäre er nicht zu einer innern Zustimmung verpflichtet; aber äußerlich dürfte er nichts tun, wodurch die Ehrfurcht gegen die Autorität verletzt würde, und innerlich darf er sich auch nicht das letzte entscheidende Urteil in Sachen des Glaubens oder der Sitten anmaßen. Ob er öffentlich seine abweichende Meinung äußern darf, hängt davon ab, ob eine solche Äußerung die schuldige Ehrfurcht verletzen oder Ärgernis geben würde. In jedem Falle kann und darf aber der Katholik seine Gründe privatim der kirchlichen Behörde vorlegen.

Liegt die Entscheidung viele Jahrhunderte zurück und erfolgt der Widerspruch nur innerhalb der theologisch interessierten Kreise, so ist eine Verletzung der Ehrfurcht oder ein Ärgernis weniger zu befürchten. In dem großen Werk von A. Straub S. J., De Ecclesia II (Innsbruck 1912) n. 1050, S. 462, haben wir bezüglich eines in der Theologie berühmten, 1439 erlassenen Dekretes Eugens IV. die Worte: „Gewiß, in der Theorie geben alle entschieden zu, daß die Päpste irren können, wenn sie eine Lehre aussprechen, ohne zu definieren. Warum sollen wir nun ohne rechten Grund leugnen, daß das wirklich einmal

vorgekommen ist?“[1] Es handelt sich um die Frage, ob die sogenannte Materie der Priesterweihe in der Handauflegung oder in der Überreichung des Kelches usw. besteht. Ähnlich wie Straub redet auch Kardinal van Rossum in seinem Buche De essentia sacramenti Ordinis (Freiburg i. Br. 1914) n. 429, S. 175: „Aus allem bisher Beigebrachten scheint uns festzustehen, daß sehr schwere, ja unwiderlegliche und zwingende Gründe vorliegen, um von der durch Eugen IV. vorgetragenen Lehre über das Wesen des Weihesakramentes abzuweichen. Denn diese Lehre widerspricht klar der Überlieferung der Väter, der Konzilien und der Kirchen des Abend- und Morgenlandes.“[2] Andere Theologen leugnen, daß Eugen IV. hier geirrt habe, gehen aber in der Deutung der eigentlichen Absicht des Papstes auseinander.

Handelt es sich um Entscheidungen, die, ohne Unfehlbarkeit zu beanspruchen, doch in Gegenwartsfragen eingreifen und den Gläubigen die wahre Lehre vor Augen stellen wollen, so ist an sich der assensus religiosus, die innere Zustimmung aus religiösen Gründen, zu leisten und öffentlicher Widerspruch unstatthaft. Das gilt z. B. vom Syllabus Pius' IX. vom Jahre 1864 (Denz. n. 1701—1780), der, wenigstens nach gutbegründeter Ansicht, keine eigentliche Kathedralentscheidung ist[3]. Dasselbe gilt vom Syllabus Pius' X. gegen die modernistischen Lehren vom Jahre 1907 (Denz. n. 2001—2065), der zunächst ein auf Befehl des Heiligen Vaters erlassenes Dekret des Heiligen Offiziums ist[4], dann aber in demselben Jahre, 18. November 1907, vom Papst selbst wiederholt und bestätigt wurde: „auctoritate Nostra Apostolica iteramus confirmamusque“ (Denz. n. 2114). Es kann sein, daß in einer solchen Reihe von Irrtümern der eine oder andere Satz schon früher durch unfehlbare Entscheidung als Häresie verworfen wurde. Dann wäre natürlich auch jetzt eine Verteidigung desselben Häresie.

Auch wenn der Papst sich in einer Enzyklika an die ganze Kirche wendet, sind die darin enthaltenen lehrhaften Sätze deshalb noch nicht als Definitionen ex cathedra anzusehen. Oft werden anderswoher feststehende Glaubenssätze darin vorgetragen; deren Leugnung oder Anzweifelung wäre Häresie. Oft kommen auch Sätze darin vor, die anderweitig noch nicht als Glaubenssätze bekannt sind. Allen diesen Sätzen ist jene Ehrfurcht entgegenzubringen, die dem Papst, wenn er als Lehrer der Kirche auftritt, immer gebührt. Etwas anderes ist es, wenn ein Papst, wie etwa Benedikt XIV., ein theologisches Werk veröffentlicht und darin nicht als Papst, sondern nur als Theologe reden will. Dann hat er auch nur die Autorität eines Theologen.

Da der Papst nicht selbst alle zur Regierung der Gesamtkirche gehörenden Geschäfte besorgen kann, so bestellt er sich einzelne Personen oder ganze Körperschaften zu Gehilfen. Das gilt nicht nur für die Ausübung der Hirten-

---

[1] „Sane in theoria fatentur et contendunt omnes, pontifices, ubi non definiendo doceant, falli posse; cur id aliquando accidisse etiam improbabiliter negemus?“

[2] „Ex omnibus, quae hucusque tractavimus, nobis constare videtur, gravissimas, immo insuperabiles atque cogentes adesse rationes ad recedendum a doctrina de essentia sacramenti Ordinis ab Eugenio IV proposita. Doctrina enim haec evidenter contradicit Traditioni Sanctorum Patrum, Conciliorum, Ecclesiarum Occidentis et Orientis.“

[3] Vgl. Chr. Pesch, Compendium theologiae dogmaticae I[3] (Freiburg i. Br. 1926) n. 327.

[4] Acta Sanctae Sedis 40 (1907) 470 ff.

gewalt, sondern auch für die Verwaltung des Lehramtes. Tatsächlich hat der Papst wenigstens eine römische Kongregation, nämlich die Kongregation des Heiligen Offiziums, und eine Kommission, die Bibelkommission, mit wirklicher Lehrautorität ausgestattet. Seine persönliche Unfehlbarkeit kann er ihnen zwar nicht übertragen, wohl aber wirkliche, kirchliche Lehrautorität, der vonseiten der hörenden Kirche eine Pflicht der Unterwerfung entspricht. An sich gebührt solchen Lehrentscheidungen ein assensus religiosus, eine freigewollte innere Zustimmung auf Grund eines religiösen Beweggrundes, nämlich wegen der rechtmäßigen, kirchlichen, vom Papst verliehenen Lehrautorität. Auch die Theologen, die als solche zur hörenden Kirche gehören, haben die Pflicht, die Kongregationsentscheidungen anzunehmen. Das hebt Papst Pius IX. ausdrücklich hervor in einem Brief vom 21. Dezember 1863 an den Erzbischof von München und Freising über eine Versammlung deutscher Theologen (Denz. n. 1684): „Die Teilnehmer an dieser Versammlung müssen erkennen, daß es für weise Katholiken nicht genug ist, die vorhin genannten Dogmen der Kirche ehrerbietig anzunehmen, sondern daß sie sich auch den von den päpstlichen Kongregationen erlassenen Lehrentscheidungen unterwerfen müssen, wie auch den Lehrstücken, die von der allgemeinen und ständigen Übereinstimmung der Katholiken als theologische Wahrheiten und als so sichere Schlußfolgerungen festgehalten werden, daß die diesen Lehren entgegenstehenden Meinungen, wenn sie auch nicht häretisch genannt werden können, doch eine theologische Zensur verdienen." Die notwendige Zustimmung ist wohl für gewöhnlich genügend gegeben durch den allgemeinen Willen, die Kirche zu hören. Pflichtverletzung läge in einer nicht gut begründeten Verweigerung der Zustimmung oder in einer ungerechtfertigten Leugnung der vorgelegten Lehre.

Da die Lehrentscheidungen der Kongregationen nicht absolut unfehlbar sind, kann der Fall eintreten, daß ein Katholik schwerwiegende Gründe gegen die Richtigkeit der Entscheidung sieht oder zu sehen glaubt. In diesem Falle ist er, ähnlich wie es im entsprechenden Falle bezüglich der nicht unfehlbaren päpstlichen Entscheidungen gesagt wurde, zur innern Zustimmung nicht verpflichtet, und er dürfte seine Gründe der kirchlichen Behörde vorlegen. P. Dieckmann[1] hat eine Reihe von Theologen angeführt, die sich zur Stellung des Katholiken gegenüber den Kongregationsentscheidungen äußern. So schreibt z. B. Palmieri (De Romano Pontifice [Rom 1877] 663): „Wir sagen also: die Zustimmung habe moralische Gewißheit; wenn sich daher Gründe zeigen, wahre oder bei unverschuldetem Irrtum falsche, die das Gegenteil nahelegen (aliter suadent), so sagen wir nicht, daß dann eine Zustimmung geschuldet sei, da unter diesen Umständen der Wille nicht unklug handelt, wenn er mit der Zustimmung zurückhält." Palmieri redet hier zunächst von den nicht unfehlbaren päpstlichen Lehrentscheidungen; auf der folgenden Seite sagt er bezüglich der Kongregationserlasse: „Wir glauben dasselbe von diesen sagen zu müssen."

Dadurch, daß der Papst eine Kongregationsentscheidung in der gewöhnlichen Weise gutheißt, verliert sie ihren Charakter als Kongregationserlaß nicht. Der Papst kann aber auch die Entscheidung in besonderer Weise, in forma

[1] De Ecclesia II (Freiburg i. Br. 1925) n. 791.

specifica, approbieren und sie dadurch zu seinem persönlichen Akt machen, wobei wieder zwei Fälle zu unterscheiden sind: entweder will der Papst dabei eine unfehlbare Entscheidung fällen oder nicht. Was im einzelnen Falle vorliegt, hat man aus dem Wortlaut des Erlasses oder aus sonst einer Kundgebung zu entnehmen.

Eine Eigentümlichkeit der Lehrentscheidungen des Heiligen Offiziums liegt darin, daß sie sich in vielen Fällen nicht unmittelbar auf die Wahrheit oder Falschheit einer Lehre, sondern auf ihre Gefährlichkeit oder Ungefährlichkeit für den Glauben beziehen. Das sehen wir aus den Worten des kirchlichen Gesetzbuches, das die Aufgabe des Heiligen Offiziums so umschreibt: Congregatio S. Officii, cui ipse Summus Pontifex praeest, tutatur doctrinam fidei et morum (CIC can. 247 § 1), d. h. sie sorgt für die Sicherheit der Glaubens- und Sittenlehre; sie sorgt, daß keine für Glaubens- und Sittenlehre gefährlichen Sätze verbreitet werden. Wir sehen es auch aus dem Wortlaut ihrer Lehrentscheidungen. Die Kongregation fragt für gewöhnlich nicht: „Ist dies oder jenes wahr?" sondern: „Kann dieses oder jenes ohne Gefahr gelehrt werden?"[1] So urteilen auch bedeutende Theologen der letzten Jahrzehnte, z. B. Kardinal Franzelin[2]. Seine Worte lauten in deutscher Übersetzung: „Wir aber glauben, daß in dergleichen auch nicht ex cathedra erlassenen Entscheidungen ein solcher Gehorsam verlangt werde und zu leisten sei, der eine Unterwerfung des Verstandes einschließt, nicht zwar so, daß geurteilt werde, die betreffende Lehre sei unfehlbar wahr oder falsch (wie unser Gegner uns verstanden zu haben scheint); sondern daß geurteilt werde, die in dieser Entscheidung enthaltene Lehre sei gefahrlos [sicher, securam] und von uns mit Unterwerfung des Verstandes anzunehmen, und das Gegenteil sei zu verwerfen, nicht zwar aus dem Beweggrund des göttlichen Glaubens (wegen der Autorität des offenbarenden Gottes oder der unfehlbar lehrenden Kirche), aber doch aus dem Motiv einer heiligen Autorität, deren unbezweifeltes Amt es ist, für die Gesundheit und Sicherheit [securitas] der Lehre Sorge zu tragen." Als Beispiel führt er die ebengenannte Entscheidung des Heiligen Offiziums vom 18. September 1861 über den Ontologismus an[3].

Wenn die kirchliche Behörde eine Lehre positiv als tuta, als gefahrlos für den Glauben, bezeichnet, ist es an sich nicht erlaubt, dem zu widersprechen und zu sagen, sie sei nicht tuta. Aber es kann sehr wohl einfachhin erlaubt sein, auch das Gegenteil für eine gefahrlose Lehre zu halten. Wenn ein bestimmter Weg von der Stadt A nach der Stadt B als via tuta, als sicherer Weg bezeichnet wird, so schließt das nicht aus, daß es auch noch einen zweiten sichern

---

[1] Z. B. am 5. Juni 1918: „Utrum tuto doceri possint sequentes propositiones: I. Non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores" usw. Die Antwort heißt: Negative (Denzinger n. 2183). Ähnlich am 18. September 1861 in Sachen des Ontologismus: „A Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, utrum sequentes propositiones tuto tradi possint" (Acta S. Sedis 3 [1867] 204). Und in einer beigefügten, wohl nicht offiziellen Erklärung (S. 205 I) heißt es: „Ex quibus colliges: I. Praesentes singulasque propositiones . . . iudicatas esse non tutas."

[2] De divina Traditione et Scriptura (Rom 1875 [2]) p. 130, thesis 12, Princip. VII, Cor. 3.

[3] Ähnlich reden L. Billot, De Ecclesia I [5] (Rom 1927) thesis 19, p. 446, und H. Dieckmann, De Ecclesia II (Freiburg i. Br. 1925) n. 787—789.

Weg geben kann. Das hat seine Anwendung bei den 24 Thesen, von denen die Studienkongregation am 27. Juli 1914 im Auftrage Pius' X. erklärt hat, daß sie die bedeutenderen Grundsätze und Aussprüche des hl. Thomas enthielten: eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora[1]. Zum Beispiel die Lehre, daß in den Geschöpfen Dasein und Wesenheit reell unterschieden seien (Thesis III), ist eine sententia tuta. Aber das Gegenteil, daß sie nicht reell unterschieden seien, darf man auch annehmen[2], sofern nur festgehalten wird, daß das Verhältnis von Dasein und Wesenheit in den Geschöpfen ganz anders ist als in Gott.

Es kommt auch vor, daß die Kongregation gewisse Sätze einfachhin verurteilt ohne die Formel tuto doceri non possunt. So heißt es z. B. in der Einleitung zu den 1887 vom Heiligen Offizium verurteilten Sätzen Rosminis: Propositiones quae sequuntur in proprio Auctoris sensu reprobandas ac proscribendas iudicavit, prout hoc generali decreto reprobat, damnat, proscribit[3]. Auch die Entscheidungen der Bibelkommission enthalten das tuto doceri non posse nicht. Das Entscheidende ist immer der genügend klar geäußerte Wille der Lehrautorität; will sie das tutum oder non tutum, so ist das anzunehmen; will sie den Satz selbst vorschreiben oder verbieten, so ist eben der Satz selbst anzunehmen oder zu verwerfen. Die Einschränkung, daß wichtige Gründe von der Annahmepflicht entschuldigen können, bleibt bestehen.

Auch die mit dem Papst in Verbindung stehenden Ortsbischöfe haben einzeln genommen kirchliche Lehrgewalt, nicht zwar unfehlbare, aber doch wirkliche, von Christus gewollte und vom Heiligen Geist geleitete religiöse Lehrautorität. Das kirchliche Gesetzbuch hat can. 1326 den Satz: „Wenn auch die Bischöfe einzeln oder auch in Teilkonzilien vereinigt keine Lehrunfehlbarkeit haben, so sind sie doch in Unterordnung unter der päpstlichen Autorität wahre Lehrer und Lehrmeister der ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen." Und darum haben sie auch das Recht und unter Umständen die Pflicht, irrige oder gefährliche Lehren als solche zu bezeichnen, gefährliche Bücher zu verurteilen, positive Lehrentscheidungen zu geben. Der einzelne Bischof kann zwar nicht ein die ganze Kirche verpflichtendes Glaubensbekenntnis vorschreiben — das ist Sache des Oberhauptes der Kirche —, aber er kann sehr wohl seinen Untergebenen, auch Priestern und Theologieprofessoren, bestimmte Sätze zur Annahme vorlegen, wie es z. B. der Kölner Erzbischof Klemens August dem Theologen Georg Hermes gegenüber getan hat[4].

Man könnte noch fragen, ob auch die rechtmäßig gesandten Pfarrer, Katecheten, Prediger mit Lehrautorität ausgestattet sind. Eine ähnliche Frage kann man mit Bezug auf die katholischen Eltern stellen, die nun einmal im Namen der Kirche die ersten Religionslehrer ihrer Kinder sind. Sie alle haben eine gewisse Autorität, weil sie von der kirchlichen Obrigkeit die Berechtigung

---

[1] Acta Apostolicae Sedis 6 (1914) 384.

[2] Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie 42 (Innsbruck 1918) 237.

[3] Acta Sanctae Sedis 20 (1887) 398.

[4] Daß Klemens August richtig vorangegangen ist, zeigt, gegen Schrörs, J. Will S. J., Die achtzehn Thesen des Erzbischofs Klemens August von Köln in ihrer dogmatischen Berechtigung: „Theologie und Glaube" 21 (Paderborn 1929) 316—328.

zum Lehren empfangen haben. Eine Verpflichtung der Hörer, ihnen zu glauben, wird von verschiedenen Umständen abhängen. Das Kind, das einstweilen nur auf seine Eltern angewiesen ist, glaubt den Eltern, daß Gott zu uns gesprochen hat, und kann daraufhin die geoffenbarte Lehre mit göttlichem Glauben annehmen. Ein Erwachsener wird in vielen Fällen leicht sehen, daß eine ihm vom Pfarrer oder Prediger vorgetragene Lehre nicht dessen persönliche Privatmeinung, sondern die Lehre der allgemeinen Kirche ist; und dann tritt ihm eben, durch die Prediger vermittelt oder in die Erinnerung gerufen, die Autorität der Kirche entgegen, der er Unterwerfung schuldet.

Die kirchliche Lehrautorität ist eine von Gott zum Wohle der erlösten Menschheit geschenkte übernatürliche Gewalt. Ihr Hauptzweck ist die Verkündigung und Reinbewahrung der Offenbarung. Was aber im allgemeinen von der Übernatur gilt, daß sie die Natur nicht zerstört, sondern erhebt und vervollkommnet, das gilt auch hier. Die kirchliche Lehrgewalt bewahrt vor vielen Irrtümern auch auf dem Gebiete des natürlichen Wissens; sie schützt, auch weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus, die höchsten, mit dem Lichte der Vernunft erkennbaren geistigen Wahrheiten, die nun einmal in der gegenwärtigen Welt von einer sich selbst überlassenen Philosophie so leicht verscherzt werden.

II.

Denselben Aposteln, denen Christus die unfehlbare Lehrverkündigung anvertraute, hat er auch das Hirtenamt zur Leitung seiner Kirche übertragen. Zu Petrus sprach er: „Weide meine Lämmer, ... weide meine Schafe“ (Joh. 21, 16—18). „Was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein; und was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein“ (Matth. 16, 19). Dieselben Worte sprach er zu allen Aposteln: „Was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein; und was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöset sein“ (Matth. 18, 18). Das gilt auch für die Nachfolger des hl. Petrus und der Apostel. Denn Petrus soll das unerschütterliche Fundament der Kirche bleiben, und Christus will bei den Aposteln sein „bis zum Ende der Welt“ (Matth. 28, 20).

Die Quelle der Hirtengewalt ist also dieselbe wie die Quelle der Lehrgewalt: der Gottmensch Jesus Christus, er, „das Haupt des Leibes, der Kirche“ (Kol. 1, 18), oder nach einem andern Bilde der Haupteckstein: „Ihr seid auferbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, und Christus Jesus selbst ist der Eckstein. In ihm ist der ganze Bau zusammengefügt und wächst an zu einem Tempel, heilig im Herrn“ (Eph. 2, 20 f.). Die Ausübung der Hirtengewalt geschieht im Namen Christi und bringt dem rechten Hirten ewigen Lohn. „Weidet die Herde Christi, die euch anvertraut ist, und tragt Sorge für sie“ (1 Petr. 5, 2). Der Heilige Geist hat die Bischöfe gesetzt, „die Kirche Gottes zu regieren“ (Apg. 20, 28). „Wohl dem Knechte, den der Herr, wenn er heimkehrt, bei solchem Tun findet“ (Luk. 12, 43).

Der Zweck der Hirtengewalt ist die Leitung der Kirche und der einzelnen als Glieder der Kirche und ihre Hinführung zum ewigen Heil, also das übernatürliche Wohl der Allgemeinheit und der einzelnen und die Ehre des Allerhöchsten.

Das Gebiet der Hirtengewalt erstreckt sich soweit, als es für die Leitung der Kirche und der Einzelseelen erforderlich und angemessen ist. Die Hirtengewalt übt die äußere Regierung der Gesamtkirche und regelt in verpflichtender Weise das äußere Verhalten der einzelnen Mitglieder zur Kirche: das ist ihr äußeres Forum. Aber in Kraft der von Christus verliehenen Vollmacht reicht ihre Wirksamkeit tiefer bis in die innersten Beziehungen der Seele zu Gott: das ist ihr inneres Forum. So kann sie z. B. von Gelübden lösen, ja in Verbindung mit ihrer priesterlichen Gewalt kann sie im Sakrament der Buße die Seele von den Fesseln der Sünde und der ewigen Strafe befreien.

Das letzte entscheidende Urteil über den Umfang der kirchlichen Autorität und Hirtengewalt steht der Kirche und nur ihr zu. Es gibt außer der Kirche keine irdische Gewalt, die imstande wäre, die Befugnisse der Kirche theoretisch zu bestimmen oder praktisch abzugrenzen. Denn Christus, der König der Könige und der Herr der Herrscher, hat der Kirche ihre Gewalt gegeben und ihr zugleich verliehen, daß sie in der rechten Weise über den Umfang ihrer Gewalt urteilen kann. Die kirchliche Autorität wäre schwach und hinfällig, wenn fremde Autoritäten oder die einzelnen Mitglieder der hörenden Kirche endgültig über die Zuständigkeit der kirchlichen Behörden entscheiden könnten.

Wollen wir einen gewissen Überblick über das Gebiet der kirchlichen Hirtengewalt gewinnen, so schauen wir hinein in das kirchliche Gesetzbuch mit seinen Bestimmungen über Geistliche, Ordensleute und Laien, über Verwaltung und Ausspendung der Sakramente und über Ehegesetzgebung im besondern, über Kirchen und Friedhöfe, über Gottesdienst, Predigt, Katechese, Schule, Bücherzensur, über kirchliche Prozesse und kirchliche Strafen. Das Gebiet der Hirtengewalt umfaßt den gesamten Bereich des sittlichen Lebens sowohl des einzelnen wie der natürlichen Gemeinschaften, Familie und Staat, wie auch aller andern menschlichen Gemeinschaften, soweit sie Gesetzen der Sittlichkeit unterstehen. Der Papst hat die oberste Gewalt, „nicht nur", so sagt das Vatikanische Konzil, „in den Sachen, die zum Glauben und zu den Sitten gehören, sondern auch in denen, die die kirchliche Zucht und die Leitung der über den ganzen Erdkreis ausgebreiteten Kirche betreffen" (Denz. n. 1827). Die dem Papste unterstellten Bischöfe leiten und weiden als wahre Hirten die ihnen angewiesenen Herden (Denz. n. 1828).

Wie die Kirche auch in Fragen des öffentlichen, des wirtschaftlichen und politischen Lebens zuständig ist, sehen wir, wenn wir uns das Eingreifen der Kirche in einige Erscheinungen der letzten Jahrzehnte vor Augen führen. Gemeint sind der Sillon, die Gewerkschaften und die Action Française.

Der Sillon ist eine soziale Bewegung in Frankreich, die ursprünglich von guten Absichten geleitet war und es sich zum Ziel setzte, das Banner Christi unter den Arbeitern zu entfalten. Aber seine jugendlichen, nicht genügend geschulten Gründer ließen sich mehr von ihrem Herzen als von der Wahrheit leiten und kamen auf Abwege. Die Sache wurde in Rom vorgelegt, und Pius X. schrieb unter dem 25. August 1910 an die Erzbischöfe und Bischöfe Frankreichs einen Brief über den Sillon (Acta Apostolica Sedis 2 [1910] 607—633).

Der Papst weist auf verschiedene Irrtümer der Führer des Sillon hin. Sie wollen sich der Autorität der Kirche entziehen, trotzdem „das Ziel des Sillon,

sein Charakter und seine Betätigung auf das sittliche Gebiet hinübergreifen (ressortissent au domaine moral), das das eigene Gebiet der Kirche ist" (a. a. O. 610). Gegen die Lehre Leos XIII. erstreben sie die Verwischung der Klassenunterschiede (612) und eine unchristliche Selbstherrlichkeit des einzelnen auf politischem, wirtschaftlichem und moralischem Gebiet (613 ff. 620). Sie stellen die falsche, mit der Lehre Leos XIII. nicht übereinstimmende Behauptung auf, daß die Demokratie die einzig vollkommene, gerechte und berechtigte Regierungsform sei (618 f.). Sie planen im Verein mit Protestanten und Freidenkern eine Art Universalreligion, eine Überkirche, die allgemeiner sein soll als die katholische Kirche (628). Der Papst gibt aber die aus den katholischen Reihen hervorgegangenen Führer des Sillon nicht verloren. „Mit dem Vertrauen des Vaters, der zu seinen Kindern spricht" (631), bittet er sie um ihres eigenen Wohles und um des Wohles der Kirche und Frankreichs willen, den Bischöfen ihren Platz zu räumen. Die einzelnen Mitglieder aber sollen sich nach Bistümern zusammenschließen, um unter Leitung ihrer einzelnen Bischöfe zu gleicher Zeit an der christlichen und katholischen Wiedergeburt des Volkes und an der Verbesserung ihrer Lage zu arbeiten. Diese Diözesangruppen sollen für den Augenblick voneinander unabhängig sein; und um zu bekunden, daß sie mit ihren bisherigen Irrtümern gebrochen haben, sollen die Gruppen den Namen „Katholische Sillons" annehmen, und jedes Mitglied soll seinem Titel „Sillonist" das Beiwort „katholisch" beifügen (631 f.). Selbstverständlich soll jeder katholische Sillonist frei bleiben, seine politischen Lieblingsanschauungen beizubehalten, wenn sie nur von allem gereinigt sind, was in dieser Sache nicht ganz mit der Lehre der Kirche übereinstimmt (632).

Zwei Jahre später sah sich Pius X. veranlaßt, in einer ebenfalls sozialen Angelegenheit ein Schreiben an die deutschen Bischöfe zu richten: Singulari quadam vom 24. September 1912[1]. Es handelt sich um die sogenannten Gewerkschaften, die aus katholischen und nichtkatholischen Mitgliedern bestehen und das materielle Wohl der Arbeiter zum Ziele haben, die sich aber vom Sillon dadurch bedeutend unterscheiden, daß sie nicht eine Art Überkirche auf allgemein menschlicher Grundlage anstreben. Daher urteilt der Papst auch anders über sie. Allerdings sind die rein katholischen Vereinigungen der Arbeiter vorzuziehen. Denn in den gemischten Vereinigungen bestehen Gefahren für die Katholiken. Indessen, wenn die Gefahren durch geeignete Vorsichtsmaßregeln abgewendet werden, können die genannten gemischten Vereinigungen wegen der besondern Umstände geduldet werden: „Im Hinblick auf die besondere Lage der katholischen Sache in Deutschland glauben Wir dieser Bitte [der Bischöfe um Duldung der Gewerkschaften] entsprechen zu sollen, und Wir erklären, es könne geduldet und den Katholiken erlaubt werden, daß sie auch an den in Euern Bistümern bestehenden gemischten Gemeinschaften teilnehmen, solange eine solche Duldung nicht wegen neueintretender Umstände aufhört, angebracht oder gerecht zu sein. Es sollen aber geeignete Vorsichtsmaßregeln zur Abwendung der Gefahren, die, wie Wir sagten, mit derartigen Vereinigungen verbunden sind, angewandt werden" (660). Solche Vorsichtsmaßregeln sind: 1. Die katholischen Mitglieder der Gewerkschaften sollen auch

[1] Acta Apostolicae Sedis 4 (1912) 657—662.

den rein katholischen Arbeitervereinen angehören; 2. die Gewerkschaften müssen, damit ein Katholik ihnen beitreten kann, sich von jeder Theorie oder Praxis fernhalten, die mit den Lehren und Geboten der Kirche nicht zusammenstimmt.

Der Heilige Vater gibt also hier Richtlinien für die Zusammenarbeit von Katholiken und Nichtkatholiken in Angelegenheiten, die zunächst rein wirtschaftlicher Natur zu sein scheinen, die aber tatsächlich auch das Gebiet der Sittlichkeit betreffen. Der Papst weist auf das Recht der Kirche zu einem solchen Eingreifen hin, indem er in dieser Enzyklika klar den wichtigen Grundsatz ausspricht: „daß alle seine [des Christen] Handlungen, sofern sie sittlich gut oder schlecht sind, d. h. sofern sie mit dem natürlichen und göttlichen Recht übereinstimmen oder davon abweichen, dem Urteil und der Rechtsprechung der Kirche unterstehen", iudicio et iurisdictioni Ecclesiae subesse (658).

Auf das Gebiet der Politik hinüber führt uns die Angelegenheit der Action Française. „Die Action Française", so schreibt ihr Hauptführer Charles Maurras, „ist 1899 gegründet worden durch eine Gruppe von Menschen, deren einziges moralisches Band in der Furcht und dem Entsetzen vor dem Übel bestand, das die Freimaurerei, das Judentum, die protestantischen Sekten dem französischen Vaterland zu bereiten drohten."[1] Manche Katholiken, die in der Action Française ein Heilmittel für Frankreich sahen, schlossen sich mit Ungläubigen, Agnostikern, Atheisten zusammen. Es bestand unter den gegebenen Verhältnissen für sie und besonders für die jugendlichen Mitglieder die große Gefahr, daß die falschen Lehren und Grundsätze der ungläubigen Führer bei ihnen einsickerten. Die Hirten der Kirche wachten und suchten der Gefahr zu begegnen. Im Januar 1914 wurden mehrere Bücher von Charles Maurras sowie die damals als Halbmonatschrift erscheinende „Action Française" von Pius X. verboten. Die Veröffentlichung des Verbotes verzögerte sich aber bis Dezember 1926. Das Dekret, worin der Papst die Bücher Maurras' und die Halbmonatschrift „L'Action Française" verurteilte, wurde am 29. Dezember 1926 unterzeichnet, und zwar so, daß als Datum der Verurteilung der 29. Januar 1914 galt, d. h. der Tag, an dem bereits Pius X. die Verurteilung ausgesprochen hatte. Die Verurteilung wurde ausgedehnt auf die Zeitung „L'Action Française". Das Dekret erschien in den Acta Apostolicae Sedis vom 31. Dezember 1926, S. 529 f.

Über die Bewegung selbst hat sich Pius XI. verschiedentlich geäußert, so in einem Brief an Kardinal Andrieu, Erzbischof von Bordeaux, der selbst in einem Schreiben französische junge Leute vor der Action Française gewarnt hatte: „Mit Recht lassen Ew. Eminenz die rein politischen Fragen beiseite, z. B. über die beste Regierungsform. Darüber läßt die Kirche jedem die ihm gebührende Freiheit. Aber im Gegensatz hierzu ist es nicht in gleicher Weise freigestellt — Ew. Eminenz bemerken es gut —, blindlings den Führern der Action Française in Sachen des Glaubens oder der Sittenlehre zu folgen. Ew. Eminenz nennen und verurteilen mit Recht gewisse (nicht nur in weit zurückliegenden Veröffentlichungen gemachte) Äußerungen über ein neues

[1] Nach dem Buch: Pourquoi Rome a parlé, von P. Doncœur, V. Bernadot, E. Lajeunie, D. Lallement, F. X. Maquart, Jacques Maritain (Paris, Aux éditions Spes o. J. [1928]), S. 20. Vgl. auch A. Valensin, in dieser Zeitschrift 117 (1929) 331—340.

religiöses, moralisches und soziales System, z. B. in Betreff des Begriffes Gott, Menschwerdung, Kirche und allgemein des katholischen Dogmas und der Moral, besonders in ihren notwendigen Beziehungen zur Politik, die logischerweise der Moral untergeordnet ist. In der Hauptsache haben wir in diesen Äußerungen Spuren einer Wiedererwachung des Heidentums" (Acta Ap. Sedis 18 [1926] 384 f.). Im Geheimen Konsistorium vom 20. Dezember 1926 sagte der Papst, daß er schon wiederholt „über die politische Partei oder Schule, die man Action Française nennt, und über die von ihr ausgehenden Einrichtungen und ihre Zeitung" seine Meinung geäußert habe. „Wir fügen hinzu", heißt es weiter, „falls einigen ein noch klareres Licht gezeigt werden muß, daß es den Katholiken in keiner Weise erlaubt ist, sich den Unternehmungen und sozusagen der Schule derjenigen anzuschließen, die die Parteiinteressen über die Religon stellen und die Religion zur Dienerin derselben machen; daß es ihnen nicht einmal erlaubt ist, sich und andere, besonders junge Leute, dem Einfluß solcher Autoritäten und Lehren auszusetzen, aus denen eine Gefahr für die Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und für die katholische Erziehung der Jugend erwächst" (Acta Ap. Sedis 18 [1926] 518).

Gegen solche Verbote der Kirche, die wegen einer allgemeinen, für Glauben und Sitten bestehenden Gefahr erlassen werden, darf der einzelne Katholik nicht den Einspruch erheben: Für mich gilt das Gesetz nicht; denn entweder besteht für mich jene Gefahr überhaupt nicht, oder ich werde sie durch geeignete Mittel zu einer entfernten und für mich belanglosen machen. Es gibt einen eigenen Kanon des Kirchenrechts (CIC can. 21), der besagt: „Gesetze, die zur Abwendung einer allgemeinen Gefahr erlassen sind, sind verbindlich, auch wenn in einem einzelnen Fall die Gefahr nicht vorliegt" — Leges latae ad praecavendum periculum generale, urgent, etiamsi in casu peculiari periculum non adsit.

Die offenbaren Schwierigkeiten, die, wie sich aus der Geschichte der Action Française ergibt, manche Katholiken in der Unterwerfung unter gewisse Anordnungen der Kirche empfinden, rechtfertigen einige Worte zur Beurteilung und Behandlung solcher Schwierigkeiten.

Die Schwierigkeiten entstehen da, wo die Anordnungen der Kirche mit eigenen liebgewordenen Anschauungen und Bestrebungen in Widerspruch stehen oder zu stehen scheinen.

Ist der Wille der Kirche klar ausgesprochen, und ist die Verpflichtung gegeben, so bleibt eben nichts übrig als der Gehorsam. Der Glaubensgeist, demütiges Gebet um den rechten Geist, oft auch eine ruhige Überlegung der eigentlichen Gründe des Widerstandes werden die Schwierigkeiten überwinden helfen. Es ist immer festzuhalten, was das Konzil von Trient mit Worten des hl. Augustinus sagt: „Gott befiehlt nichts Unmögliches; sondern indem er befiehlt, mahnt er, zu tun, was du vermagst, und zu erbitten, was du nicht vermagst; und er hilft, daß du es vermagst" (Denz. n. 804). Das gilt auch für die Gebote, die Gott uns durch seine Stellvertreter gibt.

Bisweilen ist auch der Widerstreit nur scheinbar, indem die Vorschriften in einem Sinne aufgefaßt werden, den der Gesetzgeber oder Vorgesetzte gar nicht

beabsichtigt hat. Tritt ein Zweifel ein, so hilft nicht selten einfach eine Anfrage: Wie ist das Gebot oder Verbot gemeint?

Bei der Vollmacht, die einigen Bischöfen als Privileg zugestanden war, den Priestern in gewissen Fällen das Lesen zweier Messen am selben Tag zu gestatten, war früher wenigstens eine in strengen Worten abgefaßte Einschränkung beigefügt: Caveat vero, ne praedicta facultate seu dispensatione bis celebrandi in die aliter quam ex gravissimis causis (et rarissime) utatur, in quo graviter ipsius conscientia oneratur. Daher meinten einige Bischöfe, sie könnten von diesem Privileg kaum Gebrauch machen. Auf eine Anfrage des Bischofs von St. Louis in Nordamerika ließ Leo XII. am 13. März 1828 antworten, er solle sich durch die starken Ausdrücke nicht beunruhigen lassen: Omnem te anxietatem deponere debere, et quin commovearis verborum rigore, se [sc. Papam] conscientiae ac prudentiae tuae committere, ut iudices, quibus in casibus ratione habita adiunctorum dioecesis tuae graves adesse causae censendae sint (Lehmkuhl, Theol. mor. II[12] n. 294).

Eine Anfrage ist aber oft nicht möglich oder nicht tunlich. Dann muß man sich auf andere Weise helfen. Vor allem ist der Wortlaut genau zu prüfen und der Sinn richtig zu erfassen. Es ist auch zu beachten, was unter das Gesetz oder Gebot fällt. Nicht alle Gesetze oder Gebote richten sich an alle.

Selbst wenn an sich die Verpflichtung des Gesetzes oder Gebotes gegeben ist, kann doch für einzelne Personen oder Gemeinschaften wegen besonderer Umstände die Verpflichtung aufhören, z. B. infolge einer entgegenstehenden rechtmäßigen Gewohnheit (CIC can. 27 30) oder infolge eines Privilegs, einer Dispens oder einer rechtmäßigen Entschuldigung, nach dem Grundsatz, daß auch kirchliche Gebote oder Verbote im allgemeinen dann nicht verpflichten, wenn in einem besondern Falle die Erfüllung eine zu schwere Last wäre, weil eben der Gesetzgeber für gewöhnlich unter solchen Umständen die Verpflichtung nicht aufrechterhalten will.

Die Kirche ist keine Tyrannin. Sie sucht auch durch ihre Gesetze das wahre Wohl der Gesamtheit und der einzelnen. Sie ahmt Gott nach, der ja auch nichts Unmögliches verlangt, und der will, daß alle Menschen selig werden. Den Israeliten in der Wüste zeigte Gott den Weg am Tag durch eine leuchtende Wolke und in der Nacht durch eine Feuersäule (2 Mos. 13, 21). Unsere Wolken- und Feuersäule ist die von Christus gestiftete Kirche, die uns und der ganzen Welt den sichern Weg zur wahren Heimat zeigt und führt.

August Deneffe S. J.

Zufall und Gesetz im Naturgeschehen

Mit einem gewissen Recht bezeichnet man unser Zeitalter als das naturwissenschaftliche. Es sind nicht bloß die praktischen Erfolge dieser Wissenschaft, die es ermöglichen, das materielle Leben des Menschen zweckmäßiger und komfortabler einzurichten und sich die verschiedenen Naturkräfte dienstbar zu machen, sondern vor allem auch die tieferen Erkenntnisse der Naturvorgänge selbst im großen wie im kleinen, die eine solche Bezeichnung rechtfertigen.

Der Naturforscher von heute sieht ja in vielem tiefer als sein Vorgänger aus vergangenen Jahrhunderten. So kann z. B. die Frage nach der letzten Struktur der materiellen Welt und deren steter Veränderung auf der reichen experimentellen Grundlage der Gegenwart erfolgreicher und vielseitiger behandelt werden als die dürftige Beobachtung und Spekulation früherer Zeiten es ermöglichten. Und so in vielen ähnlichen Wissensgebieten. Mächtig werden heute die Geister von der Frage bewegt: Was ist eigentlich Sinn und Bedeutung der Naturgesetze? Geht überhaupt alles Werden und Vergehen, jede Veränderung in der uns umgebenden Natur nach strengen, eindeutigen Gesetzen vor sich? Mit andern Worten: Ist, wie man sich auszudrücken pflegt, alles Naturgeschehen kausal bedingt; oder ist vieles, ja vielleicht letztlich alles auf Rechnung eines launischen Zufalls zu setzen, „akausales" Geschehen? Die Darlegung dieser Frage kann in einem kurzen Aufsatz nicht erschöpfend sein. Trotzdem soll der Versuch gewagt werden, in dieses ebenso schwierige wie interessante Problem einzuführen und die Lösung anzudeuten, die sich als die einzig mögliche darstellt. Ausgehend von dem vorwissenschaftlichen Gebrauche der Ausdrücke Zufall und Gesetz möchte ich zuerst zeigen, wie sich in Philosophie und Naturwissenschaft die Erkenntnis von gesetzmäßigem und zufälligem Naturgeschehen herausgebildet hat, bis man bei der Alternative der Gegenwart landete: Zufall oder Kausalität. Dann soll durch eigene Stellungnahme zum Problem die Lösung versucht werden.

I.

Die Erfahrungen des täglichen Lebens bringen für jeden denkenden Menschen zwei Arten von Ereignissen. Die einen wiederholen sich in steter Regelmäßigkeit, wie Hunger- und Durstgefühl, der Wechsel von Tag und Nacht, oder in längeren Perioden die Abfolge der verschiedenen Jahreszeiten. Die Erfahrung zeigt: Unter gleichen Bedingungen geschieht auch Gleiches, z. B. ein losgelassener Körper fällt immer zu Boden, das Feuer wärmt und brennt usw. Über ein solches Geschehen wundert sich daher der Erwachsene nicht mehr, es scheint ihm nach festen, unveränderlichen Normen, nach Gesetzen zu verlaufen. Dazwischen ereignen sich aber im Menschenleben andere Vorfälle, so plötzlich und so unerwartet, daß sie dem gewöhnlichen Manne unverständlich erscheinen. Da geht einer, der sonst nie ein Theater besucht, zufällig an einem Abend in die Vorstellung, wo ein Brand ausbricht, und kommt dabei ums Leben. Ein Prüfungskandidat dankt es dem gütigen Zufall, daß er gerade

aus den Dingen im Rigorosum geprüft wird, die er trefflich beherrscht; ein anderer wieder hat Pech und grollt dem bösen Zufall, daß man gerade an den Stellen bei ihm anklopft, wo er nicht zu Hause ist. Während Tausende Jahr für Jahr umsonst ihr gutes Geld in die Lotterie tragen, gewinnt ein Glücksvogel, der spaßweise einmal setzt, zufällig das große Los. So zeigt schon die gewöhnliche Lebenserfahrung den Zufall als launenhaft und unberechenbar, während das Gesetzmäßige sich voraussehen und vorausberechnen und so für das Leben auswerten läßt.

Es ist somit leicht begreiflich, daß die Wissenschaft, anknüpfend an diese vorwissenschaftliche Lebenserfahrung, vor allem sich darauf verlegte, das Gesetzmäßige im Naturgeschehen zu erkennen, zumal sich bald zeigte, daß nicht wenige Erscheinungen, die auf den ersten Blick Zufallscharakter aufweisen, bei genauerem Zusehen auf verborgene Gesetze zurückgeführt werden können. F. Exner sagt mit Recht: „Das eigentliche Objekt unserer Wissenschaft sind nicht vereinzelte Tatsachen, sondern deren innerer Zusammenhang, die Naturgesetze.“ [1] So allgemein aber seit den ältesten Zeiten die menschliche Erkenntnis darauf ausgeht, den „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“, d. h. die Gesetze der Natur, zu erkennen, so verschiedenartig und vielfältig sind die Methoden und noch mehr die Resultate dieses Forschens in den verschiedenen wissenschaftlichen Zeitaltern.

Die ionischen Naturphilosophen und die Eleaten, wie Heraklit, Anaxagoras, später Plato und Aristoteles sahen in den Gesetzen das mittelbare oder unmittelbare Wirken einer kosmischen Intelligenz. Die christliche Scholastik des Mittelalters erblickte im Naturgesetz eine Mitteilung des göttlichen Gesetzes an das Geschaffene. Gott habe sein Gesetz durch entsprechende Wesensanlagen und Kräfte in die Naturdinge hineingelegt. Die Pantheisten unter der Führung Spinozas finden im Naturgesetz die unabänderliche Norm für die Entwicklung des göttlichen Alls. Die Sensisten und Positivisten von Hume und Locke bis E. Mach, Avenarius, Ziehen u. a. sehen vielfach in den Naturgesetzen Produkte des Denkökonomismus, die darum auch mehr oder weniger Sache einer willkürlichen Übereinkunft, einer Konvention sind. Diese unvollständigen Andeutungen sollen nur einen Begriff von der Verschiedenheit der Auffassungen geben. Eingehender aber ist eine Ansicht zu zeichnen, die in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ziemlich allgemein bei Philosophen und Naturforschern verbreitet war. Sie hatte sich im Gefolge der rein mechanistisch-materialistischen Weltanschauung herausgebildet.

Das ganze Universum ist danach eine Summe von Stoff und Kraft und wird von ewigen, absolut unveränderlichen, gleichsam göttlichen Gesetzen im großen wie im kleinen beherrscht. Jeder zeitliche Querschnitt durch die Welt, mathematisch exakt durch Differentialgleichungen erfaßt, entrollt einem allumfassenden Geiste die Geschichte des Universums in Vergangenheit und Zukunft. Unvergleichlich plastisch hat diesen Gedanken Du Bois-Reymond zum Ausdruck gebracht, wenn er in seiner berühmten Rede „Über die Grenzen des Natur-

[1] F. Exner, Vorlesungen über die physikalischen Grundlagen der Naturwissenschaften (Leipzig 1922) 722.

erkennens" sagt[1]: „Denken wir uns alle Veränderungen in der Körperwelt in Bewegungen von Atomen aufgelöst, die durch deren konstante Zentralkräfte bewirkt werden, so wäre das Weltall naturwissenschaftlich erkannt. Der Zustand der Welt während eines Zeitdifferentials erschiene als unmittelbare Wirkung ihres Zustandes während des vorigen und als unmittelbare Ursache während des folgenden Zeitdifferentials. Gesetz und Zufall wären nur noch andere Namen für mechanische Notwendigkeit. Ja, es läßt sich eine Stufe der Naturerkenntnis denken, auf welcher der ganze Weltvorgang durch eine mathematische Formel vorgestellt würde, durch ein unermeßliches System simultaner Differentialgleichungen, aus dem sich Ort, Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit jedes Atoms im Weltall zu jeder Zeit ergäbe. Ein Geist, sagt Laplace, der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kännte, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analyse zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre für ihn ungewiß, und Zukunft und Vergangenheit wäre seinem Blick gegenwärtig. Der menschliche Verstand bietet in der Vollendung, die er der Astronomie zu geben gewußt hat, ein schwaches Abbild solchen Geistes dar. In der Tat, wie der Astronom nur der Zeit in den Mondgleichungen einen gewissen negativen Wert zu erteilen braucht, um zu ermitteln, ob, als Perikles nach Epidaurus sich einschiffte, die Sonne für den Piräus verfinstert ward, so könnte der von Laplace gedachte Geist durch geeignete Diskussion seiner Weltformel uns sagen, wer die eiserne Maske war, oder wie der ‚Président' zu Grunde ging. Wie der Astronom den Tag vorhersagt, an dem nach Jahren ein Komet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht, so läse jener Geist in seinen Gleichungen den Tag, da das griechische Kreuz von der Sophienmoschee blitzen oder da England seine letzte Steinkohle verbrennen wird. Setzte er in der Weltformel $t = -\infty$, so enthüllte sich ihm der rätselhafte Urzustand der Dinge. Er sähe im unendlichen Raume die Materie entweder schon bewegt oder ruhend und ungleich verteilt, da bei gleicher Verteilung das labile Gleichgewicht nie gestört worden wäre. Ließe er t im positiven Sinne unbegrenzt wachsen, so erführe er, nach wie langer Zeit Carnots Satz das Weltall mit eisigem Stillstande bedroht."

Ein verlockendes Ideal, diese Laplacesche Weltformel, die kein Zufallsgeschehen in der Welt anerkennt, da alles im großen Weltgetriebe bis ins kleinste kausal determiniert erscheint! Ohne Zweifel liegt viel Richtiges in solcher Auffassung — wir werden es später herauslösen —, aber in dieser Universalität ausgesprochen, erwies sie sich nur zu bald als unhaltbares Traumgebilde des mechanistischen Monismus. Ich rede hier nicht davon, daß mit dem Beginn unseres Jahrhunderts Driesch, Reincke und zahlreiche andere Vertreter des Vitalismus die Lebensvorgänge als übermechanisch und überphysikalisch, als autonome Erscheinungen überzeugend nachwiesen, ich übergehe auch, daß wichtige Klassen des Geschehens wie die geistigen Tätigkeiten

[1] E. Du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens: Die sieben Welträtsel (Leipzig 1907) 17.

des Denkens und freien Wollens, sowie die Gebiete der Religion und Ethik ihrer innersten Natur nach der Laplaceschen Weltformel unerfaßbar sind. Was hier vor allem hervorgehoben werden soll, ist der Umstand, daß den Vertretern der durchgängigen Kausalität auf ihrem ureigensten Gebiete der Physik und Chemie sehr bald ernste Gegner erstanden, die mit immer mehr Nachdruck die strenge Gültigkeit des Naturgesetzes in Zweifel zogen und dem Zufallswirken die Tore öffneten. Die Wurzeln für diese geistige Wandlung reichen natürlich weit zurück. Immer mehr betonte man das Provisorische und Ungenaue in unserer Erkenntnis der Naturgesetze. Zeigte man anfangs vor allem die unvermeidlichen Beobachtungsfehler auf, an denen die Feststellung der Naturgesetze krankte, so gewann bald noch ein anderer Umstand größere Bedeutung. Die physikalisch-chemische Atom- und Molekulartheorie vermochte nämlich von Jahr zu Jahr schlagende, ja sozusagen sinnfällige Beweise für ihre Richtigkeit vorzulegen. Man denke nur an die aufstrebende Kolloidchemie, an die Tatsachen der Brownschen Molekularbewegung u. ä. Mit Erfolg ließ sich dann, wie M. Planck, Einstein u. a. zeigten, dem Reiche der materiellen Atome und Korpuskel eine ähnliches der Energiequanten an die Seite stellen. Man erkannte, daß viele physikalische Größen, wie Temperatur, Druck, Volumen, Dichte der Materie, Strahlung u. dgl. Durchschnittsgrößen darstellen, die nur als Summation vieler, anscheinend regellos verlaufender Einzelvorgänge aufzufassen sind. Daraus folgerte man logischerweise, die ermittelten Zusammenhänge zwischen diesen Größen könnten nur zu Durchschnittsgesetzen führen, denen nie unbeschränkte Geltung, sondern höchstens eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit zukomme. Mit andern Worten: Man erkannte viele Naturgesetze der Welt im großen, des Makrokosmos, als sog. *statistische Naturgesetze*. Als solche erwiesen sich unter anderem sämtliche Gasgesetze, die Verteilungsgesetze, das Massewirkungsgesetz und die Bedingungen für das chemische Gleichgewicht, die Gesetze des radioaktiven Zerfalles und schließlich auch das Entropiegesetz. Der Wahrscheinlichkeitscharakter dieser Gesetze zeigte sich besonders augenfällig auch darin, daß neben der eigentlichen Statistik auch die Wahrscheinlichkeitsrechnung sich als höchst taugliches Instrument zur Ermittlung der statistischen Gesetzmäßigkeit erwies. Die Rechnungen stimmten mit den wirklichen Beobachtungen weitgehend überein, und im allgemeinen um so besser, je größer die Anzahl der gleichartigen Faktoren war, die zu einem Massengeschehen zusammenwirkten.

Waren somit viele Naturgesetze des Makrokosmos ihres früheren Glorienscheines, des streng dynamischen Charakters, entkleidet, so stand damit gleich die weitere Frage vor der Tür, ob nicht vielleicht alle Gesetze des Makrokosmos diese Eigenschaft von Durchschnittsregeln teilen. Es fehlt nicht an bedeutenden Naturforschern, die diese Ansicht mehr oder weniger entschieden vertreten. Aus vielen seien genannt F. Exner, W. Nernst, N. Bohr, Schrödinger, Heisenberg u. a. Damit wäre dann das dynamische Naturgesetz aus dem Bilde des Makrokosmos verschwunden. So bemerkenswert der Gegensatz gegen früher schon jetzt hervortritt, so wäre diese Lage für Verteidiger des exakten dynamischen Naturgesetzes noch keineswegs so tragisch, wenn man diesem wenigstens die Domäne des Mikrokosmos, der atomaren und subatomaren Kleinwelt, gelassen hätte. Denn dann beruhten doch wenigstens die

statistischen Regeln der Makrowelt auf dem streng dynamischen Geschehen der Mikrowelt.

Doch auch vor dem Reich der Kleinwelt machen die Statistiker von heute nicht halt. Und in der Tat, sollte da strenges Gesetz herrschen, wo Zufallsgeschehen jeder Begründung zu trotzen scheint? „Wie kommt", fragt selbst ein so gewiegter Verteidiger der Kausalität wie Max Planck, „ein bestimmtes Uratom dazu, nachdem es ungezählte Millionen von Jahren sich inmitten seiner Umgebung vollständig unveränderlich und passiv verhalten hat, plötzlich innerhalb einer unmeßbar kurzen Zeit ohne jede feststellbare Veranlassung seinem Namen Schande zu machen und mit einer Gewalt zu explodieren, gegen welche unsere brisantesten Sprengstoffe sich wie Kinderpistolen ausnehmen, indem es seine Bruchstücke zum Teil mit Geschwindigkeiten von Tausenden von Kilometern in der Sekunde fortschleudert und zugleich elektromagnetische Strahlung von einer Feinheit aussendet, welche die der härtesten Röntgenstrahlen noch um ein Bedeutendes übertrifft, während dagegen ein unmittelbar benachbartes, allem Anschein nach vollkommen gleichartiges Atom noch weitere Millionen von Jahren in gleicher Passivität verharrt, bis endlich auch ihm die Schicksalsstunde schlägt?" [1] Sollten diesen anscheinend völlig zufälligen atomaren und subatomaren Vorgängen dynamische Gesetze zu Grunde liegen? — Dazu kommt das noch gewichtigere Bedenken: Nehmen wir einmal an, diese Mikrogesetze existierten wirklich, dann fragt es sich, wie denn diese strenge Gesetzmäßigkeit erkannt werden könnte. Niels Bohr und Heisenberg weisen darauf hin, daß man unter Heranziehung der Quantentheorie auf eine prinzipielle Unmöglichkeit einer kausalen räumlich-zeitlichen Beschreibung stoße. Bei Messungen im Makrogebiete könne man sich durch Verfeinerung der Beobachtungsmethoden und Mittel dem wahren Werte stetig annähern, für die atomistischen Dimensionen und Energien, die dem Wirkungsquantum nahe kämen, versage diese Möglichkeit. Das Produkt der mittleren Fehler der gleichzeitigen Messung zweier mechanischer Größen könne ja nie kleiner sein als das Planckſche Wirkungsquantum (Heisenberg-Bohrsche Unschärfenrelation). Letztlich wäre es also die Kleinheit des Wirkungsquantums, woran eine streng kausale Beobachtung und Beschreibung der Mikroprozesse scheitert. „Da aber das prinzipiell nicht Beobachtbare", erklärt Schrödinger in seiner Antrittsrede in der Preußischen Akademie der Wissenschaften, „für den Naturforscher als Naturforscher nicht existiert, ist der Sinn dieser Meinung: schon der Zustand des Elementargebildes liegt nicht in solcher Weise fest, daß eine ganz bestimmte Einwirkung ein ganz bestimmtes Verhalten des Gebildes nach sich zieht." [2]

Mit einer solchen Auffassung ist natürlich, wie auch aus den letzten eben angeführten Worten hervorgeht, die bisher übliche strenge Fassung und Gültigkeit des Kausalitätsprinzipes unvereinbar. Herrscht doch im Mikrogeschehen der absolute Zufall. Höchstens im Makrokosmos fristet dieses Fundamentalprinzip noch ein kümmerliches Dasein nach Art eines statistischen Wahrscheinlichkeitsgesetzes. F. Exner erklärt deshalb auch: „Wollten wir also den Be-

[1] M. Planck, Physikalische Rundblicke (Leipzig 1922) 85.
[2] „Die Naturwissenschaften" 17 (1929) 732.

griff der Kausalität aufrecht erhalten, so könnten wir nur sagen: Es müssen Ursachen vorhanden sein, welche das durchschnittliche Geschehen, aber auch nur dieses und nicht die Einzelwerte bedingen und in gesetzmäßige Bahnen lenken.“ [1] Und ebenso erklärt W. Nernst, wenn auch etwas vorsichtiger: „Die Möglichkeit dürfen wir also nicht in Abrede stellen, daß auch das Prinzip der Kausalität das Schicksal unserer Naturgesetze teilt, auf denen es beruht, nämlich ebenfalls nicht mehr als eine im allgemeinen sehr gute Annäherung zu sein.“ [2]

Wenn wir die bisherigen Darlegungen kurz zusammenfassen, ergibt sich also Folgendes: In der ersten Periode des klassischen Mechanismus führte das absolut notwendige, unter keinen Umständen eine Ausnahme duldende Gesetz die Herrschaft im Naturgeschehen des Makro- und Mikrokosmos. Der extreme Monismus bezog in diese Anschauung sogar die Welt des Lebens und der Psyche ein. Zufall galt ihm nur als Bekenntnis der Unwissenheit dieser Gesetze und ihrer Wirkungen, in der objektiven Welt selbst war kein Platz für ihn, alles war Gesetz. Die gegenwärtige Auffassung der naturwissenschaftlichen Statistiker besagt im Vergleich dazu ziemlich in allen Punkten das gerade Gegenteil. Die rein mechanisch-kinetische Naturauffassung ist selbst für das chemisch-physikalische Geschehen als zu enge erkannt und aufgegeben. Das Naturgesetz erscheint seines streng dynamischen Charakters entkleidet und fristet nur im Makrokosmos als statistische Durchschnitts- und Zufallsregel ein kümmerliches Dasein. Im Mikrokosmos aber herrscht unbeschränkt der Zufall, die Herrschaft des klassischen Kausalgesetzes ist zu Ende.

II.

Die Frage nach der Rolle von Zufall und Gesetz im Naturgeschehen erhebt sich zunächst für die molaren Prozesse des Makrokosmos; erst dann können wir auf die entscheidende Untersuchung der molekularen Vorgänge eingehen. *Für die Welt im Großen, den Makrokosmos*, läßt sich ohne weiteres sagen:

1. Daß die Ereignisse im Makrokosmos eine *sehr weitgehende Regelmäßigkeit* aufweisen, bedarf wahrlich keines langen Beweises. Alle einzelnen Gesetze, die das Lehrgebäude der heutigen Physik und Chemie ausmachen, sind Zeugen hierfür.

2. Diese Gesetze sind nicht rein subjektive Konstruktionen unseres Denkens, sondern es muß ihnen, z. B. den Gesetzen der Mechanik, der Reflexion, der Brechung und Beugung und der Polarisation des Lichtes, auch den Gesetzen der Elektrizitätslehre, *objektive Geltung* zukommen, d. h. sie müssen letztlich ihre Grundlage im Wesen der materiellen Dinge selbst haben, sie werden nicht erfunden, sondern entdeckt. Beweis hierfür ist die gesamte Technik, die nur bei genauer Beachtung dieser Normen zum Ziele kommt, niemals aber nach bloß willkürlich erdachten Gesetzen eine brauchbare Maschine konstruieren kann.

Die weitere, etwas schwierigere Frage ist aber, ob die Gesetze des Makrokosmos nicht bloß weitgehende Regelmäßigkeit, sondern eine *vollkommen*

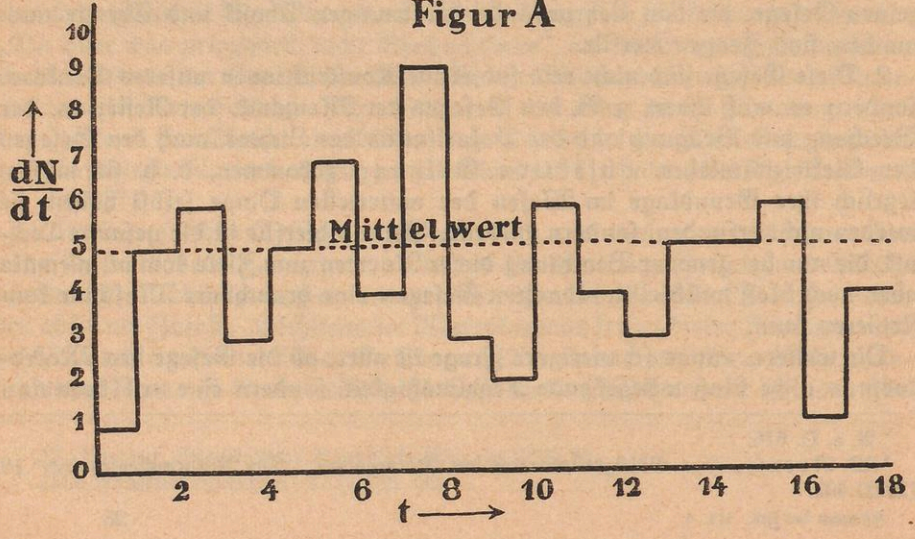
[1] A. a. O. 676.

[2] W. *Nernst*, Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze: „Die Naturwissenschaften“ 10 (1922) 492.

exakte, sog. dynamische Gesetzmäßigkeit besagen, die nicht die geringste Abweichung und Ausnahme duldet. Alle neueren Untersuchungen zeigen, wie schon angedeutet wurde, daß wenigstens sehr viele dieser Makrogesetze nicht einfachhin als dynamisch betrachtet werden können, da sie vielfach das Verhalten jedes Einzelwesens nicht genau, sondern näherungsweise das Verhalten einer Unmenge von gleichartigen Einzeldingen zum Ausdruck bringen, daher sog. statistische Naturgesetze sind.

Ein Beispiel möge das veranschaulichen. Das Gesetz, nach dem eine radioaktive Substanz zerfällt, besagt in der einfachsten Form Folgendes: In jeder Zeiteinheit (z. B. in jeder Minute) zerfällt derselbe Prozentsatz des radioaktiven Elementes. Es vermindert sich z. B. eine gegebene Menge von Radiumemanation jeden Tag um ca. 18%. Diese Aussage bezieht sich auf eine Vielheit (N) von Atomen, von denen ein Teil (dN) in einem gewissen Zeitintervall (dt) zerfällt. Dieses Gesetz, in mathematischen Zeichen geschrieben, würde also lauten: $\frac{dN}{dt} : N = \text{Const.}$ Ist dieser Prozentsatz sehr klein, so daß sich während der Beobachtungszeit die Anzahl der vorhandenen Atome N so gut wie nicht ändert, so kann man N in die Konstante ziehen und hat dann: $\frac{dN}{dt} = \text{Const.}$, d. h. in jeder Zeiteinheit zerfällt immer dieselbe Anzahl von Atomen eines solchen Präparates. So sendet z. B. 1 gr Ra in jeder Sekunde die ungemein große Zahl von $3{,}72 \cdot 10^{10}$ Alphateilchen aus, was anzeigt, daß ebenso viele Ra-Atome im selben Zeitintervall zerfallen. Dieses Zerfallsgesetz hat nun die interessante Eigenschaft, daß es eine fast vollkommen exakte Norm darstellt, wenn N sehr groß (viele Trillionen) und dt nicht zu klein (Tage, Stunden, Minuten) genommen wird. Gehen wir aber zu sehr kleinen N und dt über, so wird die durch das Gesetz ausgesagte Konstanz immer schlechter, es treten in unserem Falle auch experimentell durch Zählung der Alphateilchen konstatierbare Schwankungen auf; und nähert sich N immer mehr der Eins, so verliert das Gesetz jeden Sinn und jede Geltung. Anschaulich läßt sich dieser Tatbestand in die folgende graphische Darstellung zusammenfassen:

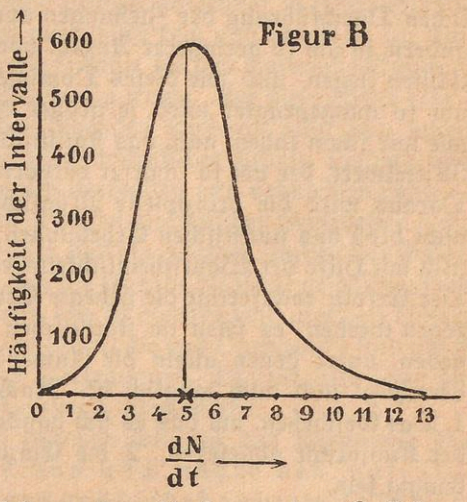
Figur A



Figur A veranschaulicht die statistischen Tabellen, die man durch Registrieren und Zählen erhält, Figur B bringt die statistische Regel zum Ausdruck, die sich aus A ablesen läßt, nämlich daß man in den weitaus meisten dt Teilchenzahlen erhält, die um den Mittelwert 5 liegen; viel kleinere und viel größere Werte kommen nicht oder nur sehr selten vor.

Nach diesem Beispiel, dem sich Hunderte an die Seite stellen ließen, kann man die wesentlichen Eigentümlichkeiten der statistischen Gesetze des Makrokosmos in die fünf folgenden Punkte zusammenfassen:

a) Ein statistisches Gesetz wird gewöhnlich Tabellen entnommen, die auf zahlenmäßige Erhebungen zurückgehen; freilich ist dieser Weg, eine solche Gesetzmäßigkeit zu erkennen, nicht der einzige.



b) Diese Art Gesetzmäßigkeit bezieht sich immer auf eine meist große Vielheit von gleichartigen Naturdingen (ein Kollektiv) oder, wie man sich ausdrückt, auf eine statistische Masse als solche. Je größer im allgemeinen der Umfang eines solchen Kollektivs ist, um so besser ist auch die Grundlage des statistischen Gesetzes.

c) Da aber die Statistik auch bei sehr großem Umfange eines Kollektivs niemals ein ganz scharfes Verfahren darstellt, sondern nur Durchschnittsangaben liefert, um welche die wirklich beobachteten Werte in kleineren oder größeren Intervallen schwanken, so sind die daraus erschlossenen Gesetzmäßigkeiten ebenfalls Durchschnittsgesetze von kleinerer oder größerer Wahrscheinlichkeit.

d) Über das Geschehen in einem ganz bestimmten Einzelfall will und kann ein derartiges Gesetz nichts aussagen, z. B. ob in der kommenden Sekunde 5 oder 2 Alphateilchen ausgesendet werden. Wenn das Gesetz über die Einzelfälle doch Aussagen macht, so betrachtet es diese nur als Glieder der Vielheit, insofern sie im Mittel gleichviel zum Durchschnittsverhalten der Vielheit beitragen.

e) Im Zusammenhange damit gilt: Je mehr das Kollektiv, auf das ein statistisches Gesetz mit Recht Anwendung findet, an Umfang eingeschränkt wird, desto mehr häufen sich die Ausnahmen, desto mehr ist es nur ungefähr gültig, bis es im Einzelfall völlig seinen Sinn verliert.

Wir haben es also hier mit Wahrscheinlichkeitsgesetzen zu tun. Sie geben uns keine Sicherheit darüber, daß die Einzelwirkung einen ganz bestimmten Wert annimmt, sondern sie berechtigen nur mit mehr oder weniger Grund zu der Erwartung, daß der Wert im Einzelfall nahe dem Durchschnittswerte liegen wird. Damit ist auch ein gewisser Zufallscharakter angedeutet. Das statistische Gesetz ist eine völlige Parallele zu den Regeln, welche die Wahrscheinlichkeitsrechnung schon lange für zu erwartende Ver-

teilungen bei Zufallsspielen (Würfelspiel, Urnenziehungen usw.) abgeleitet hat. Es liegt nicht in meiner Absicht, hier näher auf diesen Punkt einzugehen — Interessenten seien auf meine Schrift „Das Problem des statistischen Naturgesetzes" (Innsbruck 1924) verwiesen —, nur einige Seiten dieser Parallele sollen hervorgehoben werden. Wie aus allen an sich möglichen Verteilungen, z. B. bei Ziehungen aus einer Urne mit konstantem Inhalt von schwarzen und weißen Kugeln, nach der Rechnung eine Verteilung sich als die wahrscheinlichste, d. h. als die am ersten zu erwartende erweist und bei der wirklichen Durchführung der Ziehungen auch am häufigsten auftritt, während die andern in um so geringerer Anzahl vorkommen, je ferner sie der wahrscheinlichsten liegen, und wie dieses Dominieren der wahrscheinlichsten Verteilung um so ausgeprägter wird, je größer die Zahl der Ziehungen ist, so zeigt ja, wie wir schon sahen, auch das statistische Naturgesetz ein Schwanken um einen Mittelwert, der um so schärfer hervortritt, je umfangreicher das Kollektiv ist. Daraus wird die prinzipielle Möglichkeit ersichtlich, statistische Naturgesetze nicht bloß aus statistischen Erhebungen zu gewinnen, sondern sie auch theoretisch mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorauszusagen und abzuleiten. Der Erfolg rechtfertigt die gehegte Erwartung. Ferner muß der Schluß gezogen werden, es seien im statistischen Gesetze auch die Voraussetzungen gegeben, unter denen allein die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung berechtigt und auch möglich ist. Nach E. Czuber ist vor allem zu fordern: 1. Das Geschehen, um das es sich handelt, muß zufällig sein, d. h. es wird von der Kausalität abgesehen, 2. die Einzelereignisse müssen voneinander unabhängig sein.

Das statistische Gesetz des Makrokosmos führt uns nun zur Untersuchung der Einzelvorgänge des Mikrokosmos und scheint auch für diese Elementarereignisse hinreichend deutlich einen Zufallscharakter anzuzeigen. Kommen wir so nicht geradewegs zu der modernen Zufallstheorie der extremen Statistiker? Wenn es auch verführerisch nahe liegt, ihr recht zu geben, führt die folgende Analyse doch zu einem andern Ergebnis.

Fürs erste ist nämlich schon die stillschweigende Voraussetzung der modernen Ansicht, daß alle Makrogesetze statistischer Natur seien, durchaus nicht sicher. Kein Geringerer als M. Planck weist in seiner Rede „Dynamische und statistische Gesetzmäßigkeit" darauf hin. „So werden wir", sagt er, „durch Theorie und Erfahrung gleichsam genötigt, in allen Gesetzmäßigkeiten der Physik einen fundamentalen Unterschied zu machen zwischen Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit und bei jeder beobachteten Gesetzmäßigkeit zu allererst zu fragen, ob sie dynamischer oder ob sie statistischer Art ist."[1] Letztere sei in der atomistischen Auffassung der Materie begründet und wirke sich vor allem in den nicht umkehrbaren Prozessen aus. Dynamische Gesetze seien dagegen den prinzipiell umkehrbaren Prozessen eigen (also der Umwandlung von potentieller in aktuelle Energie und umgekehrt), die sämtlich auf das Gesetz von der Erhaltung der Energie oder auf das Prinzip der kleinsten Wirkung zurückgehen. Man mag über diese Auffassung Plancks urteilen wie man will, richtig ist daran jeden-

[1] M. Planck, Physikalische Rundblicke 96.

falls, daß die Gesetzmäßigkeit der prinzipiell umkehrbaren Prozesse am wenigsten der statistischen Deutung zugänglich ist. Gilt nun das schon auf rein physikalisch-chemischem Gebiet, so darf es noch weniger wundernehmen, wenn wir im biologischen und erst recht im psychischen Bereiche sicher dynamische Gesetze antreffen. Das Lebewesen ist ja, wie die moderne Biologie überzeugend nachweist, nicht bloß eine einfache Summation von Atomen und deren Wirkungen, sondern es besitzt ein von der Materie (von Molekülen, Atomen, Jonen usw.) verschiedenes „seelisches" Prinzip, das nicht wieder aus diskreten Bestandteilen zusammengesetzt ist. Dieses einfache Prinzip untersteht in seiner Betätigung dynamischen Gesetzen, die freilich meist nicht rein und losgelöst für sich, sondern mit den Eigenschaften der Elementarteile, die das materielle Substrat des Lebewesens zusammensetzen, in Erscheinung treten. Auf diese Weise resultiert hier die Gesamtgesetzmäßigkeit des lebenden Systems nicht von unten herauf aus den Elementargesetzen chemisch-physikalischer Atome, sondern von oben herab aus der Leitung des dynamisch wirkenden und ordnenden Lebensprinzipes. So ist es auch erklärlich, daß in diesen biologischen Ganzheiten nicht mehr jenes Gesetz die Alleinherrschaft führt, das als höchstes statistisches Gesetz der Materie anzusprechen ist, sondern daß die lebende Materie gewissermaßen *ektropische* Eigengesetzlichkeit aufweist, wie so überzeugend aus den Untersuchungen von H. Driesch hervorgeht. Embryologie und Ontogenese sind unter anderem sprechende Beweise für unsere Darlegungen. Darauf also seien die Verteidiger der extremen Zufallstheorie zuerst hingewiesen.

Fürs zweite aber — und damit kommen wir auf den Kernpunkt des ganzen Problems — *müssen wir uns noch näher den Zufallscharakter des statistischen Gesetzes und die behauptete Zufälligkeit der Mikroprozesse selber ansehen.* Der Ausdruck „Zufall" ist kein eindeutiges Wort, sondern sorgfältig muß man einen dreifachen Sinn unterscheiden.

a) Zufällig kann man das nennen, was einmal nicht da war, jetzt aber da ist, ohne jedoch eine Ursache für sein Dasein zu haben, was also rein ohne jede Wirkursache geworden ist. Ein derartiges Ereignis führt dann mit Recht den Namen: *absoluter Zufall.*

b) Zufällig wird von uns aber meist in einem andern Sinn gebraucht. Wenn wir sagen, beim Würfeln hätten wir zufällig Sechs geworfen, so wollen wir damit nicht zum Ausdruck bringen, dieses Ergebnis sei auf keinerlei Ursachen zurückzuführen, vielmehr ist es leicht, eine ganze Reihe von Ursachen namhaft zu machen wie: die Bewegung der werfenden Hand, die Beschaffenheit des verwendeten Würfels, Luftwiderstand, Fallhöhe, Hindernisse beim Auffallen usw. Aber all diese Ursachen greifen so verwickelt ineinander, daß es keinem Menschen möglich ist, exakt vorauszuberechnen, welche der sechs möglichen Zahlen beim Einzelwurf oben liegen wird. Der Wurf der Sechs ist somit das Ergebnis eines Zufalls, aber eines *relativen Zufalls*, der die kausale Bedingtheit einschließt, ohne daß sie im einzelnen unserer schwachen Erkenntnis hinreichend offenbar wird.

c) In einem letzten berechtigten Sinn kann man ein Ereignis zufällig oder kontingent nennen, das aus einer *frei wirkenden Ursache* hervorgeht, z. B. Akte des freien menschlichen Willens. Auch bei diesen nämlich ist, wenig-

stens für unsere Erkenntnis fremder derartiger Akte, die Entstehungsursache im einzelnen vollständig verborgen, obgleich sie im allgemeinen bekannt ist. Diese Ursache ist aber auch an sich nicht eindeutig bestimmt, sondern ebenso fähig, den Akt zu setzen wie ihn nicht zu setzen oder an seiner Stelle einen andern zu setzen.

Die drei Bedeutungen des Zufalls lassen sich ganz kurz auf die Formeln bringen: A) Absoluter Zufall: kausal nicht bedingtes Werden; B) relativer Zufall: kausal bedingtes Werden, aber als solches nicht oder nur unvollkommen erkannt; C) freier Akt: zwar kausal, aber nicht eindeutig kausal bedingt.

Für unsere Fragestellung scheidet sicher die letzte Fassung des Zufallsbegriffes aus. Denn wir haben nicht die Spur einer Berechtigung, in den nicht vernunftbegabten Naturdingen, auf die sich unsere Untersuchung allein bezieht, ein freies Handeln und Verursachen anzunehmen. Sollte man aber doch den verwegenen Gedanken wagen, so müßte man den leblosen Naturdingen, den Molekülen, Atomen, Elektronen, auch die notwendige Vorbedingung zur Betätigung ihrer angeblichen Freiheit, nämlich richtige Intelligenz, beilegen und alle Phantastereien der Allbeseelungslehre in Kauf nehmen.

Ebensowenig wie ein freier Akt kann im Mikrogeschehen die Verwirklichung des absoluten Zufalls vorliegen, weshalb auch die erste Bedeutung des Wortes Zufall hier nicht in Frage kommen kann. Ein kausal nicht bedingtes Werden oder Gewordenes anzunehmen, mag immerhin für die ideal-mathematische Seinsordnung angehen, in der physisch realen Welt ist und bleibt der absolute Zufall ein Nonsens, eine Unmöglichkeit. „Ein ursachloses Geschehen", äußern sich schon Becher und Exner, „ist für uns etwas völlig Unbegreifliches." Aber es bedeutet, wie wir hinzufügen müssen, mehr als ein bloßes Versagen der menschlichen Erkenntnis, über das man sich schließlich doch mit dem Gedanken hinwegtrösten könnte, wir Menschen brauchten eben nicht alles in der Natur zu verstehen. *Der absolute Zufall ist philosophisch ein Unding, das reales Sein und Nichtsein gewissermaßen gleichberechtigt, eine Lehre, die konsequent durchgeführt, den Ruin jeden wissenschaftlichen Denkens und Forschens bedeutet.* Wenn es real möglich ist, daß etwas ohne Wirkursache entsteht oder geschieht, so hat es in der Tat keinen Wert, in der Wissenschaft fort und fort nach Ursachen zu suchen. Treffend äußert sich über diesen Punkt H. Poincaré: „Unsere Wahl ist durch die Notwendigkeit geboten, diesem Prinzip zu gehorchen, welches nicht verworfen werden kann, ohne zu erklären, daß alle Wissenschaft unmöglich sei."[1] Es ist also etwas mehr als ein Begriff, der einem tiefgefühlten Begriff entgegenkommt oder eine schwer ablegbare eingewurzelte Denkgewohnheit, wie manche Moderne sich ausdrücken, wenn wir dem Kausalgesetz eine uneingeschränkte Geltung und Evidenz belassen. Daß wir uns mit dieser Entscheidung nicht in ein gewisses Halbdunkel der Metaphysik flüchten, sondern auf dem realen Boden des Tatsächlichen verbleiben, geht endlich auch daraus hervor, daß wir in uns selbst die Abfolge

[1] H. Poincaré, Die moderne Physik, Übers. von Brahm (Leipzig 1908) 9.

von Wirkung und Ursache erleben, indem wir uns evident als Wirkursache unserer psychischen Akte erkennen. Auf dieser Grundlage kommen wir dann zur klaren Erkenntnis der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes und wenden es somit folgerichtig auch auf die Vorgänge in der von uns verschiedenen Außenwelt an. Aus all dem müssen wir schließen: *Weder die Kontingenz des freien Aktes noch der absolute Zufall spielt in der statistischen Gesetzmäßigkeit eine Rolle, sondern der relative Zufall, d. h. unser lückenhaftes Wissen um die an sich eindeutig kausal bedingten Einzelvorgänge und ihr Zusammenwirken.*

Um unsere so gewonnene Position weiter zu verstärken, sei noch ein Beweis nach Planck angefügt. Unsere Gegner sympathisieren mit dem Gedanken: Weil im Makrokosmos durchgehends statistische Gesetzmäßigkeit herrscht, müssen wir im Mikrokosmos auf rein ursachloses Geschehen schließen. Planck hält nun in seiner schon früher angeführten Rede diesem Gedankengange Folgendes entgegen: „Eine solche Auffassung muß sich aber sehr bald als ein ebenso verhängnisvoller wie kurzsichtiger Irrtum herausstellen, selbst wenn wir ganz davon absehen wollen, daß alle reversiblen Prozesse ohne Ausnahme durch dynamische Gesetze geregelt werden, und daß gar kein Grund vorliegt, diese Gesetze fallen zu lassen." Als Grund führt Planck an: „So wenig wie irgend eine andere Wissenschaft der Natur oder des menschlichen Geistes kann die Physik der Voraussetzung einer absoluten Gesetzmäßigkeit entbehren, ja gerade den Schlußfolgerungen der Statistik, von denen hier die Rede ist, wäre ohne sie die wesentlichste Grundlage entzogen." Dann sagt Plank des weiteren, auch die Wahrscheinlichkeitsrechnung sei eine exakte Wissenschaft, sowohl in Formulierung wie in Beweisführung und Darstellung ihrer Resultate. „Um solch weitgehende Behauptungen aufstellen zu können, sind naturgemäß auch sehr weitgehende Voraussetzungen nötig, und so wird es sich verstehen lassen, daß in der Physik die exakte Berechnung von Wahrscheinlichkeiten nur dann möglich ist, wenn für die elementarsten Wirkungen, also im allerfeinsten Mikrokosmos, lediglich dynamische Gesetze als gültig angenommen werden dürfen. Entziehen sich dieselben auch einzeln der Beobachtung durch unsere groben Sinne, so liefert doch die Voraussetzung ihrer absoluten Unabänderlichkeit die unumgänglich notwendige feste Grundlage für den Aufbau der Statistik."[1] Wie es z. B. keinen Sinn hat, die wahrscheinlichste Verteilung bei Urnenziehungen zu berechnen, wenn man nicht den absolut unveränderlichen Inhalt dieser Urnen an Schwarz- und Weißkugeln voraussetzt, so fällt auch die statistische Naturgesetzlichkeit in sich zusammen mit der Ablehnung der Grundlage unveränderlicher dynamischer Naturgesetze. So zeigt uns also der Beweis von Planck wieder dieselbe Wahrheit: *Statistische Durchschnitts- und Wahrscheinlichkeitsgesetze im Makrokosmos, aber nicht trotzdem, sondern gerade deswegen exakte dynamische Naturgesetze im Mikrokosmos, also nicht absoluter, sondern nur relativer Zufall.*

Im Anschluß an diese Darlegungen ergibt sich leicht die Erledigung einiger *Haupteinwände* gegen unsere Lösung.

---

[1] A. a. O. 97.

1. Einwand: Die Wahrscheinlichkeitsrechnung setzt ursachloses Geschehen der gleichmöglichen Fälle voraus. Also gilt das auch für das statistische Gesetz, das sich eben durch diese Rechnung ableiten läßt. — Darauf ist zu antworten: Es ist zweierlei, in der ideal-mathematischen Ordnung von der Kausalität abzusehen, also in der Denkordnung eine Abstraktion durchzuführen und ursachloses Geschehen in der physischen Außenwelt zu fordern. Gegen ersteres ist nichts einzuwenden, letzteres ist aber kraft unserer früheren Ausführungen absolut unstatthaft. Übrigens ist durch die Einführung des relativen Zufalls den notwendigen Voraussetzungen der Wahrscheinlichkeitrechnung vollkommen entsprochen, da es ein streng kausales Zusammenwirken der Elementarursachen gibt, das im großen ein Bild gewährt, als ob in der Masse der absolute Zufall herrschte. Man spricht hier, um es kurz anzudeuten, vom „Prinzip der elementaren Unordnung". So versteht man einerseits die weitgehende Übereinstimmung zwischen den durch die Theorie errechneten und den durch die statistische Beobachtung gewonnenen Naturgesetzen, sieht aber anderseits auch schon klar die Möglichkeit von gelegentlichen Unstimmigkeiten zwischen beiden.

2. Einwand: Die streng dynamische Gesetzmäßigkeit der Mikrovorgänge läßt sich prinzipiell nicht beobachten. Da aber das prinzipiell nicht Beobachtbare für den Naturforscher als solchen nicht existiert, so sind eben ursachlose Mikrovorgänge anzunehmen, wenigstens liegt diese Annahme näher als die gegenteilige, die sich nicht beweisen läßt. So ähnlich Schrödinger und Exner. — Antwort: Ohne Zweifel ist es in den meisten Fällen praktisch unmöglich oder doch außerordentlich schwierig, die strenge Kausalität des einzelnen Mikrogeschehens experimentell nachzuweisen. Auch in Fällen, wo die Wirkung eines einzelnen Atoms sichtbar wird, erhalten wir ja eigentlich nur Kunde von der Wechselwirkung eines zusammengesetzten Systems. Ob es aber deshalb prinzipiell unmöglich ist, etwas über Beschaffenheit und Wirken des Einzeldinges zu erfahren, wäre erst noch zu beweisen. Ist doch auch der experimentierende Chemiker auf dem Makrogebiete in ähnlicher Lage. Seine sämtlichen Reagentien verändern ja die vorgelegte Probe nicht bloß physikalisch, sondern tiefgehend chemisch, und doch ist es ihm möglich, aus der Beobachtung eben dieser Wechselwirkung auf Eigenschaften und Zusammensetzung der zu prüfenden Substanz zu schließen. Außerdem bemühen sich heute zahlreiche Physiker und Chemiker, darunter nicht zuletzt die Gegner unserer Ansicht, mit bemerkenswertem Erfolge, Atommodelle ausfindig zu machen, die mit den experimentellen Beobachtungen an den wirklichen Stoffen im Einklang stehen. Sie kennen die Bausteine und die grundlegenden klassischen Gesetze des Atoms, wie die Erhaltungsgesetze, das Coulombsche Gesetz u. a., die sich so gut bewährt haben, daß man kaum umhin kann, ihre exakte Gültigkeit auch im atomaren Gebiete anzunehmen. Endlich ist zu sagen, selbst wenn wir den Fall setzen, kein Mikrogesetz sei einer Einzelkonstatierung zugänglich, so wurde doch oben gezeigt, daß wenigstens die Existenz von solchen Gesetzen im allgemeinen sicher erschlossen werden kann und muß. Das Kausalitätsprinzip, dessen Wahrheit schon vor der ausdrücklichen Erkenntnis der einzelnen Naturgesetze mit Evidenz erkannt werden kann, schließt ursachloses Geschehen mit Sicherheit aus und bürgt so für das Bestehen der dynamischen Mikrogesetze. Ja, auch schon das statistische Gesetz des Makrokosmos fordert, wie uns Planck zeigte, als not-

wendige Grundlage exakte dynamische Gesetze in der Welt des Kleinen. Die uns bekannten statistischen Gesetze sind so ein schwacher, aber untrüglicher Widerschein des dynamischen Charakters des Mikrokosmos. — Über die Behauptung, was nicht beobachtbar ist, existiert für den Naturforscher als solchen nicht, brauchen wir nicht viele Worte zu verlieren. Wenn darin der extrem positivistische Standpunkt vertreten werden sollte, als ob für den Wissenschaftler tatsächlich nichts annehmbar wäre, was über die direkte Beobachtung hinausführt, so beweist schon das gegenteilige Verhalten vieler großer Forscher der Gegenwart die unhaltbare Enge einer solchen Auffassung. Und gerade in einer solchen Frage wie der gegenwärtigen, wo Erkenntnistheorie und Metaphysik ein gewichtiges Wort mitzusprechen haben, darf sich der Naturforscher nicht engherzig abschließen, sondern muß sich einer universelleren Auffassung befleißen, wenn er nicht sehr in die Irre gehen will.

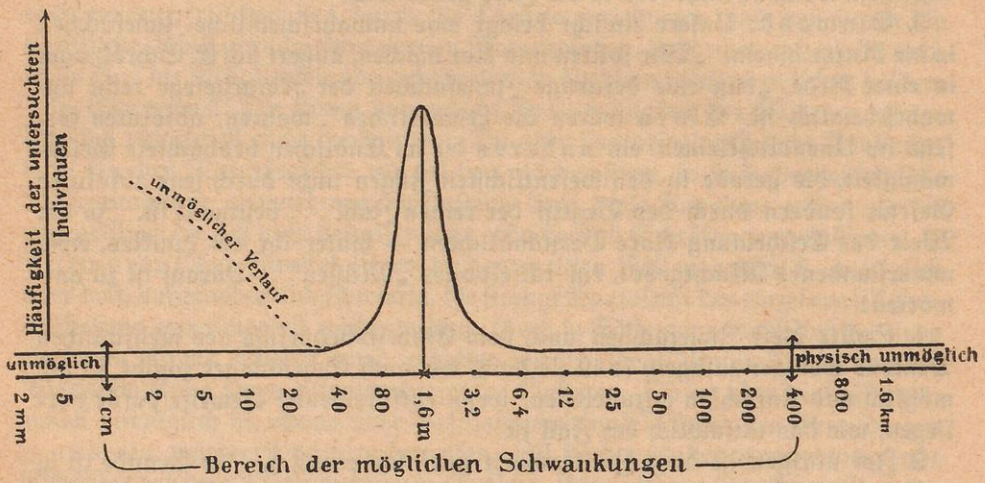
3. Einwand: Unsere Ansicht bringt eine unwahrscheinliche Zwiefachheit in die Natur hinein. „Wir sollten uns klar machen, äußert sich E. Schrödinger in einer Rede, „daß eine derartige Zwiefachheit der Naturgesetze recht unwahrscheinlich ist. Eines wären die „eigentlichen", wahren, absoluten Gesetze im Unendlichkleinen, ein anderes die im Endlichen beobachtete Gesetzmäßigkeit, die gerade in den wesentlichsten Zügen nicht durch jene absoluten Gesetze, sondern durch den Begriff der reinen Zahl ... bestimmt ist. In der Welt der Erscheinung klare Verständlichkeit — hinter ihr ein dunkles, ewig unverstandenes Machtgebot, ein rätselvolles „Müssen"[1]. Darauf ist zu antworten:

1. Sollte diese Zwiefachheit auch dem Einheitsbedürfnis des menschlichen Denkens weniger zusagen, so ist sie doch, wie auch Schrödinger zugibt, in sich möglich und einfachhin anzunehmen, wenn entsprechende Beweise dafür vorliegen, wie das tatsächlich der Fall ist.

2. Im übrigen ist diese Zwiefachheit gar nicht tragisch. Im Grunde ist ja auffseiten der Dinge doch nur eine und zwar die dynamische Gesetzmäßigkeit vorhanden, einmal in den Einzelereignissen der Kleinwelt und dann in dem Massengeschehen des Makrokosmos. Letzteres vermögen wir freilich ob unserer beschränkten Erkenntnis nicht völlig zu durchschauen und müssen uns daher mit der Annäherung des statistischen Wahrscheinlichkeitsgesetzes bescheiden. Die Wahrscheinlichkeit ist ja nicht eine Eigenschaft der Dinge, sondern ein Maß für die Zuversicht, mit der wir den Eintritt eines Ereignisses erwarten können. Aber sogar in unserer Erkenntnis kommt dem statistischen Gesetze mehr als bloße Wahrscheinlichkeit zu. In gewissem Sinne beinhaltet es auch sichere Erkenntnis. Wahrscheinlichkeit besagt es, insofern es z. B. das Eintreffen einer Konstellation für ein gewisses Intervall unbestimmt läßt, Sicherheit aber, indem es dafür bürgt, daß sehr weite Über- und Unterschreitungen des wahrscheinlichsten Mittelwertes in sehr großer Zahl ausgeschlossen sind. Ja eine noch eingehendere theoretische und experimentelle Untersuchung zeigt noch darüber hinaus: Es gibt Konstellationen, denen nach der Theorie vielleicht noch eine, wenn auch sehr geringe Wahrscheinlichkeit zukommt, während deren Verwirklichung in der physischen Ordnung vollkommen aus-

[1] E. Schrödinger, Was ist ein Naturgesetz? in „Die Naturwissenschaften" 17 (1929) 11.

geschlossen ist. Ein anschauliches Beispiel zeigt das ohne weiteres. Zeichnen wir die Häufigkeitskurve der Körpergröße ausgewachsener Menschen, so finden wir die bekannte statistische Verteilung mit einem gut ausgeprägten Maximum. Sehr große Abweichungen von diesem Mittelwerte nach oben und nach unten sind sehr selten. Die errechnete Kurve verläuft vielleicht asymptotisch, d. h. auch winzig kleine und außerordentlich große Längenwerte hätten noch immer positive Wahrscheinlichkeit und wären daher niemals mit Sicherheit auszuschließen. Praktisch ist aber sehr bald ein Längenwert erreicht, wo wir einfachhin von Unmöglichkeit reden müssen. Anderes hieße mit dem Worte „wahrscheinlich" Mißbrauch treiben. Diese Grenze ist in unserem Falle schon sicher überschritten, wenn man die Werte 0,001 mm und 10 km nennt. Die folgende Figur veranschaulicht das Gesagte[1]. Sicherheit besagt



also das statistische Gesetz darin, daß die Schwankungen um den Mittelwert sehr häufig nur auf ein endliches Intervall beschränkt sind, dessen Grenzen niemals überschritten werden. Auch dadurch verrät diese Gesetzmäßigkeit wiederum klar ihren Ursprung aus kausalem Einzelgeschehen.

Stellen wir also am Schlusse von höherer Warte aus die Rollen fest, die Zufall und Gesetz im Naturgeschehen spielen, so müssen wir sagen, daß zutiefst in der subatomaren Welt der Korpuskel, Quanten und Strahlungen strenge dynamische Gesetzmäßigkeit herrscht. Weder der absolute Zufall noch die freie Ursache findet sich in der Tätigkeit dieser Naturdinge. Aus dem Zusammenwirken außerordentlich vieler gleichartiger Elementarursachen erwächst ein Massenverhalten, das unser unvollkommenes Erkenntnisvermögen

[1] Als Abszissen sind die Körpergrößen Erwachsener, und zwar, um einen größeren Spielraum zu gewinnen, in verjüngtem Maßstabe aufgetragen. Die Längen der Ordinaten sind ein Maß für die Häufigkeit der betreffenden Größe. Als äußerste Grenzen der möglichen Schwankungen sind, absichtlich übertrieben, 1 cm und 400 m gewählt. Die punktierte Linie gibt einen unmöglichen Verlauf der Häufigkeitskurve innerhalb der möglichen Schwankungen. Die beiden Äste der Kurve verlaufen asymptotisch zur Abszissenachse; ihr Abstand von dieser Achse ist der deutlicheren Darstellung halber viel zu groß gezeichnet.

in erster Annäherung als statistische Durchschnittsgesetzlichkeit erkennt, der nach verschiedener Hinsicht sowohl Wahrscheinlichkeit als Sicherheit zukommt. Hier tritt also der Zufall in seine Rechte, aber nur der relative. Neben das statistische Gesetz tritt wohl schon im leblosen, sicher aber im belebten Makrokosmos das dynamische. Das gilt natürlich noch mehr für das Reich des Geistigen. Aber gerade dort begegnen wir wiederum dem Zufall, allerdings nur als Wirkung einer freien Ursache, und damit kommt in das Getriebe des Gesamtkosmos das Freigewollte, das Bezweckte. So erscheint neben der Kausalität die Finalität, beide nicht unvereinbare Gegensätze, sondern harmonisch zusammenwirkend und sich ergänzend, insofern sich das nach streng dynamischen Gesetzen notwendig Wirkende in letzter Linie als freie Tat eines höchsten geistigen Schöpferwillens darstellt. Dieser höhere Ausblick, der hier nur angedeutet ist, liegt freilich außerhalb des Bereiches der Naturwissenschaft und auch unseres Themas. Unsere Aufgabe war es vielmehr, die Rolle von Zufall und Gesetzesnotwendigkeit auf chemisch-physikalischem Gebiete klarzulegen und im Zusammenhange damit für das Kausalitätsprinzip und eine streng kausale Naturerklärung einzutreten.

Alois Gatterer S. J.

Die neueste Krise der Emmerick-Forschung[1]

Einen Markstein auf dem Wege der Emmerick-Forschung — für sehr viele begeisterte Verehrer Anna Katharinas allerdings zunächst einen Stein des Anstoßes — bedeutet das umfangreiche Buch „Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen" von P. Winfried Hümpfner O. E. S. A.[2]. Eine gewaltige Arbeitsleistung steckt in diesem 570 Großoktav-Seiten starken Band, worin der gelehrte Augustinerpater die jahrzehntelang umstrittene Frage nach dem Anteil Brentanos an den Betrachtungen bzw. Visionen der Emmerick mit einem erdrückend wuchtigen Beweismaterial endgültig zu lösen sich anschickt. Das Ergebnis dieser Untersuchung größten Stils steht in schroffem Widerspruch zu der Auffassung des Redemptoristenpaters K. E. Schmöger und Thomas Wegeners, des Mitbruders von P. Winfried, und ist für die Glaubwürdigkeit des armen Clemens, falls Hümpfners Beweise, Ansichten und Mutmaßungen auch nur im großen ganzen zutreffen, schlechthin vernichtend. Nach Hümpfner hat Brentano mit den Aussagen der frommen Dulderin ganz unverzeihlich willkürlich und selbstherrlich geschaltet.

Der Verfasser untersucht zunächst die natürliche Eignung des Pilgers zu treuer Berichterstattung, schildert sein verworrenes, leichtsinniges, auch wohl liederliches und zynisch ungläubiges Leben vor seiner Bekehrung, die mannigfachen Seitensprünge und Entgleisungen seiner ungezügelten Phantasie selbst noch in der zweiten, besseren Periode und kommt schon in der Einleitung und im ersten Kapitel zu einem für den Emmerick-Herold Brentano recht ungünstigen Ergebnis. Er führt dann eine Menge von schriftlichen und mündlichen zeitgenössischen Zeugnissen an, die Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen mindestens in Zweifel ziehen oder auch wohl glatt verneinen, sucht ferner „das angebliche Vorlesen und Korrigieren der Aufzeichnungen", ebenso wie manche andere Behauptungen des Dichters, als Komödie und frommen, vielleicht gutgemeinten Schwindel hinzustellen und weist durch die Gegenüberstellung der verschiedenen Fassungen nach, daß Brentano selbst seine eigenen Niederschriften nach Laune und augenblicklichem Bedürfnis wiederholt abgeändert, ausgeschmückt, ergänzt oder beschnitten hat. Noch mehr, der phantasiebeschwingte Chronist schreckte selbst davor nicht zurück, ganze Briefe glatt zu erfinden, um vorgebliche Offenbarungen Anna Katharinas oder seine eigene Auffassungsweise durch anderweitige Zeugnisse zu stützen. Daß dieser leichtfertige Berichterstatter auch Weseners und Overbergs Tagebücher, welche ihm von den Verfassern zur Benützung übergeben worden waren, mit vielen Änderungen, Ausschmückungen, Auslassungen und Zusätzen abschrieb und nach seinem Geschmack zurechtstutzte, ist selbstverständlich, und auch dafür bringt Hümpfner eine Menge von Belegen. Für gewöhnlich nennt er das Verfahren des Dichters euphemistisch „Verunechtung" der Mitteilungen anderer, um nicht das eindeutige Wort „Fälschung" anwenden zu müssen, doch braucht er auch den letzteren, harten Ausdruck — ebenso wie „Heuchelei" — im Laufe seiner Untersuchung ungezählte Male. Auch auf den „Quellennachweis für die angeblichen Visionen Anna Katharina Emmericks" geht Hümpfner ein, indem er die Vorarbeiten von H. Stahl und H. Cardauns verwertet, ergänzt und weiterführt. Des weiteren werden eine Reihe von „dichterischen

[1] Vgl. Stimmen der Zeit, Juliheft 1930, S. 292—306.

[2] Untersuchung über die Brentano-Emmerick-Frage unter erstmaliger Benutzung der Tagebücher Brentanos. Würzburg 1923, St. Rita-Verlag.

Eigentümlichkeiten Brentanos in den sogenannten Emmerick-Visionen" wie Bildlichkeit, Natursymbolik, Selbstgesichte, romantische Ironie nachgewiesen, und damit wird Clemens als ihr Urheber, Verfasser und Eigentümer festgestellt. Endlich legt Hümpfner besondern Wert darauf, „die Prophezeiung als angebliche Lebensbestimmung Anna Katharina Emmericks" als eine direkte „Fälschung" Brentanos — hier gebraucht der Verfasser den Ausdruck schon in der Kapitelüberschrift — zu kennzeichnen. Hümpfner sagt darüber: „Damit hat er ihr ganzes Leben und unsere Auffassung von ihrem Leben gefälscht, hat eine einzelne Fähigkeit bzw. übernatürliche Gabe aus dem Zusammenhang ihres Lebens herausgerissen und ihr eine selbständige, außer ihr liegende Bedeutung gegeben, hat allerdings damit die Grundlage gewonnen für seine allumfassende Tendenz, nämlich gewissermaßen den gesamten Wahrheitsgehalt des Christentums der Welt unter der nach seiner Ansicht und Erfahrung so eindrucksvollen Form von Visionen zu bieten" (S. 569 f.).

So gelangt Hümpfner schließlich zu einem Gesamtergebnis, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Obwohl er zugibt, daß im einzelnen, zumal bezüglich der Quellennachweise, seine eigene Beweisführung anfechtbar sein mag, glaubt er doch die Behauptung wagen zu dürfen: „Daß Brentano absichtlich eigene Erfindungen und Erzählungen anderer als Gegenstand Emmerickscher Gesichte in die Tagebücher verwoben, kurz, daß eine absichtliche wissenschaftliche Mystifikation vorliegt, das steht unleugbar fest! Freilich will das nicht besagen, daß alles, was Brentano an Visionen berichtet, Mystifikation sei. Nur die ‚Rieseninterpolation', die Cardauns sich noch scheut auf Brentanos Rechnung zu schreiben, weil ihm noch keine zwingenden Gründe vorzuliegen scheinen, diese Rieseninterpolation Brentanos müssen wir jetzt unbedenklich annehmen. Das hat die vorliegende Untersuchung bewiesen" (S. 568 f.). Und einige Seiten später schreibt er abschließend: „Immerhin können wir schon jetzt von einer Rieseninterpolation sprechen, und zwar von einer bewußten und beabsichtigten Rieseninterpolation Brentanos. Nicht bloß seine objektive, auch seine subjektive Glaubwürdigkeit in den Emmerick-Aufzeichnungen muß entschieden verneint werden.... Von einem verschwindend kleinen Bruchteil abgesehen, ist für die ganze Masse der Visionen Anna Katharinas allein der, wie wir bewiesen, höchst unzuverlässige Dichter Brentano der Gewährsmann" (S. 571 f.)[1].

Das ist die Antwort des zur Zeit weitaus kenntnisreichsten aller lebenden Emmerick-Forscher auf die in den letzten Jahren so lebhaft erörterte Brentano-Emmerick-Frage! Sie hat jedenfalls den Vorzug der Klarheit und eindeutigen Bestimmtheit, aber ist sie auch gerecht, ist sie zutreffend? — Sachlich im großen und ganzen ja!

[1] H. Cardauns hatte in seiner kritischen Studie „Klemens Brentano. Beiträge, namentlich zur Emmerich-Frage" (Köln 1915) S. 124 geschrieben, daß er sich nicht entschließen könne, die Erklärung für die massenhaften legendarischen (älteren) Bestandteile in den Visionen der Emmerick „in einer ausschließlich auf Brentanos Rechnung zu schreibenden Riesen-Interpolation zu suchen; viel näher liegt die Annahme, daß die Emmerich schon bei den ‚Bildern' welche sie ‚sah', oder spätestens bei der mündlichen Schilderung dieser ‚Bilder' in weitgehendem Maße von ihrer Kenntnis älterer Überlieferungen, also von ganz einfachen, natürlichen Faktoren, beeinflußt gewesen ist; in der Übereinstimmung aber eine visionäre Bestätigung früher bekannter Dinge zu finden, ist ausgeschlossen durch den Umstand, daß ihre ‚Gesichte' sehr häufig alte Fabeln wiedergeben und in einigen Fällen nachweislich Irrtümer in ältere Vorlagen hineingetragen haben".

Gewiß geht der Verfasser in seinen Anklagen und namentlich in den Deutungen und Schlußfolgerungen oft viel zu weit. Das Buch liest sich wie eine riesige Anklageschrift, deren Verfasser sich das Ziel setzte, den guten Ruf Brentanos als Gewährsmann unnachsichtlich zu vernichten. Schon bei der Skizzierung des religiösen Entwicklungsgangs Brentanos und in der ganzen Erörterung der Frage nach der natürlichen Eignung des romantischen Dichters zu getreuer Berichterstattung werden mit peinlichem Spürsinn alle ungünstigen Momente herausgesucht, zusammengestellt und gegen den leichtsinnigen Phantasten ins Feld geführt. Von den sogenannten Brieffiktionen Brentanos hat sich nachträglich die eine oder andere als Irrtum und vorschnelle Annahme Hümpfners erwiesen, da inzwischen die wirklichen Briefe entdeckt wurden, und es ist wahrscheinlich, daß noch weitere Korrekturen und Einschränkungen der Anklagen Hümpfners folgen werden. Die namhaft gemachten „Verunechtungen" der Tagebücher Weseners und Overbergs durch Brentano sind zu einem großen Teil von nebensächlicher Bedeutung und auch im Kapitel „Dichterische Eigentümlichkeiten Brentanos" vermißt man öfter die zwingende Beweiskraft. Vollends wäre nach der formellen Seite an dem Buche manches auszusetzen. Ausdrücke wie „Fälschung", „Heuchelei", „skrupellose Erfindung" und ähnliche sind gegenüber dem durch und durch schöpferisch veranlagten Dichter offenbar zu hart. Hier wünschte man mehr psychologisches Verständnis für die Eigenart des doch wohl von seiner Bestimmung zum Berichterstatter ehrlich überzeugten phantasiebeflügelten Romantikers. Wenn der Verfasser dem Pilger schließlich (9. Kapitel und Schluß) selbst den guten Glauben mehr oder weniger unverblümt abspricht, so ist das nur die selbstverständliche Folge eines unerbittlich schroffen Gerichtsverfahrens, das bei einem Manne vom Schlage Brentanos notwendig zu Ungerechtigkeiten führt. Es scheint, daß Hümpfner im Hinblick auf die damals nahe bevorstehende Jahrhundertfeier der Anna Katharina Emmerick († 1824) sein Buch vorschnell abschließen mußte, ein Umstand, der manche formelle Unausgeglichenheiten und unnötige Schroffheiten — vermutlich auch das Fehlen des Registers — erklären dürfte.

Trotzdem bleibt bestehen, daß der gelehrte Verfasser den nächsten Zweck seiner mühevollen Arbeit im wesentlichen erreicht hat: die Glaubwürdigkeit Brentanos in seinen Emmerick-Aufzeichnungen ist aufs schwerste erschüttert, so sehr, daß dieser vielumstrittene Anwalt Anna Katharinas künftig beim Seligsprechungsprozeß als Gewährsmann für die Visionen der „Seherin von Dülmen" wohl endgültig ausscheiden wird.

* * *

Durch seine erste große Emmerick-Publikation hat Hümpfner Tausenden von Verehrern Anna Katharinas, denen die Betrachtungen oder Gesichte der vielbewunderten Augustinernonne in der Art, wie Clemens Brentano sie bietet, fast als etwas Unantastbares und Heiliges galten, eine schmerzliche Enttäuschung bereitet. Manch einem von ihnen mochte die Erschütterung der Glaubwürdigkeit Brentanos als gleichbedeutend mit einer Anzweiflung der Tugenden, besonders aber der charismatischen Gaben Anna Katharinas erscheinen. In der Tat läßt sich nicht leugnen, daß die Gestalt des „Pilgers", dieses Hauptgewährsmannes für die außerordentlichen Zustände und übernatürlichen Kräfte der frommen Dulderin von Dülmen, fast unzertrennlich mit der volkstümlichen Emmerick-Verehrung des 19. und der ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts verbunden ist. Den romantischen Dichter aus der Reihe der Zeugen ausschalten, erschien wie ein Verzicht darauf, Anna Katharina in absehbarer Zeit als kirchlich anerkannte Selige und Heilige verehren zu dürfen. Wenn Clemens als zuverlässiger Berichterstatter ein für allemal ausscheidet, wer tritt dann an seine Stelle? Der kenntnis-

reiche Augustinerpater beantwortet diese Frage mit dem weiteren, schwerwissenschaftlichen, 670 Druckseiten umfassenden Werke: Tagebuch des Dr. med. Franz Wilh. Wesener über die Augustinerin Anna Katharina Emmerick[1].

Diese Veröffentlichung des unermüdlichen Forschers von erstaunlicher Arbeitskraft ist eine Dokumentensammlung ersten Ranges, ungewöhnlich wertvoll, ja unentbehrlich für alle, die sich wissenschaftlich mit dem Emmerick-Problem befassen. Das Buch enthält vier größere Abschnitte: Tagebuch Dr. Weseners (S. 1—307), Bericht über die staatliche Untersuchung vom Jahre 1819 (S. 309—366), Kurzgedrängte Geschichte der Anna Katharina Emmerick (S. 369—394), endlich nicht weniger als 86 Briefe und Akten (S. 395—579). Dazu kommt eine umfangreiche Einleitung, ein Quellen- und Literaturverzeichnis und — was manche Kritiker in Hümpfners erstem Band, Brentanos Glaubwürdigkeit, sehr ungern vermißten — ein mustergültig gearbeitetes Namen- und Sachregister.

In der Einleitung (S. XV—LXXIV) gibt Hümpfner Aufschluß über die Persönlichkeit, die Lebensschicksale und wissenschaftliche Tätigkeit Dr. Weseners, der als Arzt elf Jahre lang die leidende Augustinernonne behandelte, sechseinhalb Jahre hindurch über seine Beobachtungen an ihrem Krankenbette gewissenhaft Tagebuch führte und jahrzehntelang als überzeugter, ja begeisterter Verehrer Anna Katharinas für ihr heiligmäßiges Leben und die Echtheit der Wundmale wie auch mancher anderer merkwürdiger Erscheinungen bei jeder sich darbietenden Gelegenheit mit größter Wärme nachdrücklichst Zeugnis ablegte. — Franz Wilhelm Wesener, geb. 1782 in Recklinghausen, Westfalen, aus guter Familie stammend, machte in seinen Jugendjahren vorübergehend eine religiöse Sturm- und Drangperiode durch (Glaubenszweifel, Aufklärerei, rationalistische Anwandlungen), kehrte aber unter dem wohltätigen Einfluß Anna Katharinas zum schlichten katholischen Bekenntnis seiner Kindheit zurück und lebte fortan als treuer Sohn der Kirche, musterhafter Gatte und Familienvater, vielbeschäftigter, auch schriftstellerisch hervortretender Arzt bis zu seinem frühen Tode (gest. 6. März 1832) in Dülmen.

Über Weseners Verhältnis zu Anna Katharina, die er im März 1813 näher kennen lernte, und seine Tagebuchaufzeichnungen erhalten wir schon in der Einleitung einige Aufschlüsse, die in den folgenden Abschnitten des Buches ihre Bestätigung und Ergänzung finden. Bei aller Hochschätzung, die Wesener den Tugenden und erstaunlichen Fähigkeiten der Emmerick zollte, war er doch gegenüber den Fehlern des Temperaments (Jähzorn!) seiner Patientin keineswegs blind und ersparte ihr eine gelegentliche freundschaftliche Mahnung oder auch einen Verweis im Notfalle nicht. Das Tagebuch des Arztes und ebenso seine „Kurzgedrängte Geschichte" ermöglichen eine, wenn auch nicht vollständige Kontrolle Brentanos. Diese Aufzeichnungen Weseners machen im allgemeinen einen sachlichen, glaubwürdigen Eindruck. Selbstverständlich bieten sie in erster Linie die Beobachtungen und Auffassungen des Arztes. Sie berücksichtigen vor allem das leibliche Befinden und die wechselnden körperlichen Zustände

[1] Unter Beifügung anderer auf sie bezüglicher Briefe und Akten. Herausgegeben von P. Winfried Hümpfner O. E. S. A. Würzburg 1926, St. Rita-Verlag.

der Kranken und melden offen, klar, objektiv alles, was dem Mediziner von seinem Standpunkt aus als wichtig und mitteilenswert erscheinen muß. Das seelische Moment wird auch berücksichtigt, steht aber nicht im Vordergrund wie in den Berichten Brentanos. Wenn dieser letztere gegen Wesener häufig, und einigemal in unfreundlicher Form, den Vorwurf erhebt, daß er für das Innenleben seiner Patientin weder Verständnis noch Interesse übrig hatte, so wird man solchen Klagen und Anschuldigungen nicht jede Berechtigung absprechen — Wesener selbst gibt ja zu, daß er in der ersten Zeit ihre magischen Leiden nicht verstanden habe —, sie aber doch zugleich auf ein bescheideneres, gerechtes Maß einschränken. An sich würden die Berichte der beiden Männer sich in dankenswerter Weise ergänzen, wäre nur die Glaubwürdigkeit Brentanos nicht so schwer und anscheinend unrettbar diskreditiert! Die Hauptzüge im Charakterbild Anna Katharinas und in den ungewöhnlichen Erscheinungen im Krankenzimmer der armen Nonne zu Dülmen: ihre tiefe, ungekünstelte Frömmigkeit, ihre bewunderungswürdige Geduld und Gottergebenheit in den furchtbarsten körperlichen und seelischen Leiden, das jahrelange Fasten, die Wundmale und Blutungen, die ekstatischen Zustände, die Reliquienerkenntnis u. a. werden auch durch Weseners Aufzeichnungen vollauf bestätigt. Von visionären Träumen und Gesichten ist ebenfalls häufig die Rede, aber die eigentlichen übernatürlichen Visionen und Offenbarungen spielen in Weseners Berichten allerdings lange nicht jene alles beherrschende Rolle, wie in Brentanos phantasievollen Mitteilungen.

Daß Wesener an der Fassung des erstaunlich umfangreichen Berichts über die staatliche Untersuchung vom Jahre 1819 einen sehr bedeutenden Anteil hatte, wurde früher schon betont. Die Formulierung ist ausschließlich sein Werk. Als eine objektive, rein sachlich gehaltene Darstellung kann diese schroff-textierte Anklageschrift, aus der die tiefe persönliche Verstimmung und Verbitterung ihres Redakteurs nur allzu deutlich spricht, nicht gelten. Dennoch dürfte sie in den Hauptpunkten zutreffen. Von einer unparteiischen Untersuchung war jene polizeiliche Quälerei weit entfernt, und ihre Urheber und Werkzeuge ließen ihrerseits Unparteilichkeit und Objektivität aufs schmerzlichste vermissen. Übrigens wirkt der Schluß des Berichtes von Emmerick-Wesener, wo Anna Katharina schildert, wie der Landrat v. Bönninghausen ihr nach allem, was sie von ihm erduldet, die Hand reichte und sagte: „Wir bleiben doch gute Freunde!“ fast wieder etwas versöhnend (S. 366)[2].

Dr. Weseners Name steht aber nicht nur über den ersten drei Abschnitten von Hümpfners großem Werk geschrieben, er kehrt auch im 4. Abschnitt (Briefe und Akten) immer wieder: im Protokoll der Ortskommission, die auf seine Anregung[1] und von ihm geführt am 22. März 1813 der Kranken bezüglich ihrer Wundmale Fragen vorlegte, in dem von ihm verfaßten Zeitungsartikel „Die Nonne von Dülmen. Nachricht und Bitte“ (S. 444 f.), in dem fragmentarischen von Brentano niedergeschriebenen Bericht der Emmerick über

[1] Nach Rensings Darstellung ging die Anregung dazu nicht von Wesener, sondern vom Pfarrdechanten Rensing selbst aus. Vgl. Hümpfner, Akten 193.

[2] Im Juliheft der Stimmen der Zeit S. 301 wurde Landrat v. Bönninghausen als Protestant bezeichnet. Das dürfte nicht zutreffen; er war anscheinend Katholik von liberaler Färbung. — Overberg war nicht Konvertit, sondern entstammte einer braven katholischen Familie.

die staatliche Untersuchung (S. 568—579), und nicht zuletzt in einer großen Zahl der von Weseners geschriebenen oder an ihn adressierten oder auf ihn Bezug nehmenden Briefe.

Aus allen schriftlichen Mitteilungen Weseners spricht ausnahmslos eine aufrichtige und warme Teilnahme, Hochschätzung und selbst Bewunderung für die seiner Obsorge anvertraute Kranke, aber nicht selten auch sein hitziges, zu leidenschaftlichen Aufwallungen und ungerechtem oder doch übertrieben schroffem Urteil geneigtes Temperament. Schon in seinem Brief vom 22. Juni 1813 an den Generalvikar Freiherrn v. Droste (S. 404—408) muß Wesener den hohen Herrn um Verzeihung bitten, daß er sich „in einem schwachen Augenblick, wo das Herz den Verstand gefangen nahm", zu übermäßig scharfen Äußerungen gegen seinen Kollegen Dr. Krauthausen hinreißen ließ; aber im gleichen Brief folgen nicht nur von neuem scharfe Bemerkungen über Krauthausen, sondern auch über viele andere Persönlichkeiten, zumal über die eitle Präfektin v. Romberg, eine Frau von „kindischer Aufgeblasenheit", die in Begleitung Dr. Boddes zu einem Besuch Anna Katharinas zugelassen wurde, sowie über jene Männer, „die mehr Fett als Gehirn im Kopfe haben, die gern viel scheinen möchten und wenig Realität besitzen". Er wünschte sehr, daß man sie „zwingen könnte, ihre Meinungen faktisch darzutun und ihre leichtsinnigen Äußerungen über das Wesen der Erscheinungen, worüber viele gescheite Köpfe stille stehen, durch Experimente, worauf sie sich selbst beziehen, zu dokumentieren". Noch offener kommt Weseners unbeherrschte Art in einem längeren Schreiben vom 27. August 1813 zum Ausdruck (S. 408—411). Hier macht der leidenschaftliche Mann dem Generalvikar selbst verletzend harte Vorwürfe: „Was für ein Recht haben Sie, die Person [Anna Katharina] so äußerst zu belästigen und bis auf den Tod zu quälen? Sie wollen, Sie müssen die Sache untersuchen, gut, aber so untersucht man nicht. Heißt das untersuchen, wenn man mit einem Gefolge von acht oder zehn Personen daher kommt, die schwache Kranke von morgens 8 bis abends 6 Uhr belagert hält.... Kurz, ich beteure Ihnen bei meiner Ehre, daß Ihr gestriges Verfahren der Kranken sicher das Leben gekostet hätte, wenn der Allmächtige nicht ein Wunder gewirkt hätte, denn sie lebt noch usw." Daß Wesener bei seinen Vorwürfen und Anschuldigungen gegen Leute, die er — zumeist mit Recht — als erklärte Feinde und Widersacher der Emmerick betrachtete, noch schärfere Ausdrücke gebraucht und seinem Ärger über Dr. Bodde, Dr. Borges, Landrat v. Bönninghausen und die meisten Mitglieder der staatlichen Untersuchungskommission bisweilen in äußerst temperamentvoller Weise Luft macht, ist selbstverständlich.

Da darf man sich nicht wundern, daß der reizbare Herr Doktor bei seinen Kollegen und vielen andern Zeitgenossen nicht besonders beliebt war, und daß der Generalvikar, dessen Geduld er auf so harte Belastungsproben stellte, über ihn urteilte, er sei „viel zu exaltiert und eingenommen", um bei einer neuen Untersuchung als Sachverständiger ernstlich in Frage zu kommen, auch von ihm behauptete, er habe „den Herrn Krauthausen verbissen", d. h. aus seiner Stellung als Arzt Anna Katharinas verdrängt[1].

Abgesehen von seinem leidenschaftlichen, aufbrausenden Temperament forderte Wesener auch wegen seines vertrauten Umgangs mit der Emmerick gelegentlich die Kritik der Öffentlichkeit und selbst die üble Nachrede einiger mißgünstiger Personen heraus.

Da im Krankenstübchen zu Dülmen die Verhältnisse außerordentlich primitiv waren und von weiblichen Hilfskräften zumeist nur die ungeschickte und unfreundliche Schwester Anna Katharinas, Gertrud, zur Verfügung stand, so pflegte Wesener jahrelang jeden Tag die Kranke selbst aus dem Bett zu heben und sie so lange auf seinen Knieen

[1] Vgl. Hümpfner, Akten 242.

ruhen zu lassen, bis das Bett gemacht und das Zimmer gelüftet war. Bei dieser Gelegenheit wusch er ihr gewöhnlich den Rücken mit Spiritus zur Verhütung des Aufliegens. Als im August 1819 die staatliche Untersuchung begann, erhielt Wesener auf seine Bitte noch einmal die Erlaubnis, Anna Katharina zu besuchen. Er selbst berichtet weiter: „Ich nahm also die Kranke aus dem Bett und hielt sie wohl eine starke Stunde auf meinen Knieen; sie war sehr schwach, übrigens aber zufrieden. Sie danke Gott, sagte sie, daß er ihr heute Geduld gegeben, sie hoffe, diese Gnade auch ferner zu genießen. Als ich sie zirka drei Viertelstunden gehalten hatte, kam der Herr Regierungs-Medizinal-Rat [Dr. Borges], ein kränklicher Mann, von dem man sagte, daß seine Kränklichkeit die Folge einer venerischen Ansteckung sein soll, auf das Zimmer. Es war dunkel, und die Kranke bemerkte ihn gar nicht. Als er aber zwei Schritte vor ihr Platz nahm, schmiegte sie sich an mich und sagte, sie bekäme eine außerordentliche Angst. Ich fragte sie laut: ‚Bekommen Sie solche Angst, was ängstigt Sie denn?' — ‚Ich weiß nicht', erwiderte sie, ‚aber es ist etwas, was mir Angst macht.' Ich spürte weiter nichts als einen widerlichen Kampfergeruch. Beim Fortgehen eröffnete mir der wachthabende Arzt Dr. Busch aus Auftrag der Untersuchungskommission, daß meine Besuche nicht ferner stattfinden dürften. Ich wendete mich deshalb noch denselben Abend an den Herrn Oberpräsident v. Vincke, dem ich die Vorstellungen, die der Brief an den Herrn Landrat enthält, wiederholte und ihm vorstellte, daß dieser Handdienst durch eine Weibsperson zur Erleichterung der Kranken nicht zweckmäßig verrichtet werden könne usw., worauf ich am 10ten einliegenden Brief vom Herrn Oberpräsidenten erhielt. Hier muß mein Tagebuch schließen, bis es dem Herrn Jesu, hochgelobt in Ewigkeit, gefällt, es fortzusetzen. Gerüchte will ich nicht berichten" (S. 298—300).

Doch diese Gerüchte waren für ihn recht peinlich. Nachdem Dr. Borges schon in einem Brief an den Herrn Oberpräsidenten vom 10. August 1819 die Behandlung der Kranken durch Dr. Wesener in eine eigentümliche Beleuchtung gerückt hatte, erschien darüber im „Rheinisch-Westfälischen Anzeiger" Nr. 79, S. 1640 von einem Anonymus, der sich als „reisenden Juwelier" vorstellte, ein ehrenrühriger Aufsatz, eine „besonders bös und giftige" Schmähepistel, wie sich Luise Hensel ausdrückte. Eine geharnischte Erwiderung auf diesen böswilligen Angriff erfolgte durch den Münsteraner Dr. Theodor Lutterbeck in der Broschüre „Die jüngste Untersuchung die Nonne zu Dülmen betreffend, im August 1819". Die Abfertigung schließt mit den Worten: „Wer eine so schuldlose Handlung bis zum Sitten beleidigenden Schandbild verzerren kann, verrät sehr angegriffene Säfte und ein so verdorbenes Gemüt, daß man in seiner Nähe keinen heiteren Humor, kein Gefühl für Menschenwürde behaupten kann, mithin nichts mehr davon" (S. 298 f. Anm. 5).

Übrigens hat auch der Beichtvater Anna Katharinas, P. Limberg, ihr bisweilen diesen Liebesdienst erwiesen und dadurch, ebenso wie Dr. Wesener, noch in neuerer Zeit bei dem Emmerick-Forscher Msgr. Richen Anstoß erregt. Hümpfner nimmt indes sowohl Wesener wie Limberg unter Hinweis auf die „primitiven Verhältnisse im Haushalt Anna Katharina Emmericks und die einfachen Sitten der Zeit" gegen Msgr. Richen nachdrücklichst in Schutz (S. 4 u. 299, Anm.). Wesener fühlte sich durch jenen Zeitungsartikel so tief gekränkt, daß er in seiner „Kurzgedrängten Geschichte" schreibt, alle jene Herren, die bei der staatlichen Untersuchung mitwirkten oder auch sonst ihm und Anna Katharina wehe taten, für alles und jedes entschuldigen zu wollen „mit Ausschluß des reisenden Juweliers".

Neben den Berichten und Briefen von und an Wesener ist die umfangreiche Korrespondenz des Generalvikars in Sachen der staatlichen Untersuchung 1819 von hohem Interesse. Ihren Abschluß bildet eine höfliche, aber in sehr bestimmter Form gehaltene Aufforderung des hohen geistlichen Herrn an Landrat v. Bönninghausen, er möge gütigst die Gründe nennen, die ihn veranlaßten,

in seinem offiziellen Bericht von Betrug der Geistlichen in Angelegenheiten Anna Katharinas zu sprechen. v. Bönninghausen antwortet ausweichend; er ist offenbar in peinlicher Verlegenheit, erklärt aber trotzdem mit Emphase, er habe nur das eine Bestreben, „die Wahrheit zu Tage zu fördern und das verderbliche Truggebilde einer — um nicht mehr zu sagen — mißverstandenen Frömmigkeit zu enthüllen", worauf Freiherr v. Droste, immer in der feinsten Form, aber energisch und zielbewußt in der Sache, erwidert: er bedaure feststellen zu müssen, daß der Herr Doktor die Gründe nicht genannt habe. Es sei ihm bisher überhaupt noch keine Begründung einer solchen Anklage zu Gesicht gekommen. Natürlich sei er ganz einverstanden, daß dieser Briefwechsel zwischen ihnen beiden veröffentlicht werde, nur müsse es in einer und derselben Nummer der Zeitung (Rh.-W. A.) geschehen (S. 548—551).

Das letzte Stück der in der vierten Abteilung mitgeteilten Briefe ist ein längeres Schreiben Dr. Weseners an Christian Brentano über den Heimgang Anna Katharinas (S. 563—568). Heftiges Schwitzen, Krampfhusten, ein überaus schmerzliches Augenleiden, das die vielgeprüfte Dulderin oft laut aufschreien machte, endlich ein heftiges Brustleiden gingen dem Tode voraus. An ihrem Sterbetage rief sie aus: „Ach, könnte ich nur noch auf den höchsten Turm steigen und der ganzen Welt zurufen, daß ich nichts bin als eine armselige Sünderin." — Eine Angabe Luise Hensels, man habe fünf Wochen nach Anna Katharinas Tod bei Eröffnung des Grabes nichts von Leichengeruch bemerkt, dürfte kaum zutreffen; denn Wesener schreibt ausdrücklich: „Drei volle Tage haben wir sie liegen lassen, als aber jetzt die unzweideutigsten Kennzeichen der Fäulnis eintraten, haben wir sie in Gottes Namen begraben."

* * *

Kurz vor Weihnachten 1929 ließ Hümpfner seinen zwei ersten Emmerick-Büchern ein drittes folgen: „Akten der kirchlichen Untersuchung" vom Frühjahr 1813[1]. Diese jüngste Veröffentlichung soll, wie der Herausgeber im Vorwort bemerkt, eine Ergänzung zum „Tagebuch" Dr. Weseners sein. Dort haben wir die Aufzeichnungen des zuständigen Arztes über seine Patientin mit den dazu in Beziehung stehenden Dokumenten, hier folgt nun „von Cl. Brentano absehend — beinahe vollständig" das übrige biographische Material über Anna Katharina. Hümpfner hofft, „damit eine gesicherte Grundlage zu schaffen, zunächst für die Darstellung des Lebens der Gottbegnadigten, dann für das Studium der an ihr beobachteten mystischen Phänomene, endlich für die weitere Bewertung und resp. Verwertung der Emmerick-Tagebücher Brentanos."

Also doch auch „Verwertung"! Der Herausgeber äußert sich über diese interessante Frage selbst: „So sehr auch mein Nachweis der Unzuverlässigkeit Brentanos im ganzen bestehen bleibt und sich durch weitere Beweisgründe verstärken läßt, so hatte ich doch schon bei Herausgabe des Tagebuches Dr. Weseners Gelegenheit, meine Aufstellungen bezüglich einiger Briefe Brentanos zu korrigieren (vgl. S. 285 f.). In diesem Bande bin ich in der Lage, im Anhang mehrere Briefe, die im Streit um die Rückkehr Clemens Brentanos nach Dülmen im Frühjahr 1819 geschrieben wurden und die ich angezweifelt

[1] Akten der kirchl. Untersuchung über die stigmatisierte Augustinerin Anna Katharina Emmerick. Nebst zeitgenössischen Stimmen. Herausgegeben von P. W. Hümpfner O. E. S. A. Würzburg 1929, St. Rita-Verlag.

hatte, nach den Originalen im Redemptoristenkloster Gars a. J. abzudrucken. Ich bediene mich der vom HH. P. Provinzial der Redemptoristen mir gegebenen Erlaubnis, die für vollständigere Aufklärung des Lebens Anna Katharina Emmericks zweckdienlichen Stücke aus ihrem Archiv zu benützen, um so lieber, als mir fernliegt und immer fernlag, Clemens Brentano irgendwie Unrecht tun zu wollen. Auch meine Aufstellungen im dritten Kapitel von Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit bezüglich der Fertigstellung des Tagebuches finde ich notwendig zu modifizieren. Dadurch wird natürlich die eine oder andere Fragestellung jener Untersuchung in etwa verschoben."

Manche der andern hier mitgeteilten Stücke wurden zum Teil, aber, wie Hümpfner betont, sehr willkürlich schon von Schmöger veröffentlicht. Wieder andere besonders unter der Rubrik „Zeitgenössische Stimmen", erschienen bereits gedruckt, aber nur in schwer zugänglichen alten Zeitschriften.

Wieder schickt der Herausgeber den für die Veröffentlichung bestimmten Aktenstücken eine ausführliche, wohlüberlegte Einleitung voraus (S. IX—LI). In sieben Abschnitten folgen dann: Rensings Tagebuch, Overbergs Aufzeichnungen, Untersuchungsprotokolle, Ärztliche Berichte und Gutachten, Berichte und Briefe Clara Söntgens, Beilagen, Zeitgenössische Stimmen, endlich ein Anhang und ein Namen- und Sachregister. Auch dieser stattliche Band enthält ein reiches Material zur Beurteilung des Emmerick-Problems, darunter einige Stücke von großer Wichtigkeit. Allerdings fehlen immer noch einige Dokumente, u. a. Rensings „Kritische Revision" und die amtlichen Akten über die staatliche Untersuchung vom Jahre 1819, die man wegen ihrer nicht zu übersehenden Bedeutung nur ungern vermißt.

In der Einleitung verzeichnet der Herausgeber nochmals kurz die Hauptdaten der Stigmatisation Anna Katharinas, berichtet dann über die Besuche des Generalvikars Clemens August v. Droste-Vischering in Dülmen und die von ihm angeordnete kirchliche Untersuchung. „Man hatte sich jedoch in der Untersuchung nicht auf bloße Beobachtung des Verhaltens der Wundmale beschränkt, sondern auch aktiv auf sie einzuwirken, sie zu heilen versucht; ja die ganze Untersuchung sollte nach des Generalvikars Gedanken zunächst nur als ein Heilversuch an den Wunden erscheinen." Das gewagte Experiment, das durch Dr. Krauthausen mittels Anlegung eines trockenen Verbandes unternommen wurde, mißglückte gänzlich und hatte lediglich die Wirkung, daß es der Kranken unsägliche Schmerzen bereitete. Während Dr. Krauthausen dem körperlichen Befinden der Patientin seine Beobachtung und Sorge widmete, sollte der Pfarrdechant von Dülmen, Bernhard Rensing, dem inneren Leben Anna Katharinas seine ungeteilte intensive Aufmerksamkeit zuwenden und darüber an Droste regelmäßig Berichte einsenden.

Bernhard Rensing, dessen Persönlichkeit und Zeugnis für die Beurteilung des Emmerick-Problems von größter Wichtigkeit ist, war 1760 zu Dorsten von begüterten Eltern geboren, machte seine theologischen Studien im Priesterseminar zu Köln, wurde 1783 zum Priester geweiht, wirkte als Hilfsgeistlicher, dann als Pfarrer in verschiedenen westfälischen Ortschaften und von 1809 bis zu seinem Tode 1826 als Pfarrdechant in Dülmen. Neben der Seelsorge im engeren Sinne arbeitete Rensing auch mit gutem Erfolg an der Hebung des Schulwesens, da ihm schon 1810 vom Herzog von Arenberg „die Aufsicht über alle im Lande Dülmen bestehenden Lehrinstitute" anvertraut worden war.

Durch Verfügung vom 31. August 1818 ward er von der preußischen Regierung zum Mitglied des neugebildeten Schulvorstandes ernannt; gleichzeitig erhielt er den Auftrag, den Entwurf eines neuen Lehrplans für die lateinische Schule in Dülmen vorzulegen. Im Frühjahr 1819 wurde seine Vorlage bestätigt. Unter anderem verdankt ihm das Kloster der Ursulinen in Dorsten seine Erhaltung als Erziehungsinstitut.

Neben all diesen zeitraubenden Arbeiten fand der eifrige Mann noch Muße für die Abfassung hagiographischer, aszetischer und religiös-populärer Schriften. „Auch zwei starke Bände von sauber geschriebenen Predigten (rund 250 von 1786 bis zu seinem Tod) sind handschriftlich erhalten im Besitze seines Großneffen, des Herrn Professor Dr. jur. Franz Rensing in Anholt, der sie freundlichst zur Einsichtnahme zur Verfügung stellte. Sie zeigen durchgehend ebenso große gedankliche Klarheit, Reinheit der Sprache und Sorgfalt im Ausdruck als Nüchternheit und Vernachlässigung der Gefühlswerte, Eigenschaften, die auch seiner Lebensgeschichte des hl. Franz von Sales zukommen" (S. XVI).

Mit diesem letzteren Urteil Hümpfners stimmt überein, daß Clemens Brentano in seinem Tagebuch für Rensing die Decknamen „der Vorsichtige" oder auch „der Trockene" gebraucht. „Ein gewisser Mangel an Gemüt", meint Hümpfner, „scheint in der Tat ein wesentlicher Zug an ihm zu sein." Aber alle Berichte der Zeitgenossen melden übereinstimmend, daß Rensing ein tatkräftiger, musterhafter und untadeliger Priester war, gewissenhaft in der Besorgung seiner Amtspflichten, zuverlässig und gerecht im Verkehr mit Vorgesetzten und Untergebenen, mildtätig gegen Arme und Notleidende, ein gebildeter Mann, der eine ansehnliche Bibliothek besaß und mehr durch Selbststudium als durch systematische Schulung sich ein vielseitiges Wissen erworben hatte. In den Fragen der Erziehung hielt er sich an die pädagogische Methode von Overberg, den er hochschätzte und als sein Vorbild verehrte. Als Rensing am 4. Juni 1826 gestorben war, schrieb Kaplan Haas dem Bischof von Münster über den Tod des von ihm wie von der ganzen Gemeinde hochverehrten Herrn Dechanten: „Nach ungefähr fünfmonatlichen, mit musterhafter Geduld getragenen, schweren Leiden — sehr oft gestärkt durch die Heilsmittel unserer heiligen Religion — endigte er zur größten Trauer unserer guten Gemeinde seine irdische Laufbahn diesen Morgen eben nach 3 Uhr im 67. Jahre seines Alters." Haas fügte bei, der liebe Verstorbene sei ihm „in einer Reihe von Jahren Vater, Freund und alles" gewesen (S. XIV f.).

Rensings Tagebuchaufzeichnungen umfassen nur die Zeit vom 1. April bis 26. Juni 1813. Sie endigen mit dem Abschluß der kirchlichen Untersuchung. Zu dem Tagebuch Weseners bieten sie da und dort beachtenswerte Ergänzungen, ohne gerade wesentlich neue Gesichtspunkte zu vermitteln. Im großen und ganzen äußert sich Rensing in diesen ersten Aufzeichnungen über die Tugenden und wunderbaren Gaben Anna Katharinas kaum weniger anerkennend als der Herr Doktor.

Nach Beendigung der kirchlichen Untersuchung hat sich Rensing mehr und mehr von Anna Katharina zurückgezogen. Er besuchte sie seltener, in den letzten zwei oder drei Jahren ihres Lebens kaum noch, und seine Äußerungen über die stigmatisierte Augustinerin werden immer kritischer.

Schon am 26. Juni 1813 hatte er in einem Brief an den Generalvikar u. a. geschrieben: „Die Leidende zu jenem Grad der Willenlosigkeit oder Hingabe in den Willen des Herrn zu erheben, den Ew. Hochw. Gnaden von ihr wünschen, und den sie meiner Meinung nach *vor ihrem Ende* noch erreichen muß, sowie sie von einigen andern ihr noch anklebigen, *mir sehr auffallenden* Unvollkommenheiten unter dem

Beistande der göttlichen Gnade zu reinigen, war schon lange mein Bestreben, und soll es fernerhin sein" (S. xxx f.). Den gleichen Gedanken wiederholt er am 7. Juli, indem er bemerkt, daß der Hauptzweck seiner Besuche kaum erreicht werde, „weil jene, die auf ihren Seelenzustand den nächsten Einfluß haben, wie mir deucht, durch unüberlegte Äußerungen unwillkürlich den guten Absichten, die mich leiten, entgegenarbeiten. Dieses schmerzt mich um so mehr, weil die gute Sache gewiß darunter leidet; denn sollte die Leidende in diesem Zustande sterben, so würde die Erinnerung an die Unvollkommenheiten und Mängel, die sie mit in die andere Welt hinübernähme, bei jedem Denkenden, der sie kennet, den Eindruck merklich schwächen, welchen die Auszeichnung, deren sie von Gott gewürdigt wird, sonst auf ihn machen würde. Ich will inzwischen fortfahren, zu ihrem Besten zu tun, was ich kann, und den Erfolg Gott überlassen" (S. xxxii).

Trotz seiner kritisch abwartenden und beobachtenden Haltung hat Rensing doch die Kampfschrift Boddes gegen Anna Katharina mit einer Gegenschrift beantwortet, worin er mit Nachdruck für die Ehrlichkeit der Emmerick und ihrer Umgebung gegen Verunglimpfungen eintritt. Auch in gleichzeitigen Briefen erklärt der Pfarrdechant von Dülmen nach wie vor seine Überzeugung, daß Anna Katharina keine Betrügerin sei, obwohl er sich anderseits immer offener über ihre zahlreichen Fehler und immer skeptischer über die ihr zugeschriebenen Wundergaben: Prophezeiung, Gedankenlesen, Ekstasen, ausspricht. Sein ausführliches Schreiben vom 29. Mai 1816 an den Generalvikar enthält diesbezügliche kritische Bedenken und Zweifel in Fülle (S. 258—264).

Die staatliche Untersuchung brachte dann den schon längst angebahnten Gesinnungswechsel Rensings in der Beurteilung des Emmerick-Problems zum endgültigen Abschluß. Von da an stand Rensing der Sache nicht nur mit Zurückhaltung gegenüber, er war nun von dem bloß natürlichen Charakter der außerordentlichen Zustände und Eigenschaften Anna Katharinas anscheinend selbst überzeugt und legte 1821 diese seine veränderte Auffassung in einer längeren Schrift, „Kritische Revision" betitelt, für die Nachwelt nieder. Der Verfasser ließ das Manuskript in Münster zirkulieren. Zu einer Veröffentlichung kam es indes nicht. Rensing hinterließ das Dokument testamentarisch seinem Neffen, dem Vikar Vinzenz Rensing, mit dem Wunsche, er möge mit urteilsfähigen Männern überlegen, ob es sich für den Druck eigne. Die Schrift blieb unveröffentlicht, kam später ins Generalvikariat und befindet sich jetzt in Rom unter den Akten des Seligsprechungsprozesses, wo sie dem advocatus diaboli vermutlich manche Handhabe gegen Anna Katharina Emmerick bieten wird.

In diesem Schriftstück lehnt Rensing, wie Hümpfner uns (S. xxxvii ff.) berichtet, den Wundercharakter der Erscheinungen am Körper der Emmerick „sowohl abgesondert von den übrigen als in Verbindung oder im Zusammenhang mit diesen betrachtet" ab, da alle diese Erscheinungen zusammengenommen so wenig als jede einzelne derselben den Forderungen der Wunderkritik entsprechen. Die Wundmale und Blutungen sucht der Verfasser auf natürliche Weise zu erklären. Anna Katharinas langjähriges Fasten wird angezweifelt, ebenso ihre Empfindungslosigkeit für äußere Eindrücke während ihrer Ekstasen. Rensing glaubt beobachtet zu haben, daß die Kranke in solchen Zuständen scheinbarer Verzückung die Gespräche, die in ihrer Nähe geführt wurden, hellhörig auffaßte und später bei Gelegenheit ihr Verhalten danach

einrichtete. Er behauptet ferner, öfter den Versuch mit dem priesterlichen Segen gemacht zu haben, aber „versteckt und ohne ein Wort davon zu sagen", ohne daß Anna Katharina darauf reagierte. Ebenso findet ihr früherer Verteidiger jetzt für ihre Voraussagungen und ihre überraschenden Beweise von intimer Herzens- und Seelenkenntnis eine wie ihm scheint vernünftige, dem Bereiche des Natürlichen entnommene Erklärung. Damit nicht genug, bezweifelt Rensing auch allen Ernstes die Tugend und Heiligkeit der frommen Dulderin. Er hält es nicht für ausgeschlossen, daß sie gleich andern, später entlarvten weiblichen Stigmatisierten „mit den religiösen Gefühlen der gutmütigen Einfalt ein unverantwortliches Spiel treibe", und meint: „Das Einzige, was den Verdacht der Erkünstelung von der Emmerick abwenden könnte, wäre ihre persönliche Heiligkeit oder Vollkommenheit; aber diese war in dem Kloster und ist jetzt noch lange nicht so ausgezeichnet, als sie von ihren Anhängern, die sie gerne bei Lebzeiten schon kanonisiert sehen möchten, beschrieben wird." Er ist überzeugt davon, Beweise dafür zu haben, daß ihr Schmeichelei und Verstellung nicht fremd seien, und fragt schließlich ganz ernstlich: „Sollte wohl der leidige Satan sein Spiel mit ihr treiben?" Sie habe früher ja nach eigenem Geständnis viel mit dem Teufel zu kämpfen gehabt; so sei es nicht ausgeschlossen, daß dieser in Gestalt eines Lichtengels ihren Hang zur geistlichen Eitelkeit ausnütze. „Mir kommt dieses um so weniger unglaublich vor, weil sie bis auf diesen Tag noch um kein Haarbreit in der wahren Vollkommenheit zugenommen hat, welches doch, dünkt mich, der Fall sein müßte, wenn ihre Auszeichnung, wie sie es will, Gottes Werk wäre" (S. XLVII).

Hümpfner, der uns diese schweren Bedenken und Anschuldigungen Rensings gegen Anna Katharina mitteilt, sucht im einzelnen deren Unhaltbarkeit nachzuweisen. Dabei geht er mit dem Verfasser der peinlichen Schrift überaus streng ins Gericht und macht sich das vernichtend scharfe Urteil, das Oberlandesgerichtsrat Dr. Roeren in einem Brief vom 23. März 1896 nach der Lektüre des Manuskripts darüber fällte, ohne Einschränkung zu eigen. Roeren sagt, es sei ihm auf dem Gebiet der kritischen Betrachtung kaum etwas Oberflächlicheres als Rensings Broschüre begegnet. In dieser Beziehung habe ihn das „Machwerk" geradezu angewidert. Rensing habe offenbar wider besseres Wissen und wider seine Überzeugung diese Schrift verfaßt, in der seine Motive: „Streberei und Kriecherei vor den staatlichen Behörden und verletzte Eitelkeit deutlich hervortreten" (S. XXXVII). Hümpfner ist nicht nur der Ansicht, daß sich an diesem schroffen Urteil „jedes Wort aufrecht erhalten" lasse, er gebraucht seinerseits sogar noch schärfere Ausdrücke gegen Rensing und spricht selbst von der „mit der Logik eines Betrunkenen aufgestellten Betrugshypothese" des Pfarrdechanten von Dülmen (S. XLVI).

Es ist für den Fernerstehenden nicht leicht, zu solchen bittern Vorwürfen gegen einen, wie Hümpfner doch zugibt, im übrigen unbescholtenen Mann und gewissenhaften Priester Stellung zu nehmen, solange die in Frage stehende Schrift „Kritische Revision" nicht vollständig, sondern nur in unzusammenhängenden Auszügen vorliegt. Die zahlreichen Zitate, die Hümpfner dankenswerterweise daraus anführt und denen er für gewöhnlich sofort seine Erwiderung folgen läßt, setzen den Leser noch nicht genügend instand, sich ein unabhängiges Urteil über Rensings „Machwerk" zu bilden. Doch spricht das ganze untadelige Wirken Rensings als Pfarrer und Dechant und seine verdienstvolle Tätigkeit als Pädagoge dafür, daß bei ihm „Streberei und

Kriecherei vor den staatlichen Behörden" wohl kaum als die treibenden Motive für die Abfassung seiner „Kritischen Revision" ausschlaggebend in Betracht kommen dürften. Schon die Tatsache, daß er mit der Schrift zeitlebens nicht an die Öffentlichkeit trat, wohl aber testamentarisch verfügte, daß sein Neffe mit urteilsfähigen Männern überlegen solle, ob das Manuskript sich für den Druck eigne, scheint anzudeuten, daß ihm die genannten niedrigen Beweggründe fernlagen.

Im Gegensatz zu Rensings zunächst anerkennenden, dann kritisch vorsichtigen und zweifelnden, schließlich offen ablehnenden Berichten und Aufzeichnungen, lautet das Zeugnis des berühmten Pädagogen Bernhard Overberg ohne merkliche Schwankungen von seinem ersten Besuch bei der Kranken im Frühjahr 1813 bis zum Tode der Emmerick durchaus günstig.

Der Name Overbergs hat noch heute in den Kreisen seiner Fachgenossen und darüber hinaus einen guten Klang. Geboren 1754 bei Besenbrück, seit 1816 Schulrat in Münster und gleichzeitig zeitweilig Regens des Priesterseminars, wirkte dieser hochbegabte Mann besonders als Leiter der in der westfälischen Hauptstadt vom Generalvikar v. Fürstenberg eingerichteten Normalschule sehr segensreich. Sein mildes, freundliches, zugleich schlichtes und gediegenes Wesen gewann ihm die Herzen der Jugend und die Achtung aller, die mit ihm in Berührung kamen. Overbergs nicht sehr umfangreiche Aufzeichnungen über Anna Katharina sind Notizen, die er sich anläßlich seiner Besuche am Krankenlager der Emmerick, besonders im Jahre 1813, machte. Nachher wurden seine Besuche seltener, aber seine Gesinnung gegenüber der Kranken blieb anscheinend die gleiche. Diese Notizen dürften nicht mehr im Original vorhanden sein. Sie existieren aber noch in mehreren, zum Teil allerdings voneinander etwas abweichenden Abschriften. Hümpfner legt seiner Ausgabe die nach seiner Ansicht zuverlässigste zu Grunde, die sich gegenwärtig in Rom befindet.

Oberberg ist von den Tugenden und auch von den wunderbaren Gaben, zumal der Hellseherei Anna Katharinas, soweit ersichtlich, fest überzeugt. Die Emmerick erkennt unter anderem selbst die Gedanken ihrer Mitschwestern und abwesender Personen (S. 88 f.). Ausführlich beschreibt Overberg ihre Ekstasen. Anna Katharina war gegen ihn von einer rückhaltlosen Offenheit und von einem unbegrenzten Vertrauen. Sie hatte vor ihm, wie er glaubt, keine Geheimnisse und betrachtete ihn als ihren eigentlichen Seelenführer, wenn er auch nicht ihr ständiger Beichtvater sein konnte. So erzählte sie ihm unter anderem von Erscheinungen der Mutter Gottes und des Jesuskindes in der heiligen Hostie, aber auch, und dies wiederholt, von argen Belästigungen durch den Teufel, den sie öfter in wechselnder Gestalt erblickte. Auch sonst teilte sie ihm vieles aus ihrer Jugendzeit und den Jahren im Kloster mit und berichtete z. B. ausführlich über das Unglück, das ihr beim Aufhängen der Wäsche widerfuhr und für ihre Gesundheit so verhängnisvolle Folgen hatte (S. 93). Selbst einige politische Prophezeiungen notiert Overberg, die zum Teil eintrafen, zum Teil allerdings nicht. Im Januar 1814 sagte sie von Napoleon Bonaparte, er werde sich selbst umbringen oder umgebracht werden, vom Heiligen Vater aber, daß er wieder nach Rom zurückkehre (S. 105). — Als Overberg nach langer Abwesenheit sie am 2. Juni 1815 wieder einmal besuchte, strahlte ihr Angesicht vor freudiger Erregung, und sie hatte die Kraft, mehrere Stunden sich mit ihm zu unterhalten. Am Nachmittag und am andern

Morgen wurde er dann freilich Zeuge von eigentümlichen Ohnmachtsanfällen, die sie erlitt (S. 106 f.). — Einen sehr guten Eindruck macht die Antwort, die Anna Katharina einmal auf die Frage Overbergs, ob sie glaube, daß die, welche die Echtheit ihrer Wundmale nicht glauben wollten, dafür von Gott gestraft würden, schlicht und prompt erteilte: „Ach, nein! meine Wunden sind ja keine Glaubensartikel" (S. 103 f.).

Die Untersuchungsprotokolle über Drostes, Overbergs und Dr. Druffels gemeinsame Besuche bei Anna Katharina bieten nach dem bisher Gesagten kaum noch etwas Neues. Interessant sind die von Hümpfner beigegebenen Zeichnungen Clemens Brentanos: Porträtskizzen Anna Katharinas, Abbildungen ihrer Wundmale und ihres Zimmers, sowie das Faksimile ihrer Handschrift.

Die persönliche Auffassung des Generalvikars v. Droste, seine skeptisch abwartende Haltung gegenüber den vielgenannten Wundergaben und den Berichten über das heiligmäßige Leben der Emmerick offenbart — neben vielen andern — besonders sein Brief an Rensing vom 25. Mai 1813, von dem Hümpfner die wichtigsten Sätze anführt (S. 130 f. Anm. 3). Da heißt es u. a.: „Es hat mir auch schon früher geschienen, daß die Jungfer Emmerick zu sehr an Süßigkeiten hängt; wem sollten Süßigkeiten nicht süß sein, aber an Süßigkeiten hängen, sich so daran hängen, daß die wirkliche oder gefürchtete Behinderung derselben ungeduldig oder unwillig machet, das passet nicht in die Idee außerordentlicher Tugend; und, obgleich ich gern glaube, daß von der einen Seite körperliche und dadurch veranlaßte Verstandesschwäche, von der andern imprudente Äußerungen der Schwester und der beiden hochwürdigen Herren Lambert und Limberg daran teilhaben können, so kann ich doch mich nicht erwehren, in dem Grade zu zweifeln, daß das Außerordentliche von Gott komme, in welchem ich außerordentliche Tugend vermisse; je außerordentlicher das Äußere ist, je bedenklicher kommt es mir vor; ich urteile darum noch nicht dagegen, aber mein Urteil dafür wird suspendiert, und ich glaube nicht, daß die genaueste Beobachtung hier das ersetzen kann, was die Früchte des Baumes geben würden." In einem neuen Brief vom 4. Juni bemerkt indes der Generalvikar zu diesen Auslassungen ausdrücklich: „In dem Schreiben ... habe ich nicht im mindesten Betrügerei im Sinne gehabt. Aber wohl die Möglichkeit des Getäuschtwerdens, ohne daß Menschen daran teilhätten; indessen kann ich aus ihren (Anna Katharinas) Äußerungen in Hinsicht der Bewachung, nachdem ich mit ihr darüber geredet, doch nichts entnehmen, als daß sie vielleicht den Grad von Vollkommenheit noch nicht erreicht hatte, den Gott ihr mitteilen will" (ebd.). In späteren Briefen kommt das Mißtrauen des Generalvikars dann allerdings wieder deutlich zum Ausdruck.

Im IV. Abschnitt werden von Hümpfner drei Berichte Dr. Krauthausens und ein Gutachten von Dr. Druffel mitgeteilt, letzteres im Auszug. — Einmal, am 4. April 1813, stellt Krauthausen ganz ausnahmsweise an den Fußwunden Anna Katharinas etwas Eiter fest; die nämliche Feststellung zum gleichen Tag findet sich im Tagebuch Dr. Weseners. Auch in Krauthausens Berichten wird öfter die ungemein starke Schweißabsonderung der Kranken erwähnt. Im übrigen waren Beobachtungs- und Urteilsfähigkeit Krauthausens, eines alten Mannes, wie Hümpfner meint, nicht gerade hervorragend.

Einen zwiespältigen Eindruck machen die Berichte und Briefe Clara Söntgens, der ehemaligen Mitschwester Anna Katharinas. Die meisten wurden auf das bestimmte Verlangen des Generalvikars geschrieben. Die Briefe des letzteren sind vom Herausgeber ebenfalls hier aufgenommen. Hümpfner ur-

teilt sehr abfällig sowohl über die Familie der Söntgen wie über diese Person selbst, von der Luise Hensel sagte: „Die Söntgen war eine treue, einfache Seele, der Emmerick in Liebe ergeben, aber sehr wenig mit Urteil und Verstand begabt. Über manche Wunder, die sie bei und mit der begnadigten Schwester erlebte, äußerte sie sich in späteren Jahren nur unsicher und verworren, weshalb ich ihre Erzählungen ungern niederschreiben mag" (S. 168). Wie Hümpfner meint, verstand es Rensing, diese unselbständige, etwas oberflächliche und eitle Person für seine Auffassung auszuholen.

Ziemlich wichtige Dokumente enthält der VI. Abschnitt (Beilagen). Hier finden wir nicht weniger als 43 auf die Emmerick bezügliche Briefe, Protokolle, Vernehmungen, Instruktionen, darunter namentlich die Vernehmungen und die dazu gehörigen Protokolle der früheren Mitschwestern Anna Katharinas, ebenso einiger Verwandten und Bekannten der Kranken, nach den Feststellungen durch Rensing. Im letzten Abschnitt folgen noch „Zeitgenössische Stimmen", unter denen die Briefe Apollonia Diepenbrocks und Luise Hensels den breitesten Raum einnehmen. Beide gehörten zum Freundeskreis Anna Katharinas. Sie äußern sich hier über die edlen Eigenschaften und Wundergaben der gottseligen Emmerick voll Dankbarkeit, Begeisterung und vorbehaltloser Verehrung. Gleichzeitig fällt hier manch ein Schlaglicht auf L. Hensel selbst und ihr Verhältnis zu Brentano. Obwohl L. Hensel der Emmerick und auch andern guten Bekannten gegenüber die Eigenheiten, bizarren Einfälle und Unarten des Clemens oft bitter beklagt und ihm selbst ab und zu darüber offene Vorwürfe macht, schickt sie ihm doch wieder so überaus herzliche Briefe wie den aus Berlin vom Frühjahr 1819 (datiert zwischen 5. Februar und 9. März), der mit der Anrede beginnt: „Mein getreuer lieber Bruder!" und mit den Sätzchen schließt: „Gute Nacht, sei doch vernünftig, sie [Anna Katharina] hat Dich ja so lieb und wird Dir Treue halten und ich auch bis an unser Ende.... Jetzt beweise mir, daß alle die guten Lehren, die in Deinen Briefen an mich stehen, nicht von einem Schelm kommen. Gute Nacht!" (S. 340.)

* * *

Da schon Cardauns und nach ihm nun auch Hümpfner zum Beweis der Unzuverlässigkeit Brentanos in seinen Emmerick-Aufzeichnungen mit besonderem Nachdruck auf Luise Hensels Zeugnis hinwiesen, die in ihren hier abgedruckten Erinnerungen an Anna Katharina Emmerick bemerkt, Clemens habe ihr wiederholt gesagt, daß er im „Bitteren Leiden" vieles erzählte, was nicht von der Emmerick sei: er habe nämlich viel aus P. Cochem abgeschrieben, mit dem ihre Visionen im ganzen viel Ähnlichkeit hätten, weil er nicht Bruchstücke, sondern ein Ganzes hätte geben wollen, so darf nun auch nicht unerwähnt bleiben, daß L. Hensel sofort beifügt: „Ich muß aber bei dieser Gelegenheit bezeugen, daß mir die geliebte Selige einmal (leider weiß ich nicht zu sagen wann) gesagt hat: sie habe von Gott den Befehl erhalten, dem Clemens Mitteilungen über ihre Gesichte zu machen und sie durch ihn aufschreiben zu lassen, und darum quäle es sie, daß P. Limberg (ihr Beichtvater) es wieder nicht wolle" (S. 385).

Diese sehr beachtenswerte Feststellung Luise Hensels beleuchtet blitzartig eine auch durch Hümpfners verdienstvolle Arbeiten noch keineswegs gelöste, äußerst wichtige Frage der Emmerick-Forschung, die gebieterisch nach einer

befriedigenden Antwort verlangt, ehe ein abschließendes Urteil über Anna Katharina Emmerick möglich ist[1]. An der Richtigkeit der emphatischen Aussage der berühmten Konvertitin wird man füglich nicht zweifeln dürfen, man könnte sonst mit gleichem Recht ihre vielen günstigen Berichte über die Dulderin von Dülmen in Zweifel ziehen. Wir müssen also bestimmt annehmen, daß die Emmerick selbst überzeugt war, sie sei durch einen göttlichen Befehl verpflichtet, Brentano jene Mitteilungen über ihre Visionen und ihr inneres Leben zu machen und sie durch ihn zum Nutzen ihrer Mitmenschen aufschreiben zu lassen.

Es fragt sich nun: Hat Anna Katharina Emmerick wirklich einen solchen Befehl von Gott erhalten oder nicht? Die Frage dürfte nicht leicht zu beantworten sein, aber die Antwort kann doch objektiv schließlich nur lauten: Ja oder Nein!

Wenn Ja, dann bleibt es schwer verständlich, um nicht zu sagen unbegreiflich, wie Gott einen so durchaus ungeeigneten, unzuverlässigen Chronisten, der nach Hümpfner vor unzähligen, schlimmen und schlimmsten „Verunechtungen" bzw. bewußten Fälschungen der Aussagen Anna Katharinas, ja selbst vor einer regelrechten Rieseninterpolation nicht zurückschreckte, zum Berichterstatter über seine außerordentlichen Gnadenerweise an eine stigmatisierte Jungfrau auswählen konnte. Gott kann doch einen noch so gut gemeinten frommen Schwindel nicht wollen oder gar befehlen, er kann ihn lediglich zulassen. Oder, wie Hümpfner selbst sich ausdrückt, nachdem er die angebliche Bestimmung der Emmerick für die Prophezeiung als direkte Fälschung Brentanos nachgewiesen hat: „Durch wen Gott zur Welt zu sprechen gedenkt, dem schickt er nicht den unzuverlässigsten Interpreten!"[2]

Wenn aber Nein — und Hümpfner kann nach seiner ganzen Einstellung nur verneinend antworten —, dann ergeben sich für die Klärung und Lösung des Emmerick-Problems fast noch größere Schwierigkeiten. Diese, wie ihre Verehrer und Verteidiger uns versichern, mit übernatürlichen Kräften begabte Seherin hätte sich so in einem schwerwiegenden Falle völlig geirrt. Und dieser Irrtum wäre schuld, daß nicht nur ein sehr großer Prozentsatz der Katholiken Deutschlands, sondern auch vieler anderer Länder fast ein Jahrhundert hindurch als göttliche Offenbarungen betrachtete, was in Wirklichkeit größtenteils das Erzeugnis der wildwuchernden Einbildungskraft eines exzentrischen Dichters, um nicht zu sagen eines berechnenden frommen Aufschneiders und Fälschers war! — Es kommt hinzu, daß Anna Katharina selbst, die nach eigenem Geständnis (gegenüber Overberg u. a.) die Gedanken ihrer Mitschwestern und anderer Personen las und den Wert oder Unwert der sie besuchenden Ärzte und Gäste oft schon, bevor sie ins Zimmer eintraten, intuitiv erkannte, jahrelang einem Phantasten, der sie täglich besuchte und dessen Zuverlässigkeit zu prüfen sie jede Gelegenheit hatte, Glauben, ja ihr ganzes Vertrauen schenkte und ihm bis zu ihrer letzten Todeskrankheit fortgesetzt die wichtigsten Mitteilungen machte — einem Manne, der dieses außergewöhnliche Vertrauen einer gottbegnadigten stigmatisierten Jungfrau in keiner Weise verdiente.

Allerdings gelten diese kritischen Bedenken und das hier aufgezeigte Dilemma in der zugespitzten Form zunächst für das Bild, das uns Hümpfner

[1] Hümpfner (Akten 386, Anm. 1) bemerkt zu diesem Zeugnis Luise Hensels: „Über die hier in Frage stehende Aufgabe, die Gesichte mitzuteilen, haben wir in unserem Buch ‚Cl. Brentanos Glaubwürdigkeit' (Kap. 9) gehandelt." Aber dort wird gerade diese Feststellung Luise Hensels noch gar nicht erwähnt.

[2] Hümpfner, Glaubwürdigkeit 552.

in seinem ersten Buch (Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit) von dem „unzuverlässigsten Interpreten" vor Augen führt. Seit der Zeit hat der verdiente Emmerick-Forscher in Weseners „Tagebuch" und noch mehr in den „Akten" eine ziemliche Anzahl von Vorwürfen und Anschuldigungen, die er damals gegen den Pilger erhob, offen zurückgenommen oder doch bedeutend abgeschwächt. Aber der Eindruck der ersten Veröffentlichung ist im großen und ganzen geblieben, und er ist nach wie vor für die Autorität des armen Clemens in der Emmerick-Frage vernichtend. Hümpfner selbst hält ja auch im wesentlichen sein Urteil über Brentano aufrecht. So trauen wir denn heute diesem unzuverlässigen Chronisten nicht mehr über den Weg, wie man zu sagen pflegt.

Hier bleiben also für die rückhaltlose Emmerick-Verehrung noch Schwierigkeiten zu überwinden, die uns in ihrer ganzen Größe eigentlich erst durch Hümpfners gewissenhafte Forschungen zum vollen Bewußtsein gekommen sind! — Aber glücklicherweise handelt es sich auch beim Emmerick-Problem wie in ähnlichen Fällen weniger um das Vorhandensein der Wunder, Weissagungen und Ekstasen, als um die moralische Sicherheit bezüglich der Tatsache eines tugendhaften, erbaulichen und gottgefälligen Lebens. Daß in diesem Punkte die Zeugnisse angesehener Zeitgenossen über Anna Katharina *vorwiegend* günstig lauten, ist unbestritten: Overberg, Wesener, Luise Hensel, P. Limberg, Abbé Lambert, Vikar Heinrich Theodor Hilgenberg, Dr. Theodor Lutterbeck und weiter eine große Anzahl von Priestern und Laien treten mit dem ganzen Gewicht ihres Ansehens und ihrer Überzeugung für den heiligmäßigen Lebenswandel der stigmatisierten Augustinerin ein. Diese Stimmen wird man beim Seligsprechungsprozeß nicht überhören. — Was der hochwürdigste Bischof Dr. Buchberger von Regensburg im Falle Therese Neumann als die wichtigste Botschaft von Konnersreuth verkündete, gilt gleicherweise, sogar Wort für Wort, im vielerörterten Fall der großen Stigmatisierten von Dülmen Anna Katharina Emmerick: „Die wichtigste und entscheidende Frage ist *nicht* die Frage nach den Wundmalen, *nicht* die Frage der Nahrungslosigkeit, *nicht* die Frage des ekstatischen Lebens, sondern die *Frage eines wahrhaft heiligmäßigen Lebens*. Würde dieses fehlen, dann hat alles übrige keinen Wert, dann gibt die Kirche nichts darauf." [1]

Alois Stockmann S. J.

[1] Zitiert in der Münchener Katholischen Kirchenzeitung vom 26. Januar 1930, Nr. 4, ebenso von Univ.-Professor Dr. Georg Wunderle in seinem vielbeachteten Artikel „Um Konnersreuth", Fränkisches Volksblatt Nr. 24, Würzburg, 30. Januar 1930.

Das Recht auf Kolonien

Durch die Bemühungen deutscher Wirtschaftskreise um Wiedererlangung von Kolonien, durch die unablässigen Freiheitsrufe der Bolschewiken an die unterdrückten Völker Asiens und Afrikas, nicht am wenigsten auch durch die Unruhen in Indien, Cochinchina und auf den Sundainseln ist stärker als seit vielen Jahrzehnten die Frage nach der Berechtigung kolonialer Herrschaft in den Vordergrund gerückt worden. Die holländischen Sozialdemokraten sprachen sich in Utrecht auf ihrem Kongreß am 12. Januar 1930 gegen die Rechtmäßigkeit des niederländischen Kolonialbesitzes aus und erkannten der eingeborenen Bevölkerung bedingungslos das Recht zu, sich für unabhängig zu erklären. Die Partei stützt sich ausdrücklich auf „sittliche" Gründe, denn in einer grundsätzlichen Darlegung sagt sie: „Kolonialherrschaft darf nicht länger dauern, als für einen regelmäßigen Gang des internationalen Warenaustausches streng notwendig ist; sie absichtlich darüber hinaus weiterführen, wäre absichtliche Aufrechterhaltung eines Unrechtes und daher sittlich nicht zu verantworten" (De Socialistische Gids, Jahrg. 1929, S. 901).

Es würde allerdings weder dem Ernste der Sache noch der zunehmenden Empörung der Menschheit gegen alle Gewaltpolitik entsprechen, wenn die sittliche Seite der Kolonialfrage noch länger so vernachlässigt würde, wie das bisher auch in der moralphilosophischen und moraltheologischen Fachliteratur leider geschehen ist. Im April 1930 klagte in der Mailänder Monatschrift La Scuola Cattolica P. Vermeersch S. J., Professor der Moraltheologie an der Gregorianischen Universität in Rom, bei einem Rückblick auf die letzten fünfzig Jahre seiner Wissenschaft, daß man die internationalen Beziehungen noch viel zu wenig erörtere, obgleich sich doch aus den Beziehungen von Staat zu Staat, von Mutterland zu Kolonie, von hochkultivierten zu mehr oder weniger barbarischen Völkern sehr wichtige Pflichten ergäben. „Aber man müßte", schreibt P. Vermeersch, „abgesehen von der außerordentlichen Schwierigkeit, die an sich schon eine Versuchung zur Umgehung ist, eine Schranke niederlegen oder übersteigen: die Schranke nationaler Selbstsucht, die um so mehr hemmt, als der Mantel der Vaterlandsliebe darüber hängt. Es gibt wohl Bücher und Zeitschriften, die dem positiven internationalen Recht gewidmet sind, aber eine Zeitschrift für internationale Moral haben wir noch nicht. Zu Ehren Benedikts XV. kann ich sagen, daß dieser Papst sich mit dem Gedanken daran getragen hat."

Vielleicht hängt es irgendwie mit dem Wegfall nationaler Hemmungen zusammen, daß in dem seiner ehemals ungeheuern Kolonien fast gänzlich beraubten Spanien die Klärung kolonialer Moralfragen durch eine bedeutsame Veröffentlichung angeregt worden ist. Im selben Jahre wie das Werk von Barcia Trelles über den großen Dominikaner Francisco de Vitoria erschien nämlich von neuem lateinisch und spanisch die berühmte Schrift, in der dieser weitblickende Begründer des modernen Völkerrechtes schon im Zeitalter der Entdeckungen die Ansprüche der Europäer auf die überseeische Welt untersucht hat. Der Herausgeber de Olivart hat gut getan, das für die heutige Friedensbewegung grundlegende und inhaltlich verwandte Werk Vitorias

„De iure belli“ hinzuzufügen, so daß nun das Buch „Relecciones de Indios y del Derecho de la guerra“ heißt (Madrid 1928). Durchaus nicht so frei von Rücksichten auf die von P. Vermeersch bezeichnete Schranke kann sich ein holländischer Theologe fühlen, und darum ist es doppelt erfreulich, daß der scharfsinnige Maastrichter Dogmatiker P. Tummers S. J. in den „Studiën“ (113, 91—107 165—194 ['s Hertogenbosch 1930]) das Recht auf Kolonien vom Standpunkte der katholischen Theologie mit einer Unparteilichkeit und Gründlichkeit geprüft hat, wie es schon sehr lange nicht mehr geschehen ist.

P. Tummers verhehlt sich nicht, daß „in dieser schwierigen Sache Bescheidenheit geboten“ ist (183). Er läßt Gründe und Gegengründe durch ihr eigenes Gewicht wirken, gibt aber dann klar seine Meinung zu erkennen. Eine ganze Reihe von viel angerufenen Rechtstiteln für den Erwerb von Kolonien kann er nicht billigen oder nur mit bedeutenden Einschränkungen gelten lassen. Selbstverständlich braucht er nicht lange bei einer Auffassung zu verweilen, die das Wachstum des Staates genau wie das einer Pflanze bloß nach sozusagen physiologischen oder biologischen Gesetzen beurteilt oder in jeder staatlichen Wirklichkeit ohne weiteres eine vernünftige Wirklichkeit sieht. Denn die Erwerbung einer Kolonie hängt von dem freien, wenn auch oft durch mancherlei Rücksichten eingeengten Willen der Staatslenker ab, untersteht also den Gesetzen der Sittlichkeit. Kalvinische Theologen haben nicht selten in der bloßen Tatsache des Kolonialbesitzes wie überhaupt in allem, was „geschichtlich geworden“ ist, eine Offenbarung des göttlichen Willens gesehen, durch den das kolonisierende Volk zur Herrschaft auserwählt und im höchsten Sinne berechtigt werde. Noch in jüngster Zeit ist diese Anschauung im holländischen Parlamente vertreten worden (96). Dagegen ist zu sagen, daß uns die Geschichte, auch die Kolonialgeschichte, von sehr viel zweifellos ungerechter Machtanwendung der Staaten berichtet, und daß es wohl begreiflich ist, daß Gott solche Ungerechtigkeit zuläßt, aber nie und nimmer, daß er sie angeordnet haben soll. Ebensowenig läßt sich, wie das z. B. der holländische Rechtslehrer de Savornin-Lohman versucht, die Kolonialherrschaft „durch die Art rechtfertigen, wie sie ausgeübt wird“ (97). Wer unrechtmäßig etwas an sich nimmt, ist allerdings dem rechtmäßigen Eigentümer gegenüber verpflichtet, es gut instand zu halten, aber dadurch wird er doch nicht selbst zum rechtmäßigen Eigentümer!

Seit Aristoteles ist bis in die Gegenwart immer wieder behauptet worden, „barbarische“ oder „primitive“ Völkerschaften hätten kein eigentliches Staatsleben, nicht einmal die Fähigkeit dazu, und deshalb kein Recht auf Unabhängigkeit. Aber auch eine sehr „primitive“ Organisation einer Völkerschaft unter einer anerkannten Obrigkeit kann einen wirklichen Staat darstellen, und neben Völkerrechtslehrern wie Heffter, Renault, Salomon hat in dieser Zeitschrift (71 [1906] 133—138) P. Cathrein in einem Aufsatze über den Kongostaat gezeigt, daß eine geringe Entwicklung staatlichen Lebens einer fremden Macht noch keineswegs das Recht gibt, seine Selbständigkeit zu zerstören.

Politiker und Völkerrechtslehrer verteidigen die Erwerbung von Kolonien früher wie heute gern mit der aus der Zusammengehörigkeit der ganzen Menschenfamilie abgeleiteten Pflicht, zurückgebliebenen Völkerschaften die Segnungen höherer Kultur zu vermitteln. Aber dazu ist es nicht ohne weiteres

notwendig, diese Völkerschaften ihrer staatlichen Unabhängigkeit zu berauben. Die Mächte, die im Auftrage des Völkerbundes die ehemaligen deutschen und türkischen Gebiete verwalten, deren Bewohner, wie es in Artikel 22 des Völkerbundvertrages heißt, „noch nicht imstande sind, sich ohne fremde Hilfe selber zu regieren", haben staatsrechtlich über diese Gebiete nach durchaus vorherrschender Auffassung kein eigentliches Souveränitätsrecht (Van Rees, Les mandats internationaux [Paris 1928] 5 ff.). Viele Länder des mittleren und nördlichen Europas sind ohne Verlust ihrer staatlichen Selbständigkeit zu einer höheren Kultur durch die christlichen Glaubensboten gelangt. Außerdem ist es in manchen Fällen doch sehr fraglich, ob die Völker des Abendlandes behaupten dürfen, sie hätten den von ihnen unterjochten Völkern des Morgenlandes eine wirklich höhere Kultur gebracht. Und vor allem: wie will man überhaupt beweisen, daß ein Volk die Pflicht habe, sich schneller, als es durch eigene Kraft vermag, von einer niedern Kulturstufe auf eine höhere zu erheben?

Nicht glücklicher ist der ebenfalls sehr beliebte Versuch, koloniale Eroberungen durch wirtschaftliche Notwendigkeiten zu rechtfertigen. Zur Zeit der großen kolonialen Erwerbungen des 16. und 17. Jahrhunderts lag eine Unmöglichkeit, die heimische Wirtschaft ohne diese überseeischen Gebiete in genügender Weise zu entwickeln, überhaupt nicht vor. Davon kann höchstens seit dem 19. Jahrhundert gesprochen werden, aber auch da ist es, wie schon das Beispiel kleiner und großer Länder ohne Kolonialbesitz beweist, mindestens äußerst schwierig, den Nachweis zu liefern, daß der wirtschaftliche Bedarf nur durch eigene Kolonien ausreichend gedeckt werden könnte.

Soviel ist unter allen Umständen einleuchtend, daß eine Kolonialherrschaft, die keinen andern Rechtstitel hat als die Kulturmission oder die wirtschaftliche Notwendigkeit, im selben Augenblicke aufhören muß, wo die Bevölkerung der Kolonie sich eine entsprechende Kultur angeeignet hat, oder wo durch die Unabhängigkeitserklärung keine schwere Störung der wirtschaftlichen Versorgung des Mutterlandes eintritt.

Sind also nicht wenige der Gründe, die gewöhnlich für das Recht auf Kolonien angeführt werden, unzulänglich, so bleiben immerhin einige gültige Rechtstitel übrig. Zunächst gibt es auch heute wohl noch in den Polarländern herrenloses Gebiet, und dort wie überall, wo keine Menschen oder wenige Menschen ohne staatliche Organisation wohnen, kann selbstverständlich eine zu staatlicher Organisation befähigte Macht das Land in Besitz nehmen. Ferner ließe sich an und für sich nichts dagegen einwenden, daß ein selbständiger Stamm durch freien Vertrag in ein Kolonialverhältnis träte. Aber die Kolonialgeschichte bietet reiche Belege dafür, daß notwendige Bedingungen der Gültigkeit jedes Vertrages — Kenntnis der wesentlichen Tragweite und Freiheit der Entschließung — aufseiten der Eingeborenen fast immer fehlen. Deshalb hat schon Vitoria dieses Verfahren für ungeeignet erklärt, und neuere Völkerrechtslehrer, z. B. Salomon und Barcia Trelles, verwerfen es ebenfalls.

Dagegen billigt P. Tummers die von vielen älteren und neueren Fachgelehrten vertretene Ansicht, ein Land, das auf keine andere Weise dem Handelsverkehr erschlossen werden könne, dürfe unter Umständen mit Gewalt

besetzt werden. Bereits Vitoria geht in seinem Kolonialrecht von dem Grundsatz aus, daß die Güter der Erde wesentlich für alle Menschen bestimmt sind, und daß die Selbständigkeit aller einzelnen Staaten durch die von Natur gegebene wechselseitige Abhängigkeit begrenzt wird, infolge deren jeder Staat schließlich doch nur ein Teil im organischen Ganzen der gesamten Menschenfamilie ist. Daher verletzt ein Staat, der sich unbedingt gegen den Außenhandel abschließt, an und für sich das natürliche Recht seiner eigenen Volksgenossen und fremder Völker auf Güteraustausch. Allerdings wird hier mit Suarez (De legibus l. 2, c. 19, n. 9) zu sagen sein, daß der Handelsverkehr in vielen Fällen wohl nützlich, aber nicht streng notwendig ist, und insofern scheint sich durchaus nicht immer das Recht zu ergeben, einen Staat mit Gewalt zur Öffnung seiner Grenzen für den Außenhandel zu zwingen, also noch viel weniger, ihm zu diesem Zwecke die Unabhängigkeit zu nehmen.

Ähnliche Einschränkungen sind bei dem sog. Rechte der Intervention am Platz. Manche moderne Realpolitiker, die von diesem Rechte zwischen Kulturstaaten nichts wissen wollen, wenden es auf „wilde" Völkerschaften allzu bereitwillig an. Vitoria und Suarez haben auch hier den Weg gewiesen: wo ein Staat die Gerechtigkeit gegen seine Angehörigen schwer verletzt und keine andere Hilfe möglich ist, darf ein fremder Staat die Verfolgten schützen, nötigenfalls auch durch dauernde Besetzung des Gebietes. Dagegen sagt Suarez ohne Bedenken, daß Greuel schlimmster Art, bei denen die Gerechtigkeit nicht verletzt wird, einen gewaltsamen Eingriff nicht rechtfertigen. Wenn z. B. irgendwo den Göttern nur gerecht verurteilte Verbrecher geopfert würden, so dürfte eine fremde Macht die Abstellung dieses Brauches nicht erzwingen (De fide dist. 18, sect. 4, n. 4). Und auch gegen einen Stamm, der sozusagen wie das Vieh lebt und sich von Menschenfleisch nährt, ist deshalb ein Krieg noch nicht erlaubt, „außer wenn Unschuldige getötet oder ähnliche Ungerechtigkeiten begangen werden" (De caritate dist. 13, sect. 5, n. 6). Genügt es zur Abstellung der Ungerechtigkeiten, einen Vertrag zu erzwingen, und besteht kein ernster Grund zu der Annahme, daß der besiegte Staat den Vertrag nicht halten werde, so darf ihm die Unabhängigkeit nicht genommen werden. Denn wo die schwerste Strafe, die politische Hinrichtung, an einem Volke vollzogen werden soll, „verlangen die großen Meister des natürlichen Völkerrechts im Gegensatze zu der antiken Auffassung, die dem Eroberer alles Eigentum des Feindes bedingungslos als gute Beute überließ, daß die Notwendigkeit dieser äußersten Maßregel durch wiederholten schuldbaren Vertragsbruch des in Betracht kommenden Volkes bewiesen sei" (Tummers 171).

Schon aus diesen kurzen Bemerkungen über gültige und ungültige Rechtstitel kolonialer Erwerbungen geht unzweifelhaft hervor, daß die Darstellungen der Kolonialgeschichte und die gebräuchlichen Handbücher und Wörterbücher der Staatswissenschaften in dieser grundsätzlich und sogar realpolitisch sehr wichtigen Frage dringend einer Klärung und Vertiefung bedürfen. Beispielsweise wird in einem archivalisch sorgfältigen und von hohem Ethos erfüllten Geschichtswerke, das vor kurzem zur Jahrhundertfeier der Eroberung Algiers durch Frankreich erschienen ist, die rechtliche Seite viel weniger herausgearbeitet, als es gerade in diesem Fall dem Zwecke des Buches und der Gesinnung des

Verfassers entsprochen hätte[1]. Man staunt ja heute, wenn man da liest, daß die Einnahmen, die der Dey von Algier in den Jahren von 1805 bis 1815 aus der Seeräuberei zog, auf acht Millionen Franken geschätzt wurden, und daß eine ganze Reihe europäischer Staaten sich die Freiheit der Schiffahrt durch Entrichtung von Tribut an diesen Räuberfürsten erkaufen mußte. So bezahlte im Jahre 1807 Spanien 48000 Francs, England 40000, Holland 160000, Österreich 200000 Francs. Außerdem wurde bei jeder Neubesetzung eines Konsulates dem Dey eine Ehrentaxe von mindestens 10000 Francs überreicht (I 16). Prinz Sixtus gibt zu, daß die Haltung Frankreichs zu Beginn des Streites mit Algier „Anlaß zur Kritik bietet", betont aber, daß seit 1819 die französische Regierung „durchaus richtig und ehrlich" vorgegangen sei (I 138).

Tatsächlich konnte König Karl X. sich auf unzweifelhafte Tatsachen stützen, als er vor Beginn des Feldzuges den europäischen Mächten erklären ließ, die frühere Haltung der algerischen Regierung und die Vorfälle der letzten Zeit ließen keine Gewähr mehr dafür übrig, daß der Dey einen etwaigen neuen Vertrag gewissenhafter erfüllen werde als die vorigen Versprechungen, die er immer wieder gegeben und immer wieder gebrochen habe (I 122). In derselben Note sagte der König, wenn durch den bevorstehenden Krieg die algerische Regierung zu Fall komme, dann werde er in „durchaus uneigennütziger Absicht" mit den Mächten eine Verständigung über die Neugestaltung der Dinge „zum Besten der Christenheit" herbeizuführen suchen (I 123). Ebenso erklärte der Anführer des französischen Heeres sogleich nach seiner Landung in einer feierlichen Bekanntmachung, der Kampf gelte nur den türkischen Bedrückern der alteingesessenen arabischen Bevölkerung. Das französische Heer werde die Araber nach dem Siege von neuem in die Herrschaft des Landes einsetzen (I 211).

Als Algier erstürmt war, hielt das siegreiche Heer allerdings so musterhafte Manneszucht, daß auch der politisch nicht freundlich gesinnte englische Konsul offen seine Bewunderung aussprach (II 180). Aber der Feldherr sagte in seinem Heeresbefehl, soweit Prinz Sixtus ihn abdruckt, der „Zweck des Feldzuges" sei „die Zerstörung des algerischen Staates" gewesen; von der Übergabe des Gebietes an die Araber sagte er nichts (II 183). Die in der Festung erbeuteten Schätze des Deys überstiegen an Wert nach amtlicher französischer Feststellung die gesamten Kosten des Feldzuges um rund 7 Millionen Francs (II 176). Trotzdem entschied der französische Kronrat einstimmig, daß es dem Könige freistehe, Algier dauernd in Besitz zu nehmen, und dem Botschafter in Konstantinopel wurde Auftrag gegeben, dem türkischen Oberherrn des Deys von Algier zu erklären, „das Recht des Krieges ziehe das Recht der Eroberung nach sich, und Frankreich brauche niemands Einwilligung, um den Preis seines Sieges zu behalten" (II 191).

Prinz Sixtus scheint diese Auffassung nicht nur zu billigen, sondern ihre Durchsetzung dem Könige zu besonderem Ruhme anrechnen zu wollen. Ich kenne den Prinzen gut genug, um auf ihn das anwenden zu dürfen, was er

[1] La dernière conquête du roi. Alger 1830. Par le Prince Sixte de Bourbon. Zwei Bände. 12° (262 u. 220 S.) Paris 1930, Calmann-Lévy. *Fr.* 24.—

vom Fürsten Friedrich Schwarzenberg, dem „Landsknechte", sagt: Er ist ein zu hoher Herr, um parteiisch urteilen zu wollen (I 204). Wäre er in die Rechtsfrage ebenso tief eingedrungen wie in den Verlauf der ihm allerdings persönlich näherliegenden militärischen Unternehmungen, so hätte er wohl bessere Titel für die dauernde Besetzung Algiers gefunden als die Tatsache der Eroberung. An und für sich ist die Eroberung niemals ein gültiger Besitztitel, sondern sie gibt dem Sieger nur die Möglichkeit, sich das zu nehmen, was ihm auf einen andern Titel hin zusteht[1].

Aber selbst wenn Algier oder irgend ein anderes Land ungerechterweise unter die Herrschaft einer Kolonialmacht gekommen ist, kann das Gemeinwohl der Kolonie die Fortdauer der Kolonialherrschaft unter Umständen rechtfertigen. Es gibt gar nicht selten Fälle, in denen sich voraussehen läßt, daß durch Unabhängigkeitserklärung der Kolonie ihre Wirtschaft und ihre allgemeine Kultur schwer geschädigt würden. P. Tummers meint, der Schaden könne so groß sein, daß „sehr wahrscheinlich sogar ein chaotischer Zustand" einträte (187), also eine allgemeine Rechtsunsicherheit, die kein Volk freiwillig auf sich nehmen darf. Nur unter dieser Voraussetzung allerdings scheint sich für die Kolonialmacht das Recht und sogar die Pflicht zu ergeben, die Rechtsordnung, die auf andere Weise nicht gesichert werden kann, durch Ausübung der Oberherrschaft selber zu sichern. Wenn die Kolonie, wie das bei guter Verwaltung oft der Fall sein wird, im Laufe der Entwicklung die Kraft zur Selbständigkeit gewinnt, hängt das Recht der Lossagung vom Mutterlande, etwa auf Grund des Selbstbestimmungsrechts politisch reif gewordener Völker, auch davon ab, wie groß der Schaden ist, den das Mutterland durch die Trennung erleiden würde. Soll die Trennung gewaltsam vollzogen werden, so ist außerdem der Grundsatz Vitorias zu berücksichtigen, daß ein Krieg, der zwar einem Lande nützt, aber den Weltfrieden und damit sehr hohe Menschheitswerte schwer zu schädigen droht, „schon deshalb ungerecht ist" (Relectio de potestate civili n. 13).

Jakob Overmans S. J.

---

[1] Daß gerade in Afrika durchaus nicht nur an der französischen, sondern an der gesamten europäischen Kolonialpolitik der letzten Jahrzehnte ernste Kritik zu üben ist, zeigen die aus guten Quellen, zum Teil aus eigener Beobachtung, mitgeteilten zahlreichen Tatsachen in der Schrift „Die Revision der Kolonialmethoden in Afrika" von Dr. Walter Hagemann. 8° (96 S.) Münster 1929, Aschendorff. *M* 2.50

Umschau

Religion in der Gegenwart

„Nicht darum handelt es sich [heute], ob es überhaupt Religion als sinnvolles Phänomen kulturellen Lebens geben kann; sondern darum, wie der religiöse Glaube seine Wirksamkeit in der Zeit entfalten soll." Wie hier (El. Bader, Christl. Welt 1930, S. 9) wird auch sonst oft ausgesprochen, daß unsre Zeit sich auf religiösem Gebiet in einer rückläufigen Bewegung befindet. „Die Zeiten liegen hinter uns, wo die Verneinung aller und jeder Religion zunächst als etwas Großes, dann aber als selbstverständlich galt, und wo der armseligste Witz geistvoll zu werden schien, wenn er sich gegen die Religion richtete." Dies oft zitierte Wort R. Euckens (vgl. A. Gisler, Der Modernismus 14) wurde, wie es scheint, durch die weitere Erfahrung bestätigt. Der extreme Materialismus gilt als überwunden. Und was die Religion angeht, so haben die Propheten versagt, die ihren baldigen Tod voraussagten. Eigenartig mutet uns heute an, was Schopenhauer über die Religion schreiben durfte (Sämtliche Werke, hrsg. von P. Deußen, 5. Bd. [2. Bd. der Parerga und Paralipomena], 1913, 350—429, bes. 374 f. 426—429). „Glauben und Wissen", so meint er, „vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe; sie sind darin wie Wolf und Schaf in einem Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht." Eigenhändig fügt er in seinem Handexemplar hinzu: „Die Menschheit wächst die Religionen aus, wie ein Kinderkleid; und da ist kein Halten: es platzt" (a. a. O. 426).

Aber es kam anders. Heute sind es nur mehr „Nachzügler eines bildungssatten Philistertums", die „alle Religion gestorben glauben" (Maurenbrecher). Gerade die noch junge Wissenschaft der Religionsgeschichte hat die naturalistischen und evolutionistischen Lehren über Verbreitung und Ursprung der Religion widerlegt. In einem wissenschaftlichen Werke wagt man heute kaum mehr zu bestreiten, daß Religion allgemeine Menschheitstatsache ist und in den frühesten nachweisbaren Formen monotheistische Züge zeigt. Während sozialistische Schriftsteller noch vor wenigen Jahren unter allgemeinem Beifall wiederholen durften; „Den Himmel überlassen wir den Spatzen", melden sich heute schon „religiöse", „christliche", „katholische" Sozialdemokraten zum Wort. Die einst vielumstrittenen Schriften über den Panbabylonismus stehen verstaubt in den Bibliotheken. Was Drews u. a. gegen die historische Existenz Christi, de Loosten (Lomer), Rasmussen u. a. gegen seine geistige Gesundheit schrieben, wird von der Wissenschaft nur noch mit Kopfschütteln erwähnt. Die Angriffe der Kritik gegen die Bibel zeitigten wertvolle positive Ergebnisse: der überlieferte Text ist mit erstaunlicher Akribie als der Originaltext des neuen Testamentes sichergestellt; verschiedene aufs heftigste bekämpfte „klassische" Texte (z. B. Mt. 16, 16ff) gehören fest zum ruhigen Besitzstand; die Echtheit der synoptischen Evangelien, der großen Paulusbriefe ist so gut wie allgemein anerkannt. Daß Petrus in Rom gewesen, daß die Urkirche Episkopalverfassung hatte, die um 150 mit Sicherheit nachweisbar ist, und manche andere ehedem aufs heftigste bestrittene Fundamenttatsache der Apologetik zieht heute kaum noch jemand in Zweifel.

Und doch! Wir täuschen uns nur zu leicht. Wir dürfen nicht die zahllosen Abwege und Irrwege übersehen, die das erwachte religiöse Interesse eingeschlagen hat. Wir sehen neben zahllosen Sekten, die auch von wissenschaftlich Unmöglichem ausgehen, Neubuddhisten, Theosophen, Anthroposophen, Anhänger der Mazdaznanlehre, Freunde einer modernen Naturreligion, die im Rauschen des Waldes, im Wogen des Meeres die religiöse „Stimmung" finden, die ihre „Religion" ausmacht. Wir brauchen nicht nach Rußland zu gehen, um haßerfüllte Orgien zur Verhöhnung von Religion und Christentum zu erleben: der Widerschein leuchtet nicht selten grell und unheimlich im eigenen Lande auf. Freireligiöse Wanderprediger,

Volksschriftsteller und Versammlungsredner verkünden es den großen Scharen, die ihnen lauschen, daß Religion der eigentliche Lebensfeind, Lebensgenuß das einzige Lebensziel sei. Freilich sind es „die Armen, die nur die abgelegten Kleider der anderen auftragen." Mit der Unbefangenheit der Unwissenheit oder dem Hasse des Fanatismus wiederholen sie, worüber ein wissenschaftlich gebildeter Mensch heute erröten würde.

Aber auch im wissenschaftlichen Ringen dauert, obgleich die Positionen gewechselt sind, der Kampf an. Gegen die überlieferte, christliche, katholische Auffassung der Religion kämpfen die wissenschaftlichen Gegner heute, um nur eines herauszugreifen, vor allem von der sog. „Gemeindetheologie" aus. Sie vertreten die Meinung, daß die Evangelisten zwar wahrheitsgetreu berichteten, aber nicht selbsterlebte, geschichtliche Vorgänge, sondern deren idealisierte Auffassung, wie sie zur Abfassungszeit der Evangelien in der Urgemeinde bestand. Damit glaubt man den Verlust der verlorenen Positionen zu ersetzen. Ist das auch wissenschaftlich gewiß ein vergebliches Bemühen, so läßt es doch mit Klarheit erkennen, daß die Gegensätze nicht überbrückt, ja kaum vermindert sind. Das zeigt sich auf allen religiösen Gebieten, in Theorie und Praxis. Überall gilt das bekannte Wort von Chrysostomus Schulte: „Es ist modern, religiös zu sein; aber es ist nicht modern, katholisch zu sein."

Was die moderne Wissenschaft unter „Religion" versteht, ersehen wir aus dem Stand der modernen Religionsphilosophie[1]. Allerorts regt sich das Verständnis für die Notwendigkeit einer philosophischen, spekulativen Religionsbegründung; wir finden reges, allgemeines Interesse für religiöse Fragen, eine „grenzüberschreitende Tendenz" der Religionswissenschaft, die weit über die Fachkreise hinaus Freunde wirbt (vgl. Allg. Ev.-luth. Kirchenztg. 63 [1930] 174 f.). Gleichzeitig tritt aber auch fast überall scharfe Gegensätzlichkeit hervor zur überlieferten, christlichen, katholischen Religionsauffassung. Jeder Philosoph betrachtet die Religion von seinem Standpunkt aus und sucht sie zu verstehen nach seiner Methode: religionsgeschichtlich, religionspsychologisch, völkerpsychologisch, phänomenologisch, rationalistisch-kritisch oder rationalistisch-spekulativ (Straubinger 4—82).

So werden auch dann die Antworten auf die beiden Kernfragen der Religionsphilosophie, die Fragen nach dem Wesen und der Wahrheit der Religion, mannigfaltig und widersprechend (Straubinger 83—129). Allerdings ist die materialistisch-atheistische Religionsauffassung nicht mehr zeitgemäß. Aber das fortdauernde Bemühen, einseitige Diesseitsphilosophieen mit religiösen Ideen zu vereinigen, führt zu Abschwächungen, die nicht viel mehr als religiöse Worte übrig lassen. Die ebenfalls im allgemeinen als veraltet betrachtete positivistisch-pragmatische Religionsphilosophie kommt auch in den jüngsten Vertretern, den Fiktionsphilosophen, folgerichtig nie zu einer positiven Würdigung der Religion, wenn sie nicht gar alle Religion ausdrücklich für Illusion und Phantasie erklärt. Die Anhänger der Postulatentheorie, Kantianer, Neukantianer, auch Ritschlianer, bestreiten nach wie vor die theoretische Erkennbarkeit und Beweisbarkeit der Religion. Weitaus die meisten modernen Religionsphilosophen halten die Religion für eine Sache des Gefühles und müssen darum folgerichtig ebenfalls ihren objektiven, allgemein gültigen Wert in Abrede stellen. Bleibt noch die theistisch-spekulative Religionsphilosophie, die sich bemüht, die objektive Gültigkeit der Religion darzutun. Außer den katholischen Theologen zählt sie nicht sehr viele Vertreter. Zudem geht sie nicht selten, wie in der „Theologie der Krisis", eigene, den meisten unverständliche Wege. Gegensätze sehen wir auch in der spekulativen Religionsbegründung der katholischen Theologen. Gegen

[1] Vgl. die gründliche und fleißige Studie, die H. Straubinger, Professor der Apologetik und Religionswissenschaft in Freiburg i. Br., eben in Herders „Theologischen Grundrissen" herausgab: „Einführung in die Religionsphilosophie". 8° (132 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder.

die traditionelle „aristotelisch-thomistische“ (scholastische) Richtung, die bei weitem vorherrscht, und gegen ihre „kausale“ Religionsbegründung vertritt die „platonisch-augustinische“ Richtung die Religionsphilosophie der „intuitiven“ Gotteserkenntnis.

Und das Ergebnis dieser Zusammenschau? Trotz allem ein befreiender Fortschritt! Gewiß, auch heute gibt es sehr zahlreiche, bittere Gegner der Religion. Aber auch und gerade in der Verneinung „wird die Religion nicht als etwas Welkes und Greisenhaftes ruhig beiseitegeschoben, sondern die stürmische Leidenschaftlichkeit des Angriffes zeigt sie deutlich genug als sehr Reales, Kräftiges und Wirksames“ (R. Eucken, Geistige Strömungen, ^{5}1916, 392). Allgemein wird Religion wieder als ein Kulturfaktor gewertet, wie man vor einigen Jahrzehnten nicht zu hoffen gewagt hätte. Noch mehr. Wir verstehen uns wieder, wenn wir von Religion reden: ein Begriff klingt in allem wieder, was wir über Religion hören und lesen. Es ist derselbe Begriff, den wir aus der gesamten Religionsgeschichte gewinnen, den schon Thomas von Aquin präzisierte: Die Religion ist die Beziehung des Menschen zu Gott (S. th. 2, 2, q. 81, a. 1). Die verschwindend wenigen Ausnahmen, die sich heute noch gelegentlich in der Religionsphilosophie zeigen wie fossile Reste einer fremdgewordenen Zeit, können das einheitliche Bild nicht stören, zumal durch die willkürlichen Entstellungen die gemeinsame Urform durchscheint. Wir haben also heute, um in der Sprache der Schule zu reden, eine allgemeine anerkannte Verbaldefinition der Religion. Aber auch das dürfen wir nicht überschätzen. Es ist ja nur dann aufrecht zu erhalten, wenn wir die Vorstellung von Gott und der Beziehung zu ihm ganz allgemein und unbestimmt fassen. Vorab ist der gemeinsame Religionsbegriff nur eine leere Form, die mit realem Inhalt erfüllt werden muß[1].

Sucht man nach diesem Inhalt, so ist zu bedenken, daß meistens auch irriges Denken Wahrheitselemente birgt[1]. Die modernen religionsphilosophischen Systeme betrachten gewöhnlich nur eine Seite der Religion; bemühen wir uns um ihr vollständiges Bild, so werden uns viele Züge auch der modernen Religionsphilosophie entgegentreten. In allen religionsphilosophischen Systemen, in allen geschichtlichen Religionen, in allem religiösen Erleben offenbart sich die Religion als lebendige Seele. Die Religion ist vor allem ein Wollen, ein Geltenlassenwollen der Beziehungen zu Gott. Darin sind alle Systeme mit Kant einig, wenn sie auch Kants Beschränkung der Religion auf das streng sittliche Gebiet ablehnen. Das Wollen setzt aber wesentlich ein Wissen um diese Beziehung voraus: ein Wissen sodann um die Konsequenzen dieser Beziehung, um ihre menschenwürdigen und gottgefälligen Ausdrucksformen. Dieses Wissen vermittelt uns der Glaube, aber auch neben dem Glauben und begrifflich vor dem Glauben das natürliche Denken: nicht irgend eines der widersprechenden philosophischen Systeme, sondern der gesunde Menschenverstand, natürliche Gewißheit und deren philosophische Reflexion, die, von der Außenwelt oder dem Geistesleben ausgehend, durch einschließlichen oder ausdrücklichen Kausalschluß vom Geschöpf zum Schöpfer, vom Abbild zum Urbild emporsteigen. So werden die objektiven Seinsbeziehungen zu Gott, die der religiöse Mensch gelten lassen soll und will, aufgewiesen als die Beziehungen des Geschöpfes zum Schöpfer, des Kindes zum Vater, des Schwachen zum Starken, des Kleinen zum Unendlichen. Damit sind in der Religionsbegründung die unabweislichen Rechte des gesunden Menschenverstandes und seiner Philosophie

[1] Verdienstvolle Ausführungen zur fundamentaltheologischen Auswertung der modernen Religionsphilosophie bietet die letzte Gabe des leider schon heimgegangenen Valkenburger Fundamentaltheologen H. Dieckmann (gest. 15. Oktober 1928): De revelatione christiana. Tractatus philosophico-historici. 8° (694 S.), Freiburg i. Br. 1930, Herder; bes. S. 84—130.

[1] Mit Augustinus und Beda dem Ehrwürdigen erklärt schon Thomas von Aquin: „Nulla falsa est doctrina, quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat“ (S. theol. 2, 2, q. 172, a. 6 c.).

gewahrt; damit ist auch der feste Grund zur aristotelisch-scholastischen Religionsphilosophie gelegt, die es dann in ihren Gottesbeweisen weiter ausbaut. Diese Gottesbeweise bestätigen uns wissenschaftlich, was vorwissenschaftliche, natürliche Gewißheit, Erziehung und Glaube in die Menschenseele gesenkt haben. So kommt denn auch die „platonisch-augustinische" Richtung zur Geltung. Wenn sie auf die „unmittelbare" Gotteserkenntnis hinweist, so bedeutet das, soweit es philosophisch-theologisch unanfechtbar ist, die Berücksichtigung des einschließlichen, vorwissenschaftlichen insofern „unmittelbaren" Schlußfolgerns, vor allem aus psychologischen Tatsachen, das wegen der auf Evidenz und Gewöhnung beruhenden Leichtigkeit subjektiv als „Anschauung", „Intuition" empfunden wird. So „schauen" wir im zeitlichen, abhängigen, endlichen Sein zugleich seinen Urgrund, das ewige, aus sich seiende, unendliche Sein; in dem persönlichen Leben unserer Seele seinen Urquell und seine Erfüllung, die lebendige Persönlichkeit des unendlichen Gottes. Und dieser Gott, den wir so sicher erkennen, wie es ein Sein gibt außer uns, ein Leben in uns, ist trotzdem „transzendent" und „irrational", weil wir die unendliche Seinsfülle niemals erfassen und ergründen können mit endlichen Maßen, mit einem erschaffenen Verstande, mit Begriffen, die wir aus den endlichen, geschaffenen Dingen abstrahiert haben. Was wir von Gott erkennen, ist wahr, nur ist die Wirklichkeit, die wir staunend ahnen und stammelnd andeuten, unendlich größer und schöner.

Sind somit die wesentlichen Elemente der Religion, Wollen und Wissen, sichergestellt, so wird doch beides bei der Eigenart der Menschennatur sich weder genügend entfalten noch genügend behaupten und auswirken, wenn nicht hinzukommt ein inniges Fühlen, ein religiöses Gemüt. Auch das betont die „platonisch-augustinische" Richtung. Herzens- und Willensdispositionen, wie sie Leben und Gnade schaffen, sind für praktische, subjektive Anerkennung und Auswirkung der objektiven Wahrheit von größter, vielfach entscheidender Bedeutung. So ist denn auch dem Wahrheitselement der modernen Gefühlstheorie Rechnung getragen und einseitiger, welt- und menschenfremder Intellektualismus ausgeschlossen. Allerdings ist die Religion nicht eine Blume ohne Wurzel und Schaft, nicht bloß subjektive Stimmung, die täglich wechselnde Witterung unsrer Seele, nicht weiches, unbestimmtes Sehnen ohne die Geleise der Gedanken, nicht bloßes sentimentales Gottfühlen, sondern vor allem Gottwollen, Gottdienen nach den Normen, die wir als Gottes Gedanken lesen im natürlichen Buche der Schöpfung und im übernatürlichen Buche der Offenbarung und des Glaubens. Das Gefühl ist nicht die Religion, was auch psychologisch unmöglich ist, wohl aber ein naturgefordertes, wichtiges Element der Religion. Darum ist es nicht damit getan, daß wir die Religion „lernen", sie muß gelebt, erlebt, im Gebete erfleht, durch die Gnade gestaltet werden. „Nicht im Grübeln, nein im Beten wirst du Offenbarung finden." Die Religion soll in der Erziehung, im Kultus, im Leben den ganzen Menschen erfassen: Verstand und Wille, Herz und Gemüt, Inneres und Äußeres, Individuum und Gemeinschaft. Dann wird die Religion, wie Philipp Veit sie geschaut hat in seinem Bilde, als reine, edle Himmelstochter den Menschen an sich ziehen, auch den modernen Menschen, der sich verstanden sieht, ihn erheben, verklären, beglücken, sie wird ihm den Weg weisen durch die Trümmer des Lebens und seinen Erdenpfad verschönen mit Blumen des Himmels.

Das aber ist das alte, katholische Bild der Religion, wie es die Kirche stets bewahrt hat: in ihrer religiös verankerten Moral, die in Gott ruht und zu Gott führt, in ihrem heiligen Glauben, der dem religiösen Leben sichere Wege weist, der unerbittlich streng ist gegen Entstellung und Abschwächung, aber göttlich weit für alles Edle, in ihrem sakramentalen Wirken, das Ewigkeitsleben in unsrer Seele weckt, in ihrem Schönheitssinn und ihrer Gemütstiefe, die in Liturgie und kirchlicher Kunst Herz und Sinn gewinnen für das göttlich Schöne.

Ludwig Kösters S. J.

Eine Ameisenmörderin aus neuer und aus alter Zeit

Nihil novi sub sole! An diesen Satz des Weisen wird man erinnert, wenn man eine ameisenmordende Wanze, die heute auf Java lebt, mit einer andern vergleicht, die in einem Bernsteinblock aus dem ältesten Tertiär eingeschlossen ist. Die Lebensweise der ersteren wurde von Edward Jacobson beobachtet und in der Tijdschrift voor Entomologie 1911 geschildert. Die hellgelbbraune, 8mm lange Wanze ist dicht mit langen goldgelben Haaren bekleidet, die ganz jenen der echten Ameisengäste gleichen und wie bei diesen Exsudattrichome sind, die ein flüchtiges aromatisches Drüsenprodukt ausscheiden. Die javanische Wanze heißt Ptilocerus ochraceus und wird, auf Gebüsch sitzend, von einer dort sehr häufigen Ameise (Dolichoderus bituberculatus) besucht. Von dem Duft der gelben Borsten verführt, die an den Fühlern, den Beinen und der Unterseite der Wanze am dichtesten stehen, beginnt die naschhafte Ameise alsbald mit der Beleckung derselben, zuerst an den Fühlern und dem Kopfe des Ptilocerus; dann kriecht sie unter den Kopf der Wanze, um noch weiter zu naschen. Aber damit ist ihr Schicksal besiegelt. Die Wanze erhebt ihren Saugschnabel, um ihn in den Rücken der Ameise zu bohren, während sie zugleich mit ihren Vorderfüßen ihr Opfer umfaßt. Sucht die Ameise nach hinten zu entweichen, so stößt sie auf einen kielförmigen Fortsatz der Hinterbrust der Wanze, der wie ein Prellblock ihr den Weg versperrt. In wenigen Sekunden ist das Drama zu Ende, und die Wanze läßt den ausgesogenen Rumpf der Ameise auf den Boden fallen. Unter den Zweigen, auf denen Ptilocerus sitzt, fand Jacobson oft ganze Leichenhaufen von gemordeten Ameisen.

Ich hielt den Ameisenmord von Ptilocerus für eine ganz einzig dastehende Verbindung von echtem Gastverhältnis mit Myrmekophagie, bis ein würfelförmiger Bernsteinblock von 1,2 cm aus der Sammlung von Amtsgerichtsrat Fritsch in Goldap (Ostpreußen) mich eines besseren belehrte. Da sitzt im baltischen Bernstein eine ganz ähnliche, nur etwas kleinere grauschwarze Wanze, gleich Ptilocerus dicht mit langen gelben Haaren bekleidet, und einige Millimeter unter ihr liegen im nämlichen Bernsteinstück einige Leichenhaufen von Ameisen, deren Kopf und Fühler noch kenntlich sind, während der ausgesogene Rumpf zusammengeschrumpft ist. Wegen einiger Unterschiede in der Bildung der Fühler und der Hinterbrust beschreibe ich in den „Bernsteinforschungen" diese fossile Gastwanze als neue Gattung Proptilocerus. Sie ist eine Vorläuferin unseres javanischen Ptilocerus und erlangte ihre Beute einst an den Ufern unserer Ostsee durch die nämliche List. Die Ameisen, die von ihr gemordet wurden, gehören zur selben Gattung Dolichoderus wie die Opfer der Gastwanze auf Java; es ist der im baltischen Bernstein häufige Dolichoderus tertiarius.

Dürfen wir also nicht der alttertiären Gastwanze den Namen dolosus „die Listige" geben? Ihre eigene „Intelligenz" hat allerdings keinen Teil an der Erfindung der Kriegslist, die sie anwendet; denn das duftige Haarkleid, durch das sie die Ameisen anlockt, hat sie sich nicht aus kluger Berechnung wachsen lassen, sondern es ist ihr einfach durch die inneren Entwicklungsgesetze der Art geschenkt worden. Ihre „List" ist also nur eine objektive Natureinrichtung, die ihr zur Erlangung der Beute verhilft und verholfen hat seit den Hunderttausenden oder Millionen von Jahren, die seit der ältesten Tertiärzeit nach der Ansicht der Geologen verflossen sind.

Erich Wasmann S. J.

Besprechungen

Bibelkunde

1. Auf biblischen Pfaden. Reiseerinnerungen von Constantin Rösch O.M.Cap. 8° (256 S.) Paderborn 1930, Schöningh. *M* 4.20, geb. 5.—
2. Jerusalem und sein Gelände. Von Gustaf Dalman. Mit 40 Abbildungen. 4° (X u. 390 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. *M* 22.—
3. Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern. Von Robert Köppel S. J. 8° (178 S.) Tübingen 1930, Mohr. *M* 18.—

1. In der „Neuen Zürcher Zeitung" vom 9. Februar 1930 hat der protestantische Exeget des Alten Testaments an der dortigen Universität, Ludwig Köhler, den boshaften Satz niedergeschrieben: „Sage mir, daß du über Palästina schreiben willst, und ich will dir sagen, was in deinem Buche stehen wird." In der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge" (Jahrg. 1930, S. 168) fragt L. Dürr vorwurfsvoll, ob unser katholischer Büchermarkt es sich leisten kann, nach Ketters und Soirons Beschreibung der Studienfahrten des Päpstlichen Bibelinstituts noch weitere derartige Werke herauszugeben. — Wir möchten milder urteilen und in der Vermehrung der Bücher ein Zeichen der Liebe zum Heiligen Lande sehen. Wer so im Plauderton wie Rösch von den heiligen Stätten reden kann, wird seine Zuhörerschar finden, auch wenn die „Zeitschrift des Vereins zur Erforschung Palästinas" (1930, Heft 3) bemängelt, daß Rösch in wissenschaftlicher Hinsicht nichts Neues bringe. Das war überhaupt nicht die Absicht des Verfassers.

2. Dalmans Buch ist, wie bei dem Verfasser ohne weiteres vorauszusetzen war, mit einer wissenschaftlichen Genauigkeit geschrieben, die manchem Leser, der das Gelände nicht schon kennt, die Lektüre erschwert. Allein der Fachmann wird großen Gewinn daraus schöpfen. Nur solche gediegene Arbeiten, die bis ins kleinste gehen, bringen die Wissenschaft voran.

3. Mein Buch beschränkt sich fast ganz auf Abbildungen und Skizzen. Es hat den Beifall der Wissenschaft wie der Seelsorger und der Reiseführer gefunden. Ludwig Köhler betont in dem vorhin erwähnten Aufsatze, daß mein Buch „für die physikalische Erdkunde Palästinas alle bisherigen weit überholt hat". Ebenso günstig urteilen der Münchener Geologe Erich Kaiser (Jahrbuch für Mineralogie und Geologie, Jahrg. 1930, S. 96), der Stuttgarter Geologe Wagner (Aus der Heimat, Jahrg. 1930, S. 94) und mehrere Kritiker in protestantischen theologischen Zeitschriften Hollands, Englands, Schwedens und Dänemarks.

Die „Deutschösterreichische Lehrerzeitung" (Aprilheft 1930) schreibt geradezu: „Jeder, der die Absicht hat, Palästina einmal zu besuchen, sollte vorerst dieses Werk studieren, um mit Gewinn das Land bereisen zu können. Wer aber eine solche Reise nicht machen kann, dem wird das Buch wohl den besten Ersatz geben, der gegenwärtig beschafft werden kann." Der neue Band aus Meyers Reisebüchern über das Mittelmeer empfiehlt tatsächlich in seiner Literaturliste für Palästinareisen mein Buch an erster Stelle. R. Köppel S. J.

Gott Herr und Vater. Von Th. Paffrath O.F.M. Katholische Lebenswerte, 13. 8° (XXIV u. 726 S.) Paderborn 1929, Bonifacius-Druckerei. Geb. *M* 12.—

Das vorliegende Werk verfolgt als wesentlichen Zweck, den gläubigen Christen die Größe und die Liebesfülle des göttlichen Gnadenwirkens in der Heilsgeschichte näher zu bringen. Dieses erhält im Neuen Testament seinen Abschluß und seine Krone. So findet sich denn auch hier die Höhe der biblischen Gedankenwelt. Zu ihr aber strebt das Alte Testament stetig ansteigend empor. Da der Verfasser diesen Weg, diese Führung zu Gott, vornehmlich aufzeigen will, stehen in der Darstellung die altbundlichen Bücher naturgemäß im Vordergrunde. In der biblischen Offenbarung erscheint aber diese Hinleitung des Menschen zum Herrn und Vater als eine planvolle und einheitliche; somit stehen die Schriften der beiden Testamente in lebendiger, unlösbarer Verbindung. Von selbst wird daher die Darlegung zu einer Zurückweisung der vielfachen Bestrebungen, das Alte Testament zu entkanonisieren, d. h. es nicht als eine für Christen maßgebende Glaubensregel anzuerkennen, und zu einer Verteidigung der geschichtlichen und dogmatischen Grundlage des Christentums. Da überdies mit trefflichem Geschick die Tiefe und Schönheit der biblischen Gedankenwelt herausgearbeitet wird, ergibt sich eine eindrucksvolle Ehrenrettung des im letzten Jahrzehnt so arg geschmähten Alten Testaments. — Nach dem Titel würde man eine Zweiteilung des Buches erwarten: Gott als Herr und Gott als Vater; diese bietet es aber nicht. Vielmehr behandelt es nach der

Einführung (S. 1—25) im ersten Teil (S. 29 bis 269) den großen Gott, Schöpfer und Herrn (in acht Kapiteln), im zweiten Teil (S. 274 bis 560) den Gott der Liebe im Alten Testament (in zwölf Kapiteln) und im dritten Teil (S. 567—704) Gott unsern Vater (in drei Kapiteln). Knappe Anmerkungen (S. 705 bis 712) und ein ausführliches Stellenverzeichnis (S. 713—725) bilden den Abschluß. Wie das Ganze, so sind auch die einzelnen Kapitel und Abschnitte reich und übersichtlich gegliedert. Der biblische Gedankengehalt wird klar herausgearbeitet und durch zahlreiche, meist mit kurzen Einführungen versehene Proben veranschaulicht. Die mitgeteilten Übersetzungen lesen sich durchgehends recht angenehm, indes wirkt die bevorzugte rhythmische (jambische) Form auf die Dauer doch etwas ermüdend. Die Darstellung ist im ganzen schlicht und einfach — es soll eben die Sache selbst wirken — aber gefällig und ansprechend. Der Inhalt ist überaus reichhaltig und den Gegenstand so ziemlich erschöpfend. So kann denn das Buch bestens empfohlen werden, nicht nur den Theologen, sondern auch den gebildeten Laien; gerade letztere in das Verständnis und die Hochschätzung der heiligen Schriften einzuführen, ist es besonders geeignet.

H. Wiesmann S. J.

Philosophie

Studien zu den Bekenntnissen des hl. Augustinus. Von Prof. Dr. Friedrich Billisch. (Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft. 30. Beitrag.) gr. 8° (137 S.) Wien 1929.

Die Einleitung führt mit anschaulicher Lebendigkeit in den Kampf um die Erklärung der Bekenntnisse ein. Die verschiedenen Richtungen und ihre Hauptvertreter werden kurz und treffend gekennzeichnet, die verschiedenen Seiten und Kernpunkte des Problems charakteristisch hervorgehoben. „Die Kritik hat hauptsächlich nach zwei Richtungen hin eingesetzt. Zunächst glaubte man, daß Augustinus das Bild seines Jugendlebens zu schwarz gezeichnet habe, um die Gnade Gottes desto heller erstrahlen lassen zu können. ... Anderseits aber ... hat man behauptet, daß sich trotz subjektiver Wahrhaftigkeit in den Bericht, der ungefähr zwölf Jahre nach der ‚Bekehrung' geschrieben sei, notwendig erhebliche Irrtümer mannigfacher Art einschleichen mußten. Die moderne Kritik hängt zusammen mit genauerer Beschäftigung der Forscher mit den von Augustinus in Cassiciacum in der Vorbereitungszeit vor der Taufe verfaßten sogenannten Jugendschriften. Das Bild, das dort Augustinus von sich zeichne, zeige einen ganz andern Charakter, zeige ihn keineswegs schon als katholischen Christen, sondern als ‚werdenden Neuplatoniker', wisse auch von einer so durchgreifenden Wandlung, wie die Konfessionen in der berühmten Gartenszene sie schildern, nichts. Das einschneidende Erlebnis im Leben Augustins sei vielmehr seine Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus gewesen" (S. 3 f.).

Gegenüber der Vielheit der Erklärungen — an die 25 Autoren werden namhaft gemacht und ihre Auffassung kurz charakterisiert — setzt sich der Verfasser die Aufgabe: „Auf dem Wege einer eindringenden Analyse der für unsere Zwecke in Betracht kommenden Bücher der Konfessionen will er dem Problem der Glaubwürdigkeit des augustinischen Berichtes durch eine Klarlegung der religionspsychologischen Methode nähertreten, welcher sich Augustinus bei seiner Innenschau, bei der Vergegenwärtigung der längst vergangenen psychischen Zustände und Phasen seiner Entwicklung bedient. Es wird vor allem gefragt werden müssen: Was will Augustinus überhaupt berichten, von welchen Gesichtspunkten läßt er sich bei der Auswahl des zu Erzählenden leiten; war er imstande, einen wahrheitsgetreuen Bericht zu geben? Damit hängt auch die Frage nach dem Zweck zusammen, den er mit der Abfassung der Konfessionen verfolgt, und aus allem wird sich ergeben, welchen Maßstab wir an das Werk anlegen dürfen. An wichtigen Punkten wird auch die Darstellung in den Jugendschriften zum Vergleich herangezogen werden müssen" (S. 10 f.).

So geht der Verfasser in zehn Kapiteln die zehn ersten Bücher der Bekenntnisse durch, hebt die Leitgedanken heraus, erklärt sie allgemein psychologisch und speziell religionspsychologisch, kultur- und philosophiegeschichtlich, faßt des öfteren übersichtlich größere Gedankenkomplexe zusammen.

Im ausführlichen Schlußkapitel (S. 137 bis 157) gibt der Forscher die Ergebnisse der Analyse bündig wieder. Zunächst wird hervorgehoben, daß auch die drei letzten Bücher (11—13) einheitlich mit dem Zweck des Ganzen zusammenhängen. Dieser ist der Lobpreis der Gnadenerweise Gottes, das „Bekenntnis" der barmherzigen Führung Gottes in dem „Bekenntnis" seiner schuldbaren Sündhaftigkeit. Die ersten neun Bücher schildern, wie er früher gewesen ist (qualis fuerim), das zehnte, was er der Gnade verdankt (qualis sim), die drei letzten stellen dar, was er an Erleuchtun-

gen durch die in der Heiligen Schrift niedergelegten Glaubenswahrheiten gefunden hat. Eine Biographie zu schreiben lag Augustinus fern, das Persönliche, Einzeltatsächliche, Konkrete tritt ganz zurück, ebenso ist das Werk keine Selbstapologie, etwa gegenüber den Donatisten. Somit ist das Material, das zu bewältigen war, ein beschränktes. Allüberall werden die seelischen Geschehnisse reflektierend gedeutet und in ihren religiösen, psychologischen und philosophischen Zusammenhängen erklärt.

Da es Augustinus vornehmlich und offensichtlich darauf ankam, „nur große Perspektiven nach Art seines seelischen Gesamtverhaltens oder typische Gebiete seiner seelischen Betätigung für sich selbst und seine Leser zu eröffnen", ist ersichtlich, daß er nach zwölf Jahren diese Vorgänge getreu wiedergeben konnte. Daß er aber so lange mit der Niederschrift zögerte, erklärt sich aus der Notwendigkeit, die nötige seelische Distanz zu sich selbst zu gewinnen, um die kausalen und teleologischen Zusammenhänge und tieferen Gründe klarer erfassen zu können. „Wenn wir auf den ganzen Entwicklungsverlauf sehen, so tritt vor allem die ‚Zweigipfligkeit' der Bekehrung klar vor Augen. Die sogenannte theoretische Bekehrung geht der moralischen voraus: zuerst besaß Augustinus seinen Gott bloß intellektuell (daran ist stark der religiöse Spiritualismus der Neuplatoniker beteiligt), hinzukommen mußte zur Vollendung noch die Hingabe und die Liebe.... In der Bekehrungsstunde haben wir es mit einem scharfen Bruch mit der Vergangenheit zu tun." „So ergibt sich als Ergebnis unserer Untersuchung, wie wir hoffen, die Zuverlässigkeit des augustinischen Berichtes, wenn man an ihn den richtigen Maßstab anlegt und nicht Forderungen stellt, die Augustinus weder erfüllen wollte noch konnte."

Soviel eigene Studien dem Referenten ein Urteil gestatten, hat der besonnene, maßvolle, objektiv gerichtete, kritisch gewissenhafte Verfasser nach Methode und Inhalt das Richtige getroffen. Auch wenn man angesichts der Kompliziertheit und Feinheit der seelischen Vorgänge, die das Grundthema der tief eindringenden Analyse bilden, im einzelnen über Spezialpunkte verschiedener Meinung sein kann und wohl nie über begründete Wahrscheinlichkeiten hinauskommen dürfte, so wird damit die Grundauffassung in keiner Weise berührt. B. Jansen S. J.

Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. In ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt. Von Dr. Martin Grabmann. 2., neubearbeitete Auflage. gr. 8° (111 S.) (5. Band der Sammlung „Rüstzeug der Gegenwart".) Köln 1929, J. P. Bachem. *M* 5.40, geb. 6.40

Ein höchst zeitgemäßes Werkchen, das sich an weitere Kreise weltanschaulich und religiös eingestellter und sich vertiefender Menschen wendet. Zeitgemäß, weil es zwei heute in Theorie und Praxis heiß umstrittene Fragen, Seele und Gott, behandelt; zeitgemäß, weil es aus der Feder eines Forschers von Weltruf Altes und Neues, Spekulatives und Geschichtliches, Kritisches und Systematisches in reichster Fülle nach sicheren Ergebnissen und zugleich in ansprechender, leicht verständlicher Form bringt; zeitgemäß, weil es gerade zu Beginn der 1500jährigen Wiederkehr des Heimganges des geistvollsten Kirchenvaters, des hl. Augustinus, erscheint und mit tiefeindringendem Verständnis für die beiden Kernpunkte seines Philosophierens und mit zartem, ehrfurchtsvollem Einfühlen in seinen reichen Geist sein philosophisches Weltbild vor dem Leser erstehen läßt. Die bekannten Vorzüge Grabmanns, seine bewundernswerte Kenntnis alter und neuer Denker und Zeiten, sein historischer Takt, seine Ehrfurcht vor der überkommenen christlichen Spekulation und das tiefsichere Rekonstruieren früherer Weltbilder, das maßvolle, sachliche Urteil, die tiefseelische Aufgebrochenheit für die Aufgaben der Stunde leuchten auch aus diesem Buch auf jeder Seite hervor.

Nach einer Einleitung, die schön in den innersten Geist des großen, heiligen Denkers einführt und auf seine Aktualität in unsern Tagen hinweist, wird in dem ersten der beiden Kapitel des Buches die Seele behandelt. Zuerst wird Augustinus ganz allgemein als Psychologe gewürdigt, mit besonderer Hervorhebung des Methodischen seiner Art und des empirischen, introspektiven Zuges. In den drei folgenden Paragraphen folgen Substantialität, Geistigkeit und Unsterblichkeit, alles an der Hand vieler wörtlicher Belege und in reizvoller, fesselnder Beziehung zur Problemstellung und Problemlösung der Gegenwart.

Im zweiten Kapitel folgen Augustins Betrachtungen über Gott. Zuerst wieder die zeitgemäße Betrachtung mit den weit ausladenden Perspektiven „Der Gottesgedanke in der Philosophie der Gegenwart und bei Augustinus", sodann Dasein und Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt.

Die Stimme, die einst der ringende und suchende Augustinus im Garten zu hören

glaubte, spricht auch in der gemütvollen, mit persönlicher Ergriffenheit hingehauchten Schrift des frommen Priestergelehrten zum modernen Menschen: Tolle, lege, — Nimm und lies. B. Jansen S. J.

Platonische Erziehungsweisheit. Von Universitätsprofessor Dr. W. Pohl. 8° (195 S.) Regensburg 1926, Manz. *M* 4.50

Wie das Augustinusbuch von Grabmann, so möchte man auch das Platonbuch von seinem Nachfolger auf dem Wiener Lehrstuhl für Dogmatik, von Wenzel Pohl, recht vielen Eltern und jungen Leuten in die Hand geben. Der ganze bezaubernde, hochfliegende sittliche und religiöse Idealismus des tiefsten, genialsten und einflußreichsten europäischen Denkers ist von dem Verfasser, der sich jahrelang mit hingebender Liebe und weitgeöffnetem Verständnis in das Schrifttum und besonders in die Didaktik und Pädagogik Otto Willmanns vertieft hat, mit bedeutsamem Einfühlen wiedergegeben.

In seinem auf die transzendente Welt und zuhöchst auf die Idee des Guten gehenden Intellektualismus, in seiner religiös-ethischen Weihe, die dem Menschenleben als letztes Hochziel die Verähnlichung mit Gott, als der Hypostase des Wahren, Schönen und Sittlichen, anweist, in seiner Forderung der Herrschaft des geistigen νοῦς oder der Vernunft über alle sinnlichen Lüste durch Weisheit und Gerechtigkeit ist der heidnischen Philosophie ein vorwurfsvolles Spiegelbild und ein donnerndes Mane, Thekel, Phares für unsere heutige einseitig an das Technische, Sportliche, Sinnenbetörende, Augenblickliche, hingegebene Zeit, für die der verstandesmäßigen Schulung und begrifflichen Zucht abholde moderne Jugend. Man vergleiche einmal, was der Verfasser quellenmäßig ausführt über die Stellung des Philosophen, der doch selbst ein Künstler allerersten Ranges war, über die Arten der Musik und des Dramas, über die Wahl der Lektüre, die man der Jugend gestatten soll, über das, was die Kinder von den Älteren in religiös-sittlicher Beziehung hören und erfahren dürfen, mit unserer modernen Jugendliteratur und Kunst, und man wird geradezu erschüttert sein über den unendlich tiefen, traurigen Abstand des heutigen Heidentums mitten in einer alten christlichen Kultur von den Idealen des griechischen Weltweisen.

Professor Pohl rahmt das große Mittelstück „die Ausführung des Erziehungswertes" sinnvoll in die beiden ersten Kapitel „Einleitung", worin über die Eigenart der hellenischen Pädagogik und über Platons Leben und Schriften berichtet wird, und „Grundlegung", worin die großen metaphysischen Fundierungen und Leitsätze der Platonischen Erziehungslehre kurz angedeutet werden, und in das Schlußkapitel über die „Bedeutung der platonischen Pädagogik" ein. Die eigentliche Ausführung gliedert sich übersichtlich in die drei Kapitel über die Erziehung des Kindes-, Jünglings- und frühen Mannesalters, worauf abschließend „der wahre Philosoph" als „der wahre Staatsmann und Erzieher" gezeichnet wird.

B. Jansen S. J.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe, historisch-quellenmäßig bearbeitet. Von Rudolf Eisler. 4., völlig neubearbeitete Auflage. III. Band Sci—Z von Karl Roretz. gr. 8° (906 S.) Berlin 1930, Mittler & Sohn. Preis für Bd. I—III *M* 104.—

Das hohe Lob, das wir in dieser Zeitschrift den beiden ersten Bänden spenden konnten, verdient auch vorliegender Schlußband. Ein ehrliches Streben nach Objektivität, eine bewundernswerte Fülle der Erudition, eine wohltuende Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, ein angenehmer Druck und eine vornehme Ausstattung. Kurz, das Werk stellt eine ganze philosophische und philosophiegeschichtliche Bibliothek dar. Aus dem Reichtum der behandelten Fragen seien nur einige herausgegriffen, die sich zu völligen Monographien ausgewachsen haben: Seele, Sein, Sittlichkeit, Soziologie, Unendlich, Ursache, Urteil, Vernunft, Wahrheit, Wahrnehmung, Wert, Wille, Willensfreiheit, Wirklichkeit, Zweck. Am Schluß folgt auf mehr denn hundert Seiten mit je zwei Kolumnen das Literaturverzeichnis.

Aber auch an diesem Standardwerk sieht der kundige Leser die Grenzen alles menschlichen Geistesschaffens. Manche grundlegende Definitionen schillern in verschiedenen Farben. Nehmen wir etwa den Begriff Wert. „Wert ist die Setzung seitens des Wertens" (Schätzens). Dieses besteht in der gefühlsmäßig-unmittelbaren oder urteilenden Beziehung eines Objektes (Inhaltes) auf ein Wollen, Bedürfen, Zwecksetzen eines Subjektes. Vom Werte, den ein Objekt „hat", ist der „Objektswert", der Wert „ist", zu unterscheiden. Dieses ist eine nicht weiter zurückführbare Relation zwischen einem („wertenden") Subjekt und einem („wertvollen") Objekt. Ohne zielstrebigen, zwecksetzenden Willen, ohne Bedürfnis kein Wert. An sich (in erkenntnistheoretischem Sinne) gibt es keine Werte, aller Wert ist insofern „subjektiv" und „relativ".... „Unabhängig vom Subjekt be-

steht nur die Wertgrundlage.... Werte an sich sind nur Wertmöglichkeiten" (S. 514).

Wenn der Verfasser auch den rechten Begriff zu haben scheint, so ist doch die Ausdrucksweise weniger glücklich. Nehmen wir etwa ein kunstvolles Gemälde, ohne daß ein sinnlich-geistiges Wesen existiert. Hat es nur die Wertmöglichkeit? Nein, es hat seinen Wert in sich, der sich mit dem deckt, was die Scholastik mit dem Axiom „omne ens est bonum sibi" bezeichnet, ein „bonum alteri" ist es freilich nur in Bezug auf ein wirkliches oder mögliches sinnlich-geistiges Wesen. Der Verfasser vergißt fast den Begriff „Wert hat"; was er ausführt, trifft vollkommen zu für „Wert ist".

Auch die Literatur weist — wie es menschlicherweise nicht anders sein kann —, Lücken auf. Von Kleinigkeiten soll ganz abgesehen werden. Dagegen wird es dem Herausgeber zwecks einer bald zu erhoffenden Neuauflage nur erwünscht sein, wenn wir ihn etwa darauf hinweisen, daß der große Suarez nicht bloß eine Metaphysik geschrieben hat, sondern auch eine bedeutsame Rechtsphilosophie und Psychologie, daß Bellarmin, Suarez, Vasquez und andere Scholastiker nicht unter die „Thomisten" zu nehmen sind, daß Olivi bei der geschichtlichen Darstellung „Seele", „Wahrnehmung" und „Willensfreiheit" zu erwähnen ist, daß die große Nationalökonomie von H. Pesch verschiedene Bände umfaßt, daß Mercier eine Métaphysique générale, Wittmann eine Ethik, Hans Meyer eine Geschichte der alten Philosophie, Longpré eine bedeutsame Monographie über Duns Scotus verfaßt hat, daß die Moralphilosophie von V. Cathrein seit 1899 verschiedene Neuauflagen erlebt hat.

B. Jansen S. J.

Frauenbücher

Pflicht und Traum. Von Maria Sticco. Aus dem Italienischen übersetzt von Anita Buich. Mit einem Nachwort von Dr. Rudolf Allers. 8° (276 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. *M* 4.—, geb. 5.60

Ein gesund-frommes und zugleich lebenskundig führendes „Buch vom Leben der Frau". Die echte Frau träumt nicht so sehr von unpersönlicher Werktätigkeit, von Emanzipation und Vermännlichung und Sichdurchsetzen und Genußleben, als vom Leben der Liebe und selbstlos mütterlichen Hingabe. Moderne Not des Maschinenzeitalters stellt sie aber oft mitten in den Wirtschaftskampf. Maria Sticco zeigt dem Mädchen im Zwischenland zwischen Schule und Ehe, wie Christusgeist die Wesensart auch der modernen Frau gesund bewahrt, verfeinert und vertieft, wie er sich auswirkt „im Nest" daheim zwischen Eltern und Geschwistern, „im Grenzland" zwischen Schule und Leben, in Liebe und Berufswahl, im Denken, Schweigen, Sprechen, in Gebet und Tat, in Lebensschwierigkeiten und Enttäuschungen, in Gemeinschaft der Menschen und der Heiligen. Ohne alle trocken systematisierende Lehrhaftigkeit, lebhaft geschrieben und schön übersetzt, wird das feine Buch viele zum stillen Besinnen und zu christlicher Verbindung von altem und neuem Frauenideal anregen. A. Willwoll S. J.

Gabriele, der Lebensweg einer deutschen Frau. 8° (266 S.) Einsiedeln 1929, Benziger. *Fr.* 6.—

Aus sonniger Kinderstube und lebensfroher Jungmädchenzeit führt der Lebenspfad dieser feinsinnigen Frau rasch zu seelischen Konflikten. Sie begann zu zweifeln und zu grübeln, und als Gott ihre eitlen Wünsche nicht erfüllte, entfernte sie das Erlöserbild aus dem Zimmer, versteckte die Bibel und ging gottferne Wege. Philosophie und Kunst sollten ihr fortan Führer durchs Leben sein. Beim Tode der Liebsten und in finanziellen Katastrophen versagten aber diese Führer, und fassungslos rief sie: „Du unbekannter Gott — ich fleh' dich an! Lösch meine Seele aus, daß Ruhe werde!" — Da lernte sie, die Protestantin, auf einer Balkanreise Trappisten kennen. Sie traf in Bosnien auch deutsche Kolonisten, die, fern der Heimat, Glauben und Sitten der Väter treu bewahrt hatten. Was Gabriele im täglichen Verkehr mit den biedern Katholiken an Glaubensinnigkeit und frommem Sinn erschaute, wie echte Religion dort allem eine höhere Lebensweihe verlieh, das erfüllte sie mit Heimweh nach Gott. Die alte in 350 Spaltkirchen geteilte Bekenntniskirche ihrer Jugend zog sie nicht mehr an. Herrnhuter, Heilsarmee, Sundar Singh und Söderblom fesselten nur kurze Zeit. Dann vertiefte sie sich ins Mittelalter, und die Heldengestalten jener Zeit der Glaubenseinheit lockten zu literarischem Schaffen, und was sie in jenen Tagen gerungen hat, schildert ergreifend schön ihr Tagebuch. Endlich stand sie froh an den Pforten der katholischen Kirche und trat ein. „Selig bin ich", sagte sie. „Ich habe den Urgrund alles Lebens gefunden: Jesus Christus — Gott, der alle Wunden heilt — und Schmerz und Leid sind von mir abgefallen, wie ein abgetragenes Gewand." Der heiligen Kirche soll fortan ihre Lebenskraft gewidmet sein. Ein edler sympathischer Mensch, diese Gabriele, grundehrlich, ohne Kompromisse, und manch kostbare

Perle echter Lyrik und feiner Seelenkunde birgt das wertvolle Buch. Höher noch steht aber sein seelengeschichtlicher Gehalt. Es ist, was es verspricht, der Lebens- und Läuterungsweg eines selbstbewußten Weltkindes heim zu Gott. K. Saurer S. J.

Staats- und Wirtschaftslehre

Das Geld in Theorie und Praxis des deutschen und ausländischen Rechts. Von A. Nußbaum. 8° (XV u. 278 S.) Tübingen 1925, J. C. B. Mohr. *M* 10.50

Nußbaums Werk ist nicht etwa eine aus der unübersehbaren Zahl vulgär-ökonomischer Schriften über das Geldwesen und seine wünschenswerte Verbesserung; von diesen unterscheidet es sich nicht nur durch seinen hohen wissenschaftlichen Stand, sondern auch dadurch, daß es von der juristischen Seite an das Geldwesen herantritt. Dabei bleibt es aber keineswegs in unfruchtbarer Begriffsjurisprudenz stecken, vielmehr werden die Erscheinungen des wirklichen wirtschaftlichen Lebens unter juristischen Gesichtspunkten untersucht.

Veranlassung zu dem Buche war die Aufwertungsfrage; es entstand während der Verhandlungen über die Ersetzung der Aufwertungsregelung der dritten Steuernotverordnung durch ein Aufwertungsgesetz (erlassen 16. Juli 1925). Heute, nachdem die Aufwertungsfrage so weit zur Ruhe gekommen ist, daß Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung in der Hauptsache nur noch mit gewissen Abwicklungsgeschäften sich zu befassen haben, läßt sich erst recht ermessen, wie scharf und richtig Nußbaum bereits damals gesehen hatte. Nußbaum ist geldtheoretischer Nominalist; so wie er diesen Nominalismus versteht und sich auswirken läßt, wird man sich wohl weitgehend mit ihm einverstanden erklären können. So folgert er z. B. aus seinem Nominalismus keineswegs die unbedingte Ablehnung einer Aufwertung, wohl aber, daß die Aufwertung Sache der Gesetzgebung, nicht Sache der Rechtsprechung sei. Darin wird man ihm mindestens soweit folgen, als die Gesetzgebung rechtzeitig die Aufwertungsfrage hätte in Angriff nehmen sollen und müssen; daß bei ihrem völligen Versagen schließlich die Rechtsprechung eingriff, dürfte dagegen doch als durch die Not gerechtfertigt, ja geboten anerkannt werden müssen.

Im juristischen geldtheoretischen Schrifttum wird Nußbaums Werk dauernd einen ehrenvollen Platz einnehmen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Das britische Weltreich. Von Dr. Hermann Lufft. Mit 1 bunten Weltkarte und 14 schwarzen Karten, 146 Abbildungen. gr. 8° (40 Bogen.) Ganzleinen *M* 32.—

Lateinamerika. Von demselben. Mit 1 bunten und 18 schwarzen Karten, 202 Abbildungen. gr. 8° (31 Bogen.) Ganzleinen *M* 28.— Sammlung: „Provinzen der Weltwirtschaft und Weltpolitik". Leipzig 1930, Bibliographisches Institut.

Die beiden von H. Lufft bearbeiteten Bände der Reihe „Provinzen der Weltwirtschaft und Weltpolitik" bedeuten eine gewaltige und eindrucksvolle Leistung allein an verarbeitetem Stoff. Aber Lufft begnügt sich nicht, dem Leser den Ertrag seiner Durchforschung einer Großzahl von Quellenwerken als umfassende Materialsammlung vorzulegen. Er gestaltet den weitschichtigen und zum großen Teil spröden Stoff in übersichtlicher und anschaulicher Weise. Seine Statistiken, etwa über den Außenhandel eines von ihm untersuchten Landes, sind keine „Zahlenfriedhöfe"; vielmehr sind die Zahlen durch sorgfältige Auswahl und vortreffliche Gliederung zum Sprechen gebracht. Auch der nicht fachlich, sondern nur allgemein interessierte Leser dringt mit Hilfe dieser auch drucktechnisch vorzüglich dargebotenen Zahlenbilder und an Hand der vom Verfasser gegebenen kritischen Analysen mit spielender Leichtigkeit in Gliederung und Eigenart der Volkswirtschaft der verschiedenen Länder und Ländergruppen ein.

Lufft läßt sich aber keineswegs mit Referieren und Analysieren genügen; er nimmt zu den kulturellen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen Erscheinungen, Fragen, Tatsachen und Aufgaben, die für jedes Land bzw. jeden Teil des britischen Weltreichs je in einem eigenen Abschnitt unter der Überschrift „Zur Problemlage" erörtert werden, selbständig Stellung. Die Selbständigkeit dieser Stellungnahme mag hie und da an Eigenwilligkeit streifen; in jedem Falle werden durch das Bestreben des Verfassers, nicht in ausgetretenen Bahnen zu wandeln und Gemeinplätze zu wiederholen, viele sonst wenig beachtete Gesichtspunkte ans Licht gezogen und dem denkenden Leser eine Fülle von Anregungen geboten. Nicht wenige herkömmliche Vorstellungen, die der tatsächlichen Unterlagen entbehren, werden zerstört oder mindestens erschüttert. Auch wo man dem Verfasser nicht glaubt folgen zu können, wird man mit seinen Auffassungen sich auseinandersetzen und geistige Bereicherung dabei erfahren. Als Mangel empfindet man es, daß im „Britischen Weltreich" das Urteil über die indische

Freiheitsbewegung durch die der indischen Passivität so ganz entgegengesetzte aktivistische Mentalität des Verfassers allzu einseitig im ungünstigen Sinne beeinflußt ist[1], und in „Lateinamerika" die mexikanische Katholikenverfolgung durchaus ungenügend gewürdigt erscheint[2].

Die Ausstattung ist glänzend, der Bilderschmuck sehr reichlich, dabei erstklassig und zweckentsprechend ausgewählt. Die Bände werden für jeden, der von der großen, weiten Welt, in der wir leben, deutliche und anschauliche Vorstellungen zu haben wünscht, ein hoher Genuß und eine reiche Fundgrube sein.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Zur Theorie der Staatswirtschaft und Besteuerung. Finanzwissenschaftliche Schriften. Herausg. von Prof. Dr. Hans Ritschl. Heft 1: Die allgemeine Vermögenssteuer in der deutschen Wirtschaftsentwicklung. Von Dr. Hans Körner. (131 S.) *M* 4.40. Heft 2: Die Gewerbesteuer in Deutschland im System der Geldwirtschaft und der Kapitalwirtschaft. Von Dr. Fritz Dettmer. (109 S.) Bonn 1930, Verlag Kurt Schröder. *M* 4.—

Die beiden Schriftchen setzen sich die Aufgabe, den Einzelnachweis zu erbringen für Ritschls Lehre von den „Entsprechungsverhältnissen zwischen der Staatswirtschaft in ihrer spezifischen Erscheinung als Abgabenwirtschaft und der wirtschaftlichen Entwicklung" (1, 12). Zweifellos ist der Nachweis als gelungen anzusehen, daß die Steuerverfassung und die Ausgestaltung der wichtigsten Steuern sich der Verfassung der der Staatswirtschaft im engeren Sinn unterliegenden Volkswirtschaft anschmiegt. Ein naturalwirtschaftliches Zeitalter hat andere Steuern als die Wirtschaftsepoche des Hochkapitalismus. Es fragt sich nur, wie weit der Erkenntniswert dieses in solcher Allgemeinheit nicht viel mehr als eine Selbstverständlichkeit aussagenden Satzes trägt. Die Anschmiegung der Steuerwirtschaft an die allgemeinen wirtschaftlichen Verhältnisse sollte eine vollkommene sein; die Wirklichkeit wird aus tausend Gründen, wie mangelnde Einsicht, unüberwindliche politische Widerstände usw. mehr oder weniger vom Sollsein abweichen. Hier möchte man nun gern erfahren, in welchem Maße die wirtschaftliche Vernunft bzw. die wirtschaftlichen Notwendigkeiten sich im Steuerwesen tatsächlich durchzusetzen vermochten. Die beiden monographischen Untersuchungen bieten dazu wohl manchen Beitrag und sind überhaupt sehr interessant, doch wird gerade diese Frage nicht scharf genug ins Auge gefaßt. So scheint vielleicht die Theorie in etwas höherem Grade verwirklicht, als es den geschichtlichen Tatsachen entspricht. Auf jeden Fall sind die Schriften lesenswert und anregend auch für den Nichtfachmann.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Astronomie

Der Entwicklungsgang unseres Planetensystems. Eine kritische Studie von Prof. Dr. Friedrich Nölke. gr. 8° (359 S.) Mit 18 Figuren. Berlin u. Bonn 1930, Ferd. Dümmler. Br. *M* 15.—

Der Verfasser geht aus von den bestehenden Verhältnissen in unsrem Planetensystem und untersucht die verschiedenen Möglichkeiten für die Entwicklung, um auf diese Weise den Weg ausfindig zu machen, den die Natur tatsächlich dabei eingeschlagen hat. Die ganze Untersuchung zerfällt so naturgemäß in zwei Teile, einen analytischen, in dem die verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten auf ihren Wert geprüft werden, und in einen synthetischen, der sich auf den analytischen stützt und eine zusammenhängende Darstellung der Entwicklung bietet.

1. Teil. Analyse der Entwicklungsmöglichkeiten des Sonnensystems. Erst werden die Gesetzmäßigkeiten im Sonnensystem, die erklärt werden müssen, übersichtlich zusammengestellt. Dann kommen die verschiedenen Möglichkeiten für die Entwicklung zur Sprache. Sie sind sehr sauber in Klassen und Unterklassen eingeteilt. Ihre Vorzüge und Nachteile werden scharf hervorgehoben. Alle Erklärungsversuche, die bis jetzt gewagt worden sind, werden geprüft. Der Leser erhält ein sehr klares Bild der einzelnen Theorien und der ihnen anhaftenden Schwächen. Das Endergebnis der langen Untersuchung ist dieses: Unser Planetensystem kann sich aus einem Gasnebel von besonderer Struktur und Gestalt entwickelt haben. Dieser Sonnennebel kann ein Teil eines größeren Nebels gewesen sein.

[1] Verfasser spricht vom „Haß gegen eine Kultur, welche nicht, wie die indische, aus Angst, den Schmutz anzurühren, im Schmutz erstickt, sondern welche den Mut hat, den Schmutz anzurühren, um ihn wegzuräumen" (S. 238).

[2] Das gilt trotz „aller Reserve, welche die Berührung so empfindlicher Fragen verlangt"! (S. 431).

2. Teil. Synthese des Entwicklungsganges des Sonnensystems. Dieser Teil baut sich naturgemäß auf den ersten auf. Der Verfasser gibt seiner Theorie eine astrophysikalische Grundlage. Er führt den Leser in die moderne Theorie der Sternentwicklung ein, er berichtet über die Massen der Sterne bei Beginn ihrer Entwicklung, über das antestellare Entwicklungsstadium und über die kosmischen Entwicklungsfaktoren. Dann nimmt er das Problem der Entwicklung unsres Sonnensystems selbst in Angriff und kommt schließlich zu folgenden Ergebnissen:

Unser Sonnensystem ist aus einem streifenartigen, schwach bogen- oder S-förmig gekrümmten Gasnebel hervorgegangen, der längs seiner Achse ungleich dicht und dick war, eine ebene Krümmung hatte und dessen Masse sich in der Streifenrichtung, an der Streifenaußen- und -innenseite mit etwas verschiedenen linearen Geschwindigkeiten, bewegte. Die Sonne entstand aus den dem Schwerpunkte benachbarten, massigen Teilen des Nebels. Die Planeten entwickelten sich aus mehreren kleineren, an Größe sehr verschiedenen Verdichtungszentren des Nebels. Alle Eigentümlichkeiten der Planeten lassen sich aus den vorausgesetzten Eigenschaften des Urnebels erklären. Die regulären Monde läßt Nölke aus der Planetenatmosphäre hervorgehen. In Bezug auf die irregulären Monde nimmt er an, daß sie aus kleinen in der Nähe der großen Planetenmassen befindlichen Kondensationskernen des Sonnennebels hervorgegangen sind. Die Kometen sind wahrscheinlich örtliche Nebelverdichtungen, die von der Sonne beim Durchschreiten auf ihrem Wege liegender kosmischer Nebel angezogen wurden. Als Heimatsgebiet der Kometen kommt die das ganze Sternbild des Orion ausfüllende feine Nebelmasse in Frage. Die Sternschnuppen sind Zerfallsprodukte der Kometen. Das Zodiakallicht hängt zusammen mit Materie, die entweder durch den Strahlungsdruck von der Sonne emporgehoben wurde oder zerfallenen Kometen entstammt.

Das Buch hat viele und große Vorzüge. Der schwierige Stoff wird sehr klar und übersichtlich dargestellt. Der Verfasser sucht allen Klassen von Lesern gerecht zu werden. Dem mathematisch Geschulten werden theoretische Erörterungen geboten. Damit aber auch der gebildete Laie das Buch mit Nutzen lesen könne, sind die theoretischen Teile durch kleinere Typen kenntlich gemacht, so daß sie leicht überschlagen werden können. Am Ende größerer Abschnitte und am Schlusse des ganzen Buches werden recht schöne und klare Zusammenfassungen gegeben, die das Studium ungemein erleichtern. Eine Fülle von Stoff wird geboten, viel mehr als der Titel vermuten läßt. Wer sich für die Sache interessiert, wird ohne Zweifel das Buch mit Genuß lesen, ganz einerlei, ob er die Schlußfolgerungen des Verfassers annimmt oder nicht. Der Autor gibt selbst unumwunden zu, daß seine Theorie nur zeige, wie sich unser Sonnensystem entwickelt haben kann, nicht aber, wie es sich entwickelt haben muß. Mehr kann billigerweise niemand verlangen.

Ausstattung und Druck sind gut, der Preis nicht übermäßig hoch. A. Steichen S. J.

Feldseelsorge

Ohne Waffe. Das Kriegserlebnis eines Priesters. Von Joseph Menke. 8° (302 S.) Paderborn 1930, F. Schöningh. Kart. *M* 4.—, geb. 4.80

Das Büchlein, das in kurzer Zeit acht Auflagen erlebte, gibt in anschaulicher, warmherziger Sprache die Erlebnisse eines seeleneifrigen Feldgeistlichen wieder. Es weiß in tröstender und erhebender Weise von vielen Einzelzügen heldenmütiger Pflichterfüllung männlich-aufrichtiger Religiosität, praktischer Nächstenliebe und rührender Pietät auch unter den Schrecken des Krieges zu erzählen. Ungewollt ist es eine treffende Ergänzung und Berichtigung zu den vielen brutal-realistischen Kriegsbüchern, die ihren Ehrgeiz darin setzen, die „Bestie Mensch" in schonungsloser Offenheit zu schildern. Gegenüber solchen Einseitigkeiten ist es durchaus berechtigt, durch konkrete Beispiele den Nachweis zu erbringen, daß auch im Kriege, im Leben und Sterben unserer Soldaten die Gnaden- und Friedenskraft des katholischen Glaubens nicht erloschen ist und daß die Mühen und Anstrengungen der Feldgeistlichen keineswegs vergeblich waren.

Freilich kann auch dieses Kriegsbuch nur einen Ausschnitt aus dem Kriegsgeschehen oder der Feldseelsorge bieten. Neben durchgängigen Erfahrungen, wie sie jeder Feldgeistliche gemacht hat, finden sich auch Beobachtungen und Urteile, die sich nicht verallgemeinern lassen. Der Verfasser war der fünften Preuß. Landwehr-Division zugeteilt, die im Abschnitt vor Verdun und Toul lag. Das war freilich als Kriegsschauplatz eine gar üble Ecke. Aber in religiöser Hinsicht scheint er bei seinen rheinischen Landwehrmännern fast ideale Verhältnisse gehabt zu haben. Es gab wirklich bis zuletzt solche religiös eifrige Truppenteile, zumal

wenn die Leute aus derselben katholischen Gegend stammten und die landsmannschaftliche Zusammensetzung im wesentlichen erhalten blieb. Auch ich traf im Sommer 1918 an der Somme eine rheinische Kolonne, die vor Verdun Munition gefahren hatte und auf einer bemerkenswerten religiösen Höhe stand. Aber als typisch für die Gesamtheit des Heeres können solche Erscheinungen nicht bezeichnet werden. In aller Aufrichtigkeit bekennt der Verfasser: „Drei Jahre lang habe ich der Division und den beiden Stäben angehört und muß dankbar anerkennen, daß ich bei all meinen seelsorgerischen Arbeiten nicht nur nicht auf Hindernisse gestoßen bin, sondern überall die größte Förderung erfuhr und daß ich nie, bei Offizier und Mann, die Hochachtung und den Respekt habe vermissen sehen, die ein Geistlicher bei seiner gewiß nicht leichten Aufgabe im Kriege sich nur wünschen mag." Das ist gewiß ein glänzendes Zeugnis für seine Division, aber zur richtigen Beurteilung der Bedingungen und Schwierigkeiten, unter denen die Feldseelsorge zu arbeiten hatte, muß man doch wissen, daß andere Feldgeistliche andere Erfahrungen gemacht haben (vgl. diese Zeitschrift 104 [Januar 1923] 253). In nachdrücklichen Worten hebt der Verfasser wiederholt die physischen Übel und Schrecken des Krieges hervor; fast kaum aber werden die seelischen Ruinen erwähnt, die der Krieg in religiöser und sittlicher Hinsicht schafft. Und doch ist es so notwendig, auch auf diese Seite des Krieges immer wieder hinzuweisen, damit die christlichen und kirchlichen Kreise sich mehr als bisher ihrer Pflicht bewußt werden, gerade im Interesse der Religion ihren Einfluß für den Frieden gegen den Krieg einzusetzen.

Max Pribilla 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.

1930 Q 7081

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 7. Heft / 119. Band / April 1930

INHALT

Wende zum Menschen (E. Przywara) (S. 1)
Vom alten zum neuen China (A. Väth) (S. 11)
Das Leiden im Weltplan (M. Gierens) (S. 22)
Wie ich katholisch wurde. Ein Stück Menschenschicksal (Schluß). (J. Svensson) (S. 36)
Arbeitslosigkeit (O. v. Nell-Breuning) (S. 54)
Eugen Pacellis Vermächtnis an das katholische Deutschland (S. Nachbaur) (S. 69)
Literaturpolitik (J. Overmans) (S. 72)
Besprechungen von Büchern (S. 76): Zeitfragen; Geschichtsphilosophie: Lebensbilder; Naturwissenschaft

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1930 (119. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

JÓN SVENSSON

Er ist der geborene Erzähler, der Verfasser der Nonni-Bücher, nach denen die Volksbibliotheken von jung und alt bestürmt werden. Er verschmäht jedes effektvolle, sprachliche Feuerwerk. Schlicht und einfach quellen die Sätze. — Aber jedes Wort findet den Weg zum Herzen, denn es kommt von Herzen! Er spricht immer wieder von Island, seiner alten Liebe. In Island, der Zauberinsel, wurde er geboren: auf dem Herrengute Mödruvellir, wenige Grade südlich des Polarkreises, am 16. November 1857.

Unerschöpflich ist sein Vorrat an fröhlichen Jugenderlebnissen und — er war halt ein echter Junge! — an mehr oder weniger gefährlichen Abenteuern. Und die unvergleichliche isländische Naturschönheit, alle ihre Wunder, die Mitternachtssonne, das Nordlicht, das Meer, die Eis- und Schneelandschaften, die unbeschreibliche Sommerherrlichkeit weiß er — eben doch zu beschreiben, so farbig, daß wir keinen geographischen Bericht lesen, sondern Bilder sehen und Gestalten voll Bewegung. Wenn so sein Buch endet, ist uns die Zeit vergangen wie im Fluge. — Ja, er ist der geborene Erzähler! Der Held seiner Geschichten, der „Nonni", ist — er selbst. Nonni rief ihn seine Mutter vor 60 Jahren. Und wenn wir heute lesen, wie Nonni mit seinen Spielgefährten bei Nacht aufs offene Meer hinaus fuhr, wie er mit seinem braven Reitpferd im furchtbaren Schneesturm lebendig begraben wurde, so meinen Mütter und Väter, Nonni sei in diesem Augenblicke in Gefahr, und die Kinder — die meinen gar nichts, die erleben das alles mit, die sind dabei. So weiß er mitzureißen! Und dabei verliert kein Leser das Empfinden: Hier spricht ein Weiser, dem eine Welt der Schönheit und der Herzensfröhlichkeit offenbar wurde: die will er uns schenken. Senssons Bücher darf man zu den besten Jugendschriften rechnen. Alle Jungen und Mädel sind begeistert. Und Erwachsene, denen Allzumodernes nicht den Sinn für naturnahe Kunst genommen hat, haben an Svenssons Büchern helle Freude.

Jón Svenssons Bücher:

Nonni
Erlebnisse eines jungen Isländers, von ihm selbst erzählt. Gebunden in Leinwand 4.80 M.

Sonnentage
Nonnis Jugenderlebnisse auf Island. In Leinwand 4 M.

Aus Island
Erlebnisse und Erinnerungen. Gebunden in Leinwand 1.80 M.

Die Stadt am Meer
Nonnis neue Erlebnisse. Gebunden in Leinwand 4.80 M.

Abenteuer auf den Inseln
Nonnis Erlebnisse auf Seeland und Fünen. In Leinw. 4.60 M.

Auf Skipalón
Neue Islandgeschichten Nonnis. Gebunden in Leinwand 4 M.

Die Geschichte des kleinen Guido
Erzählung für die katholische Jugend. Erscheint im Jahre 1930.

Gesamtauflage der Svensson-Bücher 295000

Heinrich Federer sagt von den Nonnibüchern:

„Hunderte von wichtig tuenden Jugendschriften werden schon allein durch diese schöne Anspruchslosigkeit in Handlung und Stil überholt. Dem Jungen, der Nonni liest, muß es wohltun wie ein Naturbad. Es wird nicht so bald ein besseres Jugendbuch gefunden werden."

Und Peter Dörfler urteilt:

„Ich kenne wenige Bücher, die ich so nachdrücklich in die Hände der Jugend wünschte. Dieser Nonni ist voll Keckheit und Frische und eine ritterlich-vornehme Seele. Er ist nie der ‚Lausbub', sondern bei allen Streichen der feine, liebe Kerl. Er muß der Kamerad der deutschen Jugend werden."

Auch im Ausland schätzt man Svensson hoch. Paul Bourget gehört nicht gerade zu den schmeichlerischen Naturen. Wir übersetzen ein Stück eines Briefes, den er an Svensson schrieb:

„Ihre Geschichten habe ich gelesen. Ich war entzückt, bezaubert. Sie sind geboren mit jener Erzählergabe, die gar so selten ist, die ganz große Autoren nicht besessen haben. Dieses starke Erzählenkönnen, das dem bewegten Leben folgt, diese Fähigkeit des Dabeiseins und Hineinversetzens, die den Meister der Erzählung kennzeichnet: alle diese Gaben sind bei Ihnen da und allererstenRanges. Wahrhaftig, ich freue mich, wenn ich einmal ein Buch entdecke, so wertvoll wie das Ihrige....."

Svenssons deutsche Jugendschriften sind in vielen tausend Stück gedruckt und in fast alle europäischen Sprachen übersetzt oder zur Übersetzung vorbereitet; sie werden von jung und alt in der ganzen Welt gelesen.

HERDER VERLAG / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 8. Heft / 119. Band / Mai 1930

INHALT

Pius XI. über die Jugenderziehung (J. Schröteler) (S. 81)
Vergeistigung der Körperkultur (Ph. Küble) (S. 101)
Der Atheismus der Bolschewiken (J. Overmans) (S. 118)
Von San Sebastián nach Salamanca (E. Böminghaus) (S. 130)
Religiöse Kompromisse (M. Pribilla) (S. 143)
Religion, Kultur und christliche Kunst (J. Kreitmaier) (S. 145)
Jugendheilige (L. Koch) (S. 148)
Wider den Positivismus im Völkerrecht (J. B. Schuster) (S. 151)
Besprechungen von Büchern (S. 154): Lexikon für Theologie und Kirche; Kirchliche Geographie; Kulturgeschichte; Ordensgeschichte; Naturwissenschaft

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1930 (119. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Ave Maria!

Der Monat Mariä

von Peter Johann Beckx
weiland General der Gesellschaft Jesu

Neubearbeitet von Bernhard van Acken S.J.
19. Auflage / Mit Titelbild

186 Seiten

Erscheint im April

Für jeden Tag eine Betrachtung über einen Titel aus der Lauretanischen Litanei, ein Beispiel aus dem Leben eines Heiligen und eine Übung.

Das Buch ist seiner Vortrefflichkeit wegen bereits in fünf Sprachen übersetzt worden.

Für jeden Katholiken

Schifflein Gottes

von Georg Timpe P. S. M.
Gebunden 1.20* M.

Gedanken zum Rosenkranz

„Das ‚Schifflein Gottes' ist Maria, weil der Gottessohn als Frucht ihres Leibes zu uns kam. Dem Buch wird eine Inhaltsangabe nicht gerecht. Auch eine Kritik nicht. Nimm das ‚Schifflein Gottes'. Du bist beim ersten Satz im Bann. Und tief erstaunt: das ist ja Dichtung in dieses Wortes erhabenster Bedeutung! Dieser Mann formt zu Gedanken, was dir als Sehnen wie ‚Gottesnähe' selten einmal im Tiefsten fühlbar wird; holt Gold aus der Sprache und gibt hohen Gedanken ein Gewand aus Worten, vor deren Schönheit deine Augen groß werden. Dein Herz wird weit, als müßte da viel Raum geschaffen werden für eine große Ehrfurcht. Das ist die Macht der Worte: sie führen wie Schiffe Gottes von der Ewigkeit Gestaden — Frömmigkeit...." (Das Buch hat eine dem edlen Inhalt aufs vollkommenste angepaßte Ausstattung erhalten.)

Für jeden Katholiken

Die Verehrung Unserer Lieben Frau

von Stephan Beissel S. J.
327 Seiten
Gebunden 4* M.

Betrachtungspunkte über das Leben Marias und die Lauretanische Litanei für die Feste der Gottesmutter, sowie für die Monate Mai und Oktober.

Der Verfasser ist bekannt durch seine ausgezeichneten Werke über die heilige Jungfrau Maria. Nähere Angaben sendet der Verlag Herder auf Wunsch bereitwilligst.

Für Theologen

Der Rosenkranz ein Pilgergebet

Von Dr. Jakob Schäfer

1. Teil 0.80* M. / 2. Teil 0.60* M.
3. Teil 0.80* M.

Predigten, Lesungen und Betrachtungen, die im Geiste an die heiligen Stätten führen und dort die Gnaden der ehrwürdigen Geheimnisse ausschöpfen.

Für jeden Katholiken

Ave Maria

Eucharistische Funken
übersetzt von Ottilie Bödiker

1 M.; gebunden 2 M.

Als die ersten Eucharistischen Funken (auf losen Blättern) erschienen, waren binnen weniger Monate 20000 Stück verbreitet. Der italienische Verfasser ist anonym geblieben. Ottilie Bödikers Übersetzung ist ausgezeichnet. Die Funken werden, so heißt es im Vorwort, „hauptsächlich solchen Seelen dargeboten, die mehr mit dem Herzen kommen als mit dem Verstande, und wollen in ihnen das heilige Feuer der göttlichen Liebe entzünden".

Für jeden Katholiken

Erzählungen

Kinder Unserer Lieben Frau

von Schwester Adalberta Maria
Gebunden 1.90* M.

*

Muttergottes-Erzählungen

von Konrad Kümmel
Gebunden 2.50* M.

*= Zeitweilig ermäßigter Preis

HERDER VERLAG / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 9. Heft / 119. Band / Juni 1930

INHALT

Fronleichnam in der europäischen Kultur (M. Gierens) (S. 161)
Der übernatürliche Mensch (G. Bichlmair) (S. 169)
Sozialpolitik und Wirtschaftstheorie (G. Gundlach) (S. 180)
Der Kirchenlehrer der Mystik (K. Richstätter) (S. 189)
Tod und Unsterblichkeit als biologisches Problem (K. Frank) (S. 210)
Zur Lage der protestantischen Theologie (B. Duhr) (S. 227)
Kairos (E. Przywara) (S. 229)
„De Pilgrim" und seine Ausstellung christlicher Kunst (E. Kirschbaum) (S. 232)
Besprechungen von Büchern (S. 235): Heiligengeschichte; Bibelkunde; Kulturkritik; Staatswissenschaft; Rechtswissenschaft; Sozialwissenschaft; Physik

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

BIBL. VGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für April bis September 1930 (119. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Michael Fischer O. S. C.

Mein Nachtwachenbüchlein

Besinnliche Lesungen bei der Krankenwache

Mit 6 Bildern. kl. 12° 166 Seiten. 1 Mark; in Leinwand geb. 2 Mark.

Das Buch bringt in frischer Form, ohne zu ermüden, religiös-sittliche Gedanken, die aus der Nachtwache am Krankenbett Nutzen und geistigen Gewinn vermitteln. Jedem Kapitel liegt ein Bibelwort zugrunde. Die Ausführungen sind dem Sinn- und Stimmungsinhalt des Wortes „Nacht" in einer eigenartigen Form angepaßt. — Für alle, die Kranke zu pflegen haben, auch für Kranke selbst, wenn sie lesen dürfen.

Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

ALFRED LAUB

Nervenkraft durch Gottes Geist

Studien- und Erfahrungsfrüchte. Vierte und fünfte, neu durchgearbeitete und ergänzte Auflage. Oktav. 252 Seiten. In Leinw. 4 Mk.

Der ausschlaggebende Heilfaktor ist und bleibt: der Glaube! Je fester der Kranke an ein Heilverfahren glaubt, desto sicherer wird es helfen. Hier liegt der Vorzug von Laubs Verfahren. Er baut es auf einem Fundament, das für sehr viele Patienten alles bedeutet, woran sie überhaupt glauben können. Dieses Fundament ist für sie der Glaube selbst, nämlich der Glaube an Gott. Darum hilft Laubs Verfahren Nervösen, die sich treu zu ihrer Religion bekennen. Das Buch erscheint nunmehr in vierter und fünfter Auflage: 8000 Exemplare haben ihren Weg zu leidenden Menschen bereits gefunden.

Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

Soeben erschienen

HUBERT JUNG †

Das Phantasieleben der männlichen werktätigen Jugend

Ein Beitrag zur Psychologie und Pädagogik der Reifezeit mit Vorwort von Professor Dr. Siegfried Behn, Bonn

R.-M. 4.50 geheftet, R.-M. 6.50 gebunden

Durch jede gut geleitete Buchhandlung zu beziehen

Helios-Verlag GmbH. • Münster i.W.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 10. Heft / 119. Band / Juli 1930

INHALT

Innerlichkeit und Tat (E. Böminghaus) (S. 241)
Ökumenisch (M. Pribilla) (S. 257)
Die Neue Zeit (E. Przywara) (S. 271)
Joseph Haas (J. Hatzfeld) (S. 284)
Der heutige Stand der Anna Katharina Emmerick-Forschung. Tatsachen (A. Stockmann) (S. 292)
Deutsches aus Brasilien (L. Koch) (S. 307)
Die Augustinuswoche in Rom (B. Jansen) (S. 311)
Besprechungen von Büchern (S. 314): Geschichte; Missionskunde; Volkswirtschaft; Biologie; 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 April bis September 1930 (119. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

NEUE KRIEGSBÜCHER

Wehrlos

Das Erlebnis einer Kriegsgefangenschaft. Von JOSEPH WILKE. Gebunden Mk. 5.—

Die geistige Zerrüttung, der körperliche und geistige Verfall in der Gefangenschaft werden anschaulich geschildert, aber auch die Erneuerung der sittlichen und religiösen Kräfte.

Ohne Waffe

Das Kriegserlebnis eines Priesters. Von JOSEPH MENKE (im Kriege Divisionspfarrer). Preis kart. Mk. 4.—, gebunden Mk. 4.80. Sieben Auflagen erschienen innerhalb drei Monaten.

Großkampftage

Von AUGUST HEIDER. Gebunden Mk. 5.—

Das Fronterlebnis eines deutschen Offiziers. Ein überaus wahres Bild vom Kriege; jeder Frontsoldat wird sagen «so war der Krieg», und jeder ehemalige Kriegsgefangene wird in dem Buche sein eigenes Schicksal lesen.

Die Heimat rief

«Neunzehn junge Franziskaner gingen in den Tod.» Von P. BENITIUS MENKE O. F. M. Gebunden Mk. 4.50

«Auf dem Felde der Ehre gefallen.» Wie grausam stand das Wort auf dem verwischten Briefumschlag, der an die Lieben in der Heimat zurückwanderte. Harte Schicksale schildert dieses Buch, und doch ist es ein Trostbuch für die vielen, die einen lieben Freund oder Angehörigen im Felde verloren haben.

Meine Kriegserlebnisse 1914/18

beim Landwehr-Infanterie-Regiment 61. Ein Tagebuch. Von JOSEPH KRANE. Kartoniert Mk. 5.—

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH / PADERBORN

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 11. Heft / 119. Band / August 1930

INHALT

Augustinus — was er uns heute zu geben hat (E. Böminghaus) (S. 321)
Der Heiligsprechungsprozeß des Kardinals Bellarmin. Zu seinem Abschluß am 29. Juni 1930 (E. Raitz v. Frentz) (S. 332)
End-Zeit (E. Przywara) (S. 345)
Vom Dichten und Leben der Sigrid Undset (J. Overmans) (S. 359)
Die katholische Kirche und die nordamerikanischen Neger (J. La Farge) (S. 371)
Die Weltreligionen von Japan aus gesehen (H. Heuvers) (S. 378)
Der deutsche Monismus und der russische Bolschewismus (E. Wasmann) (S. 381)
Zur geistigen und sozialen Entwicklung in Italien (G. B. Valente) (S. 382)
Besprechungen von Büchern (S. 385): Bibelkunde; Religiöse Schriften; Aszetik; Heiligenleben; Missionskunde; Okkultismus; Frauenfragen; Naturkunde; Bildende Kunst

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1930 (119. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Einladung zur Subskription

Zum 1500. Augustinusjubiläum erscheint

AURELIUS AUGUSTINUS

Eine Reihe von Abhandlungen der Görres-Gesellschaft zur Augustinischen Philosophie und Theologie, gesammelt und herausgegeben von

Martin Grabmann u. Joseph Mausbach

Etwa 30 Bogen auf federleichtem Alpha-Papier in Lexikonoktav in Ganzleinen geb. etwa Rm. 30.—

Subskriptionspreis etwa Rm. 25.—

An dieser Festschrift wirkten mit: Allgeier, Dyroff, Geyser, Grabmann, Jedin, Jansen, Kunzelmann, Mausbach, Romeis, Rintelen, Schilling, Schmaus, Schmitt, Solingen, Stegmüller, Vogels.

Die Festschrift enthält, wie aus den Namen der Verfasser zu ersehen ist, philosophische, staatswissenschaftliche und religionswissenschaftliche Abhandlungen von hohem Wert.

Die Subskriptionsfrist läuft am 15. August 1930 ab.

VERLAG J. P. BACHEM G.M.B.H. KÖLN

1929/1930
Stimmen der Zeit / 60. Jahrgang
12

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 12. Heft / 119. Band / September 1930

INHALT

An unsere Leser (Die Schriftleitung) (S. 401)
Sozialpolitik an der Wende? (E. Noppel) (S. 402)
Katholik und Kirche (A. Deneffe) (S. 413)
Zufall und Gesetz im Naturgeschehen. Mit 3 Abbildungen (A. Gatterer) (S. 428)
Die neueste Krise der Emmerick-Forschung (A. Stockmann) (S. 444)
Das Recht auf Kolonien (J. Overmans) (S. 461)
Religion in der Gegenwart (L. Kösters) (S. 467)
Eine Ameisenmörderin aus neuer und aus alter Zeit (E. Wasmann) (S. 471)
Besprechungen von Büchern (S. 472): Bibelkunde; Philosophie; Frauenbücher; Staats- und Wirtschaftslehre; Astronomie; Feldseelsorge

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

UNIV. BIBL.

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für April bis September 1930 (119. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Der Friedensbund Deutscher Katholiken

wirbt um Ihre Mitarbeit

Was wollen wir?

Wir wollen alle deutschen Katholiken zusammenfassen, die sich klar gemacht haben, daß ein künftiger Krieg Europa mit Vernichtung bedroht, die entschlossen sind, die Zukunft und den Frieden Europas vor den Dämonen eines Krieges zu retten, die deshalb bereit sind, im Einklange mit den Kundgebungen der Päpste und den Weisungen der Bischöfe in der katholischen Friedensbewegung mitzuarbeiten. Die Richtlinien unserer Arbeit legen wir Ihnen mit diesem Werbeblatt vor.

Was bieten wir Ihnen?

Monatlich die umfangreiche und wertvolle Zeitschrift *«Der Friedenskämpfer»* (die Redaktion wird von Walter Dirks, Frankfurt am Main, besorgt). Vierteljährlich die populäre Zeitschrift *«Der Friedensbund»*.

Beide Zeitschriften unterrichten Sie fortlaufend und informatorisch über alle wichtigen Fragen der Friedensbewegung. Schließen Sie sich einer Ortsgruppe unseres Bundes an (es bestehen ungefähr 100 Ortsgruppen in Deutschland), so haben sie die Möglichkeit an den Versammlungen und Arbeitsgemeinschaften dieser Ortsgruppe teilzunehmen.

Ein Vorzugsangebot:

Für 3 Monate erhalten Sie unsere Zeitschrift vollkommen kostenlos und unverbindlich, damit Sie sich über unsere Arbeit informieren können. Geben Sie uns noch heute Ihre Adresse an u. bestellen Sie kostenlosen Probebezug.

Friedensbund Deutscher Katholiken E.V.
Geschäftsstelle: Frankfurt a. M., Liebfrauenberg 37

Wer auf Reisen geht,

der kann erst recht verstehen und genießen, was er sieht, wenn er ein gutes Buch hat, das ihm hilft, die Eindrücke zu vertiefen, damit zum bloßen *Sehen* das wichtigere *Erleben* dazukomme, das unvergeßlich bleibt.

Wer zu Hause bleibt,

und nur die Kunst, ein gutes Reisewerk zu lesen, recht versteht, der sieht die ganze Welt von seinem Zimmer aus. Er hat den Eindruck und das innere, das unverlierbare Erlebnis *auch*, und *seine* Reisekosten sind bestimmt erschwinglich.

Afrika

Klotz, Vom Nil zum Kap. Reisebilder aus Afrika. Mit 24 Bildern und 1 Karte. In Leinwand 2.50* M.

Fräßle, Meine Urwaldneger. 2. Auflage. Mit 17 Bildern. In Leinwand 6 M.

Fräßle, Negerpsyche im Urwald am Lohali. Beobachtungen und Erfahrungen. Mit 21 Bildern. In Leinwand 4.80 M.

Falls, Im Zauber der Wüste. Fahrten, Entdeckungen und Ausgrabungen der Kaufmannschen Expedition in der Libyschen Wüste. 1. bis 5. Tausend. In Leinw. 2.60* M.

Ägypten

Klamroth, Ägypten das uralte Kultur- und moderne Reiseland. Mit 24 Tafelbildern und einer Übersichtskarte. 4.—6. Tausend. Kartoniert 3.80 M.; in Leinwand 4.50 M.

Arktis

Villinger, Die Arktis ruft! Mit Hundeschlitten und Kamera durch Spitzbergen und Grönland. Mit 31 Tafelbildern und 3 Übersichtskarten. 4. und 5. Tausend. Kartoniert 3.80 M.; in Leinwand 4.50 M.

Asien

Filchner, In China / Auf Asiens Hochsteppen / Im ewigen Eis. Mit 39 Abbildungen und 19 Karten. Kartoniert 6.50 M.; in Leinwand 7.80 M.

Klotz, Unter Tempeln und Pagoden. Reisebilder aus Ostasien. Mit 19 Bildern und 1 Karte. In Leinwand 5.20 M.

Finnland

Schrepfer, Finnland. Natur, Mensch, Landschaft. Mit 42 Tafelbildern und einer Übersichtskarte. Kartoniert 4.60 M.; in Leinwand 5.80 M.

Indien

Dahlmann, Indische Fahrten. 2., verbesserte Auflage. 2 Bände. Mit 504 Bildern auf 124 Tafeln und 3 Karten. Beide Bände in Leinwand 30 M.

Italien

Mönius, Italienische Reise. Mit Bildern von Johannes Thiel. In Leinw. 8.50* M.

Sizilien

Weingartner, Sizilien. Wanderbilder. Mit 15 Illustrationen. In Leinwand 2.50* M.

Litauen

Wronka, Kurland und Litauen. In Halbleinwand 2* M.

Orient

Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. 20. bis 24. Tausend. In Leinwand 14 M.; Halbfranz 22 M.

Keppler, Im Morgenland. Reisebilder. 16. und 17. Tausend. In Leinwand 4.80 M.

Klotz, Was ich unter Palmen fand. Aus dem Skizzenbuch eines Orientfahrers. 7.—10. Tausend. In Leinwand 2.20* M.

*= Preise zeitweilig ermäßigt

Fragen Sie in der Buchhandlung nach Reisewerken von

HERDER VERLAG • FREIBURG IM BREISGAU

Zur Reichstagswahl

Staatslexikon

Im Auftrage der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute herausgegeben von HERMANN SACHER. Fünfte, von Grund aus neubearbeitete Auflage. Bisher Band I bis III. Je 32 Mark; in Leinwand 35 Mark; in Halbfranz 38 Mark.

I. Band: **Abel bis Fideikommiß.** Mit 74 Bildern und Kärtchen.
II. Band: **Film bis Kapitalismus.** Mit 56 Bildern und Kärtchen.
III. Band: **Kapitulationen bis Panslawismus.** Mit 73 Bildern und Kärtchen.

500 Mitarbeiter, 2000 Stichwörter. Familie, Gemeinde, Staat, zwischenstaatliche Beziehungen, Parteien und Stände, Recht, Kirche, Religion, Wirtschafts- und Gesellschaftsleben, Volkserziehung und -gesundung, Berufsprobleme. Das Staatspolitische, Sozialpolitische, Wirtschaftliche, Rechtliche usw. immer im Zusammenhang mit der allgemeinen Geistesauffassung.

Der moderne deutsche Sozialismus

Von THEODOR BRAUER. Viertes bis sechstes Tausend. In Leinwand 11.60 Mark.

Vom Marxismus bis zum religiösen Sozialismus. Führt an die Quellen heran. Eine Inventur des Sozialismus, überparteilich, also für Sozialisten und Nichtsozialisten aufschlußreich. Um zu verstehen, braucht man kein Gelehrter zu sein. Die Darstellung ist flüssig und einleuchtend, wenn sie auch Mitarbeit des Lesers erfordert.

Katholische Staatslehre und volksdeutsche Politik

Beiträge zur Gestaltung von Staat, Volk und Völkergemeinschaft, im Auftrage des Görresrings herausgegeben von DR. GODEHARD JOSEF EBERS. In Leinwand 7 Mark.

Die Abhandlungen stellen einen Ausschnitt aus der weltanschaulich-politischen Schulungsarbeit des Görresrings dar, heben bedeutsame Gedanken katholischer Staatsphilosophie hervor und beleuchten von dieser Grundlage aus wichtige Fragen volksdeutscher Politik.

Religion und Politik

Eine religions- und kulturwissenschaftliche Studie. Von DR. JOH. P. STEFFES. (Schriften zur deutschen Politik. 21. u. 22. Heft.) Kartoniert 7.40 Mark.

Ein Beitrag zur Erneuerung der Welt aus religiösem Geiste. Die politische Tätigkeit wird in der vertieften Bedeutung von sozialer Lebensgestaltung genommen und neuartig mit letzten Fragen menschlicher Existenzentfaltung in Verbindung gebracht, rein wissenschaftlich auf Grund kultur- und religionsphilosophischer sowie religionsvergleichender Ausführungen.

Frau und Volk

Beiträge zu Zeitfragen von Maria Rigel, Klara Philipp, Dr. Maria Schwarz, Franziska Hornung, Elisabeth Stoffel, Clara Siebert. Kartoniert 2 Mark.

Was die Frau für ein Volk bedeutet, wie sie mit dem Schicksal ihres Volkes verbunden ist, das sagen in diesem Buche Frauen ihrem Volke in Gesprächen, Tagebuchblättern, Briefen, also in einer besonders lebendigen und wirklichkeitsnahen Form. Einige Themen: Die Frau in der Volksgemeinschaft (Maria Rigel), Hausfrau und Volk (Klara Philipp), Volk und Schule (Franziska Hornung), Jungmädchen und Volksgemeinschaft (Elisabeth Stoffel), Probleme der weiblichen Berufsarbeit (Dr. Maria Schwarz), Frauenwollen und Frauensorgen (Clara Siebert).

Herder Verlag / Freiburg im Breisgau

18. OKT. 1965
8. NOV. 1968
4. FEB. 1972
27. AUG. 1973
28. 1. 75
13. MRZ. 1979
15. AUG. 1980
26. APR. 1982

3.30