UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

GESCHENK

der Kathol.Theol.Fakultät,

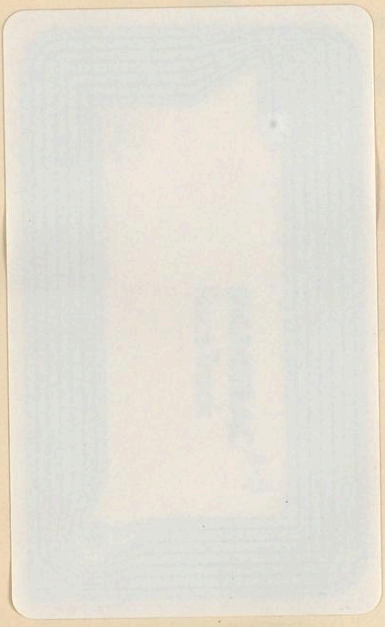
Tübingen.

1930.

N12<517156245 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529



Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

120. Band

Freiburg im Breisgau 1931
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 einhundertzwanzigsten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Vom Daheim-Sein. (P. Lippert.)	1
Unsere Aufgaben im Völkerbund. (A. Arnou.)	15
Um einen bodenständigen Katholizismus in Rußland. (P. Wolkonskij.)	26
Lebensfragen des Theaters auf dem Hamburger Weltkongreß. (Jakob Overmans.)	37
Sombart und die Einheit der Nationalökonomie. (G. Gundlach.)	51
Sendung und Sinn des katholischen Priesters. (P. Lippert.)	81
Canterbury und Rom. (M. Pribilla.)	94
Zivilisation und Kultur. (St. v. Dunin Borkowski.)	111
Der Rundfunk und die Katholiken. (H. Monzel.)	123
Von Avila nach Cordoba. (E. Böminghaus.)	135
Situation und Aufgabe im deutschen Gegenwartskatholizismus. Ein Referat vor der „alten“ und „neuen“ Generation. (E. Przywara.)	161
Die Not erwerbstätiger Frauen und Mädchen. (A. Seggewiß.)	173
Religiöse Gleichgültigkeit und ihre Überwindung. (C. Noppel.)	184
Die Kolumbus-Frage. Zur Problematik der modernen Geschichtschreibung. (B. Duhr.)	195
Religiös-fortschrittliches Judentum. Zur II. Konferenz des Weltverbandes für fortschrittliches Judentum in London, 1930. (Dr. E. Appel.)	208
Zur katholischen Ehemoral. (M. Pribilla.)	241
Der Geburtenrückgang. Die Schicksalsfrage des deutschen Volkes. (H. Krose.)	263
Die Augsburger Konfession. Nach vierhundert Jahren. (E. Böminghaus.)	275
Soziale Hilfe für erwerbstätige Frauen und Mädchen. (A. Seggewiß.)	287
Das Ulmensterben. (F. Heselhaus.)	302
Die moderne Bewegungskultur als pädagogisches Problem. (Josef Schröteler.)	321
Sendung der Frau. (Oda Schneider.)	337
Der bolschewistische Ehe- und Familienkodex von 1927. (J. Schweigl.)	347
Römische Barockkirchen. (Dr. J. Weingartner.)	358
Kulturbericht. (J. Overmans.)	372
Priesterleid in moderner Zeit. (P. Lippert.)	401
Grundlagen der Frauenbildung. (Dr. Edith Stein.)	414
Das Geheimnis des Mikrokosmos. (A. Steichen.)	425
Brandung des Lebens. (J. Overmans.)	441

Umschau

Seite

Unsere Großväter und der Militarismus. (E. Noppel.) 59
Die Schule des japanischen Adels. (J. Overmans.) 64
Philosophische Anarchie. (E. Przywara.) 145
Talhoffs Totenmal in München. (J. Overmans.) 148
„Sexualreform." (G. Bichlmair.) 213
Philosophia perennis. (B. Jansen.) 216
Franz Michel Willam. (F. M. Wöß.) 218
Neuzeitliche und scholastische Erkenntnistheorie. (E. Rink.) 308
Stirbt das deutsche Volkslied? (A. Stockmann.) 310
Dr. Carl Sonnenschein. (E. Noppel.) 385
Erforschung der Theologie des Mittelalters. (B. Jansen.) 386
Der Große Herder. (J. Kreitmaier.) 388
Das Laacher Missale. (J. Kreitmaier.) 459
Katholische Jungarbeiterbewegung in Belgien. (P. Hörmann.) 461
Radikalismus im Spiegel. (J. Overmans.) 464

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertzwanzigster Band

Seite

Abb, Gustav, Aus fünfzig Jahren deutscher Wissenschaft 382
Aigrain, R., Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques 470
Anger, Joseph, La doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ d'après les principes de saint Thomas 224
Auerbach, Erich, Dante als Dichter der irdischen Welt 158
St. Augustin, Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der deutschen Provinz des Augustinerordens 394
Aurora, Ein romantischer Almanach. Herausgeber Karl v. Eichendorff und Adolf Dyroff 320

Bächtold-Stäubli, Hanns, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 398
Bahr, Hermann, Österreich in Ewigkeit 79
Bamberger Hefte für fränkische Kunst. Herausgegeben von H. Burkard und J. M. Ritz. Heft 1, 3, 4, 7, 10/11 73
Bardy, G., Littérature grecque chrétienne 312
— Littérature latine chrétienne . . . 312
Baetke, Walter, Geschichten vom Sturlungengeschlecht 479
Bauer, Clemens, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahr 1848 72
Baumgarten, Otto, Meine Lebensgeschichte 475
Bäumker, Franz, Dr. med. Heinrich Hahn 397
Baur, Marie Theres, Das Hannele vom Herrenhaus 240
Beer, Lorenz, Heiligenlegende. Zweiter Jahrgang 68
Beitl, Richard, Goethes Bild der Landschaft 158
Bernard, Bruder, Brombeeren. Etliche Predigten über die aufgeklärte Zeit 67

Seite

Berneder, O., Der Vogelbub und andere Geschichten 80
Bickermann, Joseph, Don Quijote und Faust 157
Bischoff, H., Biologie der Hymenopteren 152
Bossuet, L'Eglise et le théâtre . . . 465
Brackel, Ferdinande v., Die Tochter des Kunstreiters 399
Breitenstein, Desiderius, O. F. M., Die sozialistische Erziehungsbewegung, ihre geistigen Grundlagen und ihr Verhältnis zum Marxismus . . 188
Brohmer, Paul, Fauna von Deutschland 152
— Tierbestimmungsbuch 152
Buchner, Max, Katholische und deutsche Charakterköpfe 476
Burkamp, Wilhelm, Die Struktur der Ganzheiten 227

Callmann, Erna, Die Frankfurter Romantik 318
Carnap, Rudolf, Der logische Aufbau der Welt 145
— Scheinprobleme in der Philosophie 145
Caspari, Otto, Die Bedeutung des Freimaurertums für das geistige Leben 70
Chaix, J., De Renan à Jacques Rivière 466
Christiani, Hanns J., Die Breslauer Bischofswahl von 1841 . . . 71
Christiansen, Broder, Die Kunst des Schreibens 232
Claudel, Paul, Briefwechsel mit Jacques Rivière 467
Collin, Remy, et Roland Dalbiez, Mélanges. Cahiers de philosophie et de la nature 227

Dacqué, Edgar, Die Erdzeitalter . 233
Danzer, Beda, O. S. B., Die Benediktinerregel der Übersee 471
Delplanque, Albert, La pensée de Fénelon, d'après ses œuvres morales et spirituelles 465
Dingler, Hugo, Metaphysik der Wissenschaft vom Letzten 145
Döblin, Alfred, Berlin Alexanderplatz 77

Seite

Dörfler, Peter, Abenteuer des Peter Farde 78
— Die heilige Elisabeth 316
Doering, Heinz W. L., Staat und Kirche in Bayern 154
Doyé, Franz Sales, Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche. Zwei Bände 67
Drummer, Josef Franz, Das Münster Unserer Lieben Frau . . . 75

Ebers, Godehard Josef, Staat und Kirche im neuen Deutschland . 154
Eckardt, Andreas, O. S. B., Koreanische Märchen und Erzählungen 235
Eilers, Sixtina, Die Kongregation der Franziskanerinnen vom heiligen Martyrer Georg zu Thuine, Diözese Osnabrück 315
Eitzen, Wilhelm, Der Irrgarten der Sprachen 232

Faltz, Michael, Die selige Bernadette Soubirous 472
Fernholz, Henriette, Bedrängte Jugend 395
Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet 147
Filchner, Wilhelm, In China. Auf Asiens Hochsteppen. Im ewigen Eis 151
— Om mani padme hum. Meine China- und Tibetexpedition 1925/28 . . . 234
Fischer, Zyrill, Kinderfreunde und Rote Falken 187
Franziskuslegende, Die symbolische. Übersetzt von Heinrich Lützeler 230
Friedmann, Hermann, Die Welt der Formen 227
Fuchs, Alois, Die karolingischen Westwerke und andere Fragen der karolingischen Baukunst 237

Gallinger, August, Deutsch-Österreich. Kulturprobleme 232
Gatz, Joh. Bapt., O. F. M., Lebensbild der seligen M. Kreszentia Höß von Kaufbeuren 473
Geijerstam, Gösta af, Iva Ohneland 80
Goebel, Bernardin, O. M. Cap., Katholische Apologetik (Herders Theologische Bibliothek) 69
Götze, Alfred, Das deutsche Volkslied 310

Seite

Grabmann, Martin, und Joseph Mausbach, Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft . 393
Groeneweg, Herman, J. J. David in seinem Verhältnis zur Heimat, Geschichte, Gesellschaft und Literatur . 319
Grundzüge der Deutschkunde. 1. Bd. herausg. von W. Hofstaetter und F. Panzer 231
2. Bd. herausg. von W. Hofstaetter und F. Schnabel 231
Gutberlet, Konstantin, Eine Selbstbiographie 474

Häberlin, Paul, Allgemeine Ästhetik 145
Hackmann, Heinrich, Chinesische Philosophie 225
Hankamer, Paul, Deutsche Literaturgeschichte 479
Hellpach, Willy, Zwischen Wittenberg und Rom 468
Heinemann, Fritz, Neue Wege der Philosophie 312
Heinemann, J., Poseidonios' metaphysische Schriften. II. Bd. . . . 394
Heinisch, Paul, Das Buch Genesis, übersetzt und erklärt 221
Heinitz, Wilhelm, Instrumentenkunde 238
Hering, M., Biologie der Schmetterlinge 152
Herwig, Franz, Fluchtversuche . . 76
— Hoffnung auf Licht 76
Hildegard von Bingen. Der Weg der Welt. In Auswahl übersetzt von Maria-Louise Lascar 229
Hoeber, Karl, Dr. Carl Sonnenschein 385
Hohenstein, Friedrich August, Goethe. Die Pyramide 156
Holzapfel, Heribert, O. F. M., Katholisch und Protestantisch . . . 390
Hoernle, Edwin, Grundfragen der proletarischen Erziehung 190
Hoeßlin, J. K. v., Die Abstufungen der Individualität 228

Jacobi, W., Psychiatrie und Weltanschauung 395
Jaensch, Erich, Wirklichkeit und Wert in der Philosophie der Neuzeit 314
Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens. Hrsg. Ludwig Heyde 376

	Seite
Johann Georg Herzog zu Sachsen, Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens	238
Jung, Eduard, Das konstitutive Prinzip oder Bildungsprinzip in der organischen Natur	227
Karrer, Otto, Augustinus	316
Klug, Hermann Joseph, Ignatius Klug	396
Klug, Ignaz, Kriminalpädagogik	395
Klute, Fritz, Handbuch der geographischen Wissenschaft	384
Kniel, Cornelius, O. S. B., Leben und Regel des heiligen Vaters Benediktus. 4. Aufl.	470
Kosch, Wilhelm, Deutsches Literatur-Lexikon	75
Kraus, Hilda Maria, Ärztinnen	239
Krebs, Engelbert, Sankt Augustin, der Mensch und Kirchenlehrer	393
Kröner, Franz, Die Anarchie der philosophischen Systeme	146
Krüger, Felix, Philosophie der Gemeinschaft	313
Kuo Shien-yen und Karl Hinkel, 4600 Jahre China	235
Lachmann, Robert, Musik der außereuropäischen Natur- und Kulturvölker	238
Lampert, Ulrich, Kirche und Staat in der Schweiz	155
Larreta, Enrico, Versuchungen des Don Ramiro	79
Lederer, Emil, und Emy Lederer-Seidler, Japan-Europa	235
Ledré, Charles, Les émigrés russes en France	26
LeRoy, Edouard, Le Problème de Dieu	314
Lhande, S.J., Christus in der Bannmeile	184
Mallachow, Agathe, Fröhlicher Gottesdienst. Aussprüche von Dr. Carl Sonnenschein	385
Martin, Alfred v., Luther in ökumenischer Sicht	284
Maylan, Charles E., Freuds tragischer Kompler	147
Mechow, Karl Benno v., Das ländliche Jahr	160
Mennicke, Erfahrungen der Jungen	186
Michels, Robert, Italien von heute	381
Migula, W., Pflanzenbiologie	234
Miniaturen, Mittelalterliche, aus der Staatlichen Bibliothek Bamberg. Heft II: Reichenauer Schulen	237
Mitterwieser, Alois, Geschichte d. Fronleichnamsprozession in Bayern	398
Mohr, Heinrich, Menschen und Heilige	67
Moreau, Hadelinde, Dom Hildebrand de Hemptinne, Abbé de Maredsous, premier Primas de l'ordre Bénédictin	473
Mutius, Albert v., Die Jugend vor 100 Jahren. Briefe und Tagebuchblätter des Carl von Mutius	472
Naab, Ingbert, O.M.C., P. Viktrizius Weiß O. M. C.	397
Nesbit, E., Die lustige Ehe	399
Nink, Caspar, S.J., Grundlegung der Erkenntnistheorie	308
— Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes	309
— Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft	308
Ohm, Thomas, O. S. B., Kulturen, Religionen und Missionen in Japan	235
Oertzen, M. v., Janka Brack	399
Panoff, Peter, Altslavische Volks- und Kirchenmusik	238
Peng, Hunderttausend Mark zuviel	399
Pereira, Bernard Alves, O.F.M., La doctrine du mariage selon Saint-Augustin	70
Perroy, L., Kalvaria	221
Peters, Franz Joseph, Im Reiche Christi. Katholische Religionslehre für gebildete Katholiken	69
Peters, Norbert, Das Buch der Psalmen	312
Pfandl, Ludwig, Johanna die Wahnsinnige	477
Phillips, E., Der fremde Prinz	399
Philosophia perennis. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag. Herausg. von F. J. v. Rintelen	216
Prévost, Marcel, Der jungfräuliche Mann	239
Puniet, Pierre de, Le Pontifical Romain	224
Rehm, Walther, Geschichte des deutschen Romans	399
Rehmke, Johannes, Philosophie als Grundwissenschaft	313
Renz, Barbara, Der orientalische Schlangendrache	222
Reupke, Hans, Das Wirtschaftssystem des Faschismus	230

Seite

Rintelen, F. J. v., s. Philosophia perennis.
Rost, Hans, Die Kulturkraft des Katholizismus. 4. Aufl. 392
— Der Protestantismus und die Kultur 392
Rubatscher, Maria Veronika, Agnes 78
— Der Lusenberger 159
Ruland, Ludwig, Grenzfragen der Naturwissenschaften und Theologie (Pastoralmedizin) 68

Salburg, Edith Gräfin, Die Nonnen von Sankt Hildegunden . . 160
Sawicki, Franz, Die Philosophie der Liebe 71
— Lebensanschauungen alter und neuer Denker. 3. Bd., 3. Aufl. 157
Schaumann, Ruth, Die geliebten Dinge 480
— Die Rose 480
Scherer, Emil Klemens, Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern zu Straßburg 316
Schestow, Leo, Auf Hiobs Wage . 226
Schiffers, Heinrich, Der Kulturkampf in Stadt und Regierungsbezirk Aachen 315
Schlund, Erhard, O. F. M., Die Religion im Weltkrieg 392
— Die Stellung der Religion in der modernen Seele 224
Schmaus, Michael, Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas und Duns Scotus. II. Teil 386
Schneider, Elisabeth, Handbuch der weiblichen Jugendpflege . . . 192
Schoenichen, W., Biologie der Blütenpflanzen 234
Schreiber, Georg, Das Auslanddeutschtum als Kulturfrage 318
Schrepfer, Hans, Finnland . . . 151
Schütz, Paul, Zwischen Nil und Kaukasus 234
Schwarz, Oswald, Medizinische Anthropologie 395

Seite

Schweter, C. SS. R., P. Dr. Augustin Rösler C. SS. R. 476
Sombart, Werner, Die drei Nationalökonomien 51
Sonnenschein, Carl, Madonnen . 74
— Notizen, Weltstadtbetrachtungen I—X 385
Sonnenschein, Dr. Carl, Zum Dank und Gedenken 385
Stiedel, M. Bathilde, Mutter Aloysia Caemmerer, Generaloberin der Ursulinen von Calvarienberg-Ahrweiler 474
Stieler, Georg, Person und Masse. 227
Strauß, Leo, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft 395
Streicher, Siegfried, Klosterschüler 317

Thibaut, Raymond, Un maître de la vie spirituelle: Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous (1858—1923) 317
Thrasolt, Ernst, Dr. Carl Sonnenschein 385

Urbain, Ch., et E. Levesque, Les dernières années de Bossuet. Journal de Ledieu 465

Villinger, Bernhard, Die Arktis ruft 151

Weber, H., und P. Tischleder, Handbuch der Sozialethik 477
Weinrich, Franz Johannes, Die heilige Elisabeth von Thüringen . . 471
Welter, Nikolaus, Mundartliche und hochdeutsche Dichtung in Luxemburg 232
Wilms, Hieronymus, O. P., Albert der Große 317
Winkler, Emil, Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren 192

Zimmer, Heinrich, Anbetung mir. Indische Offenbarungsworte . . . 234
— Spiel um den Elefanten 234

Vom Daheim-Sein

In der heutigen Menschheit ist ein seltsamer Zug in die Ferne erwacht, ein Wanderdrang. Und zwar nicht etwa nur im deutschen Volk, das schon immer an Fernweh gelitten hat; als die germanischen Stämme nach Abschluß der Völkerwanderung ihren festen Wohnsitz endlich gefunden hatten, trieb es sie doch immer wieder mit geheimnisvoller Macht, der Sonne nachzuziehen, gen Süden oder Westen. Heute lebt ein solcher Drang in die Ferne nicht nur in allen Kultur-Völkern, sondern auch in den einzelnen. Kaum daß der moderne Berufsmensch einige Wochen Urlaub bekommt von seinem täglichen Frondienst, muß er auf und davon, muß hinaus aus seiner Stadt, und er unternimmt weite und anstrengende Reisen, bis zum Meer und bis zum Gebirge, in eine fremde und meist sehr unbequeme „Sommerfrische", um dort endlich an den Ort seiner „Erholung" zu kommen. Und die Wochenend-Bewegung zeigt, daß selbst eine so kleine Zeitspanne von anderthalb Tagen ausgenutzt wird, um davon zu fahren — irgendwohin, um ja nicht daheim bleiben zu müssen.

Daheim? In Wirklichkeit ist es eben kein Daheim, was der moderne Mensch am Ende seiner Woche oder seines Berufs-Jahres verläßt. Der gewöhnliche Ort seiner Arbeit und seiner Mahlzeiten, ja selbst seines Familienlebens ist ihm eher ein Gefängnis als ein Daheim. Diesem Gefängnis trachtet er zu entrinnen und wäre es nur auf wenige Stunden. Auch dieses Davonfahren ist meist nur eine Flucht vor der Heimatlosigkeit, nicht eine Zuflucht zu einem Daheim; denn in der Ferne, zu der er flieht, sucht und findet er auch kein Daheim. Er weiß, daß er doch wieder zurückkehren muß in seinen Stadt- und seinen Berufskerker. Und selbst wenn er nicht zurückkommen müßte —? Er glaubt, daß es ein Daheim für ihn nicht mehr gibt, nirgends.

Nun ist das aber eine Täuschung. Auch für uns heutige Menschen gibt es noch eine Heimat. Nur wird sie nicht so ohne weiteres in unsere Wiege gelegt als Geschenk, wie es in den einfacheren Lebensformen der früheren Jahrhunderte geschah. Da wurde der Mensch schon hineingeboren in sein Daheim: sein Geburtshaus — die Landschaft, in der dieses Haus stand — die Menschen, die dieses Haus und die Nachbarhäuser bewohnten, blieben seine Heimat sein ganzes Leben lang. Im Zeitalter der Mietwohnungen und der freiwilligen oder erzwungenen Freizügigkeit aber bewahrt der Mensch nichts von den Stätten und den Erinnerungen seiner Kindheit.

Der heutige Mensch muß seine Heimat erst erringen, wie er um alles kämpfen muß: um das tägliche Brot, wie um die Erkenntnis und um die Liebe. Aber diese Notwendigkeit des Suchens und Ringens kann ihm auch ein gesegneter Grund und Anlaß werden, einen tieferen und inhaltsvolleren Begriff von Heimat, ja sogar eine reichere und schönere Heimat selbst zu gewinnen, als frühere Menschen sie haben konnten in ihrem geringeren Grad von Bewußtsein und Aufgeschlossenheit. Denn alles, was dem Menschen angeboren oder von Geburt an geschenkt werden kann, ist immer erst der Stoff und die Anlage zu einer Heimat, und es steht bei ihm, ob er daraus wirklich ein Daheim sich aufbaut.

Bei tieferer Besinnung auf den Inhalt des Heimatgedankens und des Daheimseins und bei näherer Betrachtung der Erfüllung, die dieser Gedanke und diese Sehnsucht finden kann, zeigt sich, daß es drei verschiedene Kreise sind, in denen die Heimat eines Menschen liegen kann, drei verschiedene Elemente, die zum Bau eines Daheim zusammentreten können und sollen. Denn eigentlich müssen alle drei Elemente zu gleicher Zeit oder der Reihe nach sich verbinden, alle drei Lebenskreise sich erschließen, bevor ein Mensch in vollem Sinne von Heimat sprechen kann; aber es ist schon ein Glück, wenn der Mensch wenigstens den einen oder den andern dieser Lebenskreise betreten darf, wenn ihm das eine oder vielleicht noch ein zweites dieser drei Heimatelemente zuteil wird. Die Menschen, deren Daheim wirklich seine drei Dimensionen vollzählig besitzt, sind wohl sehr selten.

Diese drei Dimensionen, in denen eines Menschen Heimat liegen kann, sind: die Natur, das Geistesleben und die Gemeinschaft.

Die Natur! Es ist der Lebenskreis, der dem äußern Anschein nach am deutlichsten den Charakter des Geschenkten und Angeborenen hat. Der Mensch, ja jeder Mensch scheint doch in die Natur hineingeboren zu sein. Selbst noch in unsern Großstädten. Denn unter Natur ist hier nicht nur das freie Land mit seinen Wäldern, Flüssen, Wiesen und Feldern, mit den Wassern und Bergen gemeint. Natur kann selbst in der kleinsten Gestalt zur Heimat werden: als ein Blumenstock, als ein Tier und wäre es auch nur ein braungoldenes Käferlein oder eine Spinne, mit denen ein Häftling in seiner Zelle sich anfreundet. Auch die Wolkenschatten, die aus unsichtbarer Höhe hereinfallen, oder ein kleines besonntes Eckchen in einem Hinterhof, fallende Regentropfen und die ferne Stimme des Windes, der über die Dächer geht, alles das, so dürftig es auch zu sein scheint, kann einem Menschen zu seinem Heimatkreis werden. Etwas davon besitzt doch schließlich auch der ärmste und einsamste Mensch, und selbst die Gassen und Häuser einer Industrie-Großstadt mit ihrer naturfeindlichen Zweckhaftigkeit können die Natur nicht so ganz ausschließen oder auslöschen, daß nichts mehr davon zu entdecken wäre. So möchte man meinen, daß wohl jeder sein Daheim in einem Stück der Natur finden kann. Aber in Wirklichkeit muß auch dieses Stück Heimat vom Menschen erst errungen, geistig und seelisch erarbeitet werden. Und so gibt es ebensoviele Stufen im Besitz der Natur, als es Stufen und Grade des Erarbeitens gibt, von einem ganz primitiven und oberflächlichen Interesse für ihre Erscheinungen bis zu einem wirklichen Eingehen in ihren mütterlichen Schoß. Nicht jedes Stehen und Gehen inmitten der Natur führt auch in sie hinein; es gilt auch hier, die rechte Türe zu finden und das rechte Losungswort, das die Türe öffnet. So ist z. B. das wirtschaftliche und technische Interesse, das ein Mensch an der Natur nimmt, noch kein Eingehen in ihr heimatliches Geheimnis. Für dieses Interesse ist die Natur eine Nahrungsquelle, ein Arbeitsfeld oder ein Gegenstand der Ausbeutung. Zu dieser Art, die Natur zu besitzen, gehört selbst noch das naturwissenschaftliche und künstlerische Interesse, das wir der Natur entgegenbringen; auch für den Forscher und den Maler ist die Natur noch ein Gegenstand der Ausbeutung, wenn es auch eine Ausbeutung im höchsten und geistigen Sinne ist. Wenn ihm auf diesem Weg wirklich eine Heimat

aufgeht, dann liegt sie bereits im zweiten Lebenskreis, im Kreis des Geisteslebens.

Dagegen in dem ersten Lebenskreis, in dem uns die Natur selbst, nicht unsere Natur-Gestaltung, zur Heimat wird, muß der Mensch einfach sich hingeben an die Natur, darf nicht fordernd oder gar eingreifend oder angreifend und umwälzend zur Natur kommen. Er muß einfach sich hingeben, sich von ihr beschenken lassen in Ehrfurcht und stillem Lauschen auf ihre Stimmen; muß in andächtiger Bereitschaft in ihre Räume hineingehen oder, noch besser, von ihren Räumen sich umhüllen lassen — das ist es, was ihm in der Natur ein Heim eröffnet. So wird ihm die Natur eine bergende Welt, etwas Trautes und Nahes und doch zugleich Hoheitsvolles, etwas Geliebtes und Heiliges zugleich. Es ist nicht leicht zu beschreiben, dieses Sichhingeben, dieses Versinken in eine Pflanze, in ein Wasser, in eine Berghalde. Man kann es nicht einmal als einen Genuß, etwa als ästhetischen Genuß, bezeichnen; denn es ist unabhängig von der größeren oder geringeren Schönheit des Naturgegenstandes. Wesentlich ist ihm nur die warme und ergriffene Empfindung für die Wirklichkeit der Natur und für das Heilige und Unantastbare, für das Nahe und Eindringliche und zugleich für das Geheimnisvolle und Unerforschliche dieser Wirklichkeit; wesentlich ist ihm das Geltenlassen, das herzliche Erkennen und Anerkennen des Wunders dieser Wirklichkeit.

In diesem höchsten Sinne geht die Natur nur wenigen Menschen auf, selbst heute im Zeitalter der Naturfreude und der — etwas gekünstelten — Naturvergötterung. Ja es kann sein, daß der Mensch erst dann zur Natur hinfindet, sie gleichsam zum ersten Male entdeckt, wenn er die beiden andern Lebenskreise eines Daheim, die ihm möglich sind, in Besitz genommen und vielleicht auch schon durchwandert, ja wieder verloren hat, soweit ein solches Verlieren überhaupt möglich ist. So beobachten wir zuweilen, daß ein Mensch gegen Schluß seines Lebens, wenn er die große Enttäuschung erfahren hat, sich aufmacht, um in die Stille und Weite und Ruhe der Natur hinauszugehen, und es ist oft ein Glück für einen Menschen, wenn er diesen Weg findet; die Natur vermag ihn vielleicht vor letzter Verzweiflung und vor dem völligen Zerbrechen seines Wesens zu bewahren. Aber auch ein solcher Mensch findet nicht immer den Schlüssel zur innersten Pforte, zum eigentlichen Heiligtum der Natur. Die Dunkelheit und Bitterkeit seiner Seele hindert ihn, den letzten Schritt in die Nähe der Natur zu tun. Dieses letzte Geheimnis geht in der Tat wohl nur dem Menschen auf, der zu gleicher Zeit auch die beiden andern Lebenskreise, das Geistesleben und das Leben in einer wahren Gemeinschaft, besitzen darf, und zwar in vollkommener Freiheit, Freudigkeit und Unbefangenheit. Denn es gehört eben ein ganz reif gewordenes und voll entwickeltes Menschentum dazu, um in der Natur ein reiches und ganz beglückendes Daheim zu finden; jede Art von Unbeherrschtheit, von unschöner Leidenschaft, von Gehässigkeit und Verneinung scheuchen die Natur vor ihm zurück. Überdies waltet in der Natur selbst eine geheimnisvolle Erbarmungslosigkeit gegenüber dem Menschen, der zu ihr kommt, die zu einer schweren Tragik Anlaß werden kann: den meisten Menschen begegnet sie mit unübersteiglichen Schranken, die ein weiteres Eindringen in ihre Tiefen verwehren; wem sie aber diese Schranken öffnet, den läßt sie leicht in ihre Abgründe stürzen, so daß er sich selbst in ihr verliert

und die Natur ihm zum Grab seiner Seele und seines persönlichen Lebens wird; vor solchem Stürzen und Versinken wird der Mensch nur bewahrt, wenn er noch in einem andern Lebenskreis feststeht und wurzelt.

Wenn er aber zu seiner letzten Reife und innern Festigkeit gelangt ist, vor allem durch das Leben in der Gemeinschaft, dann wird ihm zum Abschluß seiner Wanderung, in den stillen goldenen Herbsttagen seines Lebens die Natur zu einem Daheim von wunderbarer Süßigkeit und Größe. Es ist dann, als stünde sie auf der letzten Stufe seines innern Werdens und erwarte ihn dort, um ihn bei sich einzuführen, in ihr Daheim. Mit ihrer Größe und Weite vereinigt er dann seine Milde und Weisheit, seine Ausgeglichenheit und Ruhe. Es kommt wirklich zu einer Verbundenheit, wie zu einem einzigen Herzschlag, der von seiner Seele aus durch die ganze Natur geht. Man möchte beinahe denken, daß sein Verweilen vor den Dingen der Natur eine Ähnlichkeit hat mit dem Schweben des schöpferischen Geistes über den Wassern und mit dem ruhesamen Innewohnen Gottes in den Dingen, die er gemacht hat. Seine Naturbetrachtung ist dann wie eine Intuition, die durch die Schleier der äußern Erscheinungen hindurchdringt, und das Sein selbst, das Wunder des Wirklich-Seins, erfaßt. Ein solches Erfassen und Besitzen hat nichts zu tun mit irgend einer naturwissenschaftlichen Theorie, ist auch nicht eine dichterische Verklärung oder Gestaltung der Natur, sondern ist geistige Vereinigung mit den Dingen selbst und eine aus diesem Einswerden entspringende große und zugleich stille, wortlose Liebe.

Der zweite Lebenskreis, in dem ein Mensch sein Daheim finden kann, ist das Geistesleben, das eigene wie das von der Menschheit in langer gemeinsamer Arbeit geschaffene. Es ist die Sphäre unserer geistigen Gestaltungskraft, das Feld unserer geistigen Fruchtbarkeit; es ist die Welt des menschlichen Erkennens, und zwar des eigensten, persönlichen und schöpferischen Erkennens, nicht bloß des äußerlichen Lernens, des unfruchtbaren Auswendiglernens. Es ist die Welt des wertvollen Wollens und Strebens, die Welt der Ideale und der ernsten Zwecke. Die Welt der Gestalten, die ein Mensch in seinem Innern hervorbringt und in deren Hervorbringen er selbst zu seiner größten Bewußtheit und Tatkraft erwacht. Es ist, kurz gesagt, die Welt unserer Wissenschaft und Kunst, unseres Weltdenkens und Weltschaffens, unserer theoretischen Weltbilder und unserer praktischen Arbeit in der Welt und an der Welt. Man kann dieses Geistesleben auch das innere Leben des Menschen nennen, weil es im wesentlichen bestehen kann, bevor und ohne daß etwas davon in die äußere Erscheinung tritt. Irgendwie und auf den Höhen seiner Vollendung gehört zu diesem innern Leben aber doch auch die äußere Welt, besonders die von den Menschen seit Jahrtausenden gestaltete und geformte Welt, die Welt, der wissenschaftlichen Ergebnisse und die Welt der wirklichen Kunstwerke, welche die Menschheit je geschaffen hat, die sichtbar gewordenen Gedanken und Visionen der Menschheit, ihre Hymnen und ihre Bauten. Ja auch die Offenbarungen Gottes in der Natur und in seinem persönlichen Sichtbarwerden im Christentum treten in das Geistesleben der Menschheit ein und erfüllen ihr Bewußtsein, erleuchtend, gestaltend, befruchtend. Die Natur erscheint aber in diesem Lebenskreis nicht als still zu verehrende Wirklichkeit,

sondern als Stoff und Feld zu geistiger Gestaltung, zu erkennendem Nachdenken und zu schöpferischem Nachbilden, als unerschöpflicher Stoff, in den Forscher, Schöpfer und Dichter sich einwühlen und den sie ergreifen, sich aneignen und nach ihrem Bild und Gleichnis formen. Die im Christentum offenbar gewordenen Gedanken Gottes werden hier zu einer Macht, die das Bewußtsein des Gläubigen formt, erweckt und bewegt, die zu einem Prinzip der Tat und des schöpferischen Lebens in ihren Seelen wird.

Es ist einleuchtend, wie sehr das volle Daheim-Sein in diesem Lebenskreis eine gewisse, und sogar hohe Begabung, eine geistige Eigenmächtigkeit und eine seelische Aufgeschlossenheit verlangt. Darum kann es nicht so sehr viele Menschen geben, die am Geistesleben einen ganz eigenen und schöpferischen Anteil nehmen; die meisten müssen sich, wenn sie überhaupt ein inneres Leben führen, damit begnügen, von einigen Reflexen des Menschheitslebens getroffen zu werden; besonders Wissenschaft und Kunst sind ihnen etwas, was sie zwar bei andern beobachten, was sie gelten lassen, wonach sie vielleicht auch in besten Stunden ein Verlangen tragen, was sie vielleicht sogar sich zu erwerben trachten, was ihnen aber doch immer etwas Fremdes, Anerzogenes oder Angezwungenes bleibt; etwas, womit man sich freilich auch beschäftigen sollte, was aber doch immer wieder in Hintergründe zurückgleitet, in die eine an der Oberfläche lebende Seele nicht hineinlangen kann. Selbst die zahlreiche und fleißige Menge, die unsere Kunstsammlungen und die berühmten Kirchen durchwandert, findet den heiß begehrten Zugang zur Kunst doch nicht. Und alle Theorien und alle die oft künstlich aufgebauschte Begeisterung oder gar die Wichtigtuerei für die Interessen der Kunst sind kein Portal zu diesem Daheim. Selbst die Menschen, die einen wirklichen und innerlich tätigen Anteil am Geistesleben besitzen, vermögen doch nicht die ganze Tiefe und Breite dieses Gebietes zu ergreifen. Sie haben eine Parzelle, ein Teilstück in Besitz genommen, und vielleicht in einen sehr starken und intensiven Besitz, aber oft ist es doch nur ein sehr kleiner, ja winziger Streifen, den sie beherrschen. So haben selbst die größten, ja die führenden Träger des Geisteslebens ihre geistige Heimat etwa nur in einem eng begrenzten wissenschaftlichen Forschungsgebiet oder in einer einzigen künstlerischen Vision, die ihnen zuteil wurde, oder die sie nacherleben durften, oder in einem politischen, sozialen oder ethischen Ideal gefunden, an dem sie arbeiten und für das sie leben und sterben konnten. Aber selbst eine so begrenzte Teilnahme an dieser Heimat ist schon ein unsagbares Glück, bedeutet schon ein Leben nach innen und in die Tiefe, ein eigenes und von äußerlichen Zufälligkeiten unabhängiges Leben, ein Leben, das wahrhaft unsterblich ist, weil es nicht mehr erlöschen kann; selbst die stärksten inneren Wandlungen, die ein solcher Mensch durchmacht, können höchstens einen Wechsel und Austausch in dem Gelände bringen, das er von der Welt des Geistes besitzt; aber ein gänzlicher Verlust dieses Lebens, eine völlige Entfremdung gegenüber dem innern Leben, eine vollständige Veräußerlichung kann nicht mehr eintreten. Es wird wenigstens jenes eigenartige Ungenügen, jene seltsame Unzufriedenheit bleiben, die den Menschen hindert, in äußerlichen und handgreiflichen Dingen völlig aufzugehen. Ja sogar die kargen Reflexe, die vom Licht des Geistes auf die Masse unserer Großstadt-Bewohner fallen, sind ein Gewinn und ein Besitz, ein heimatlicher Besitz, eine heimatliche

Botschaft für diese Menschen; wofür allerdings ein unverhältnismäßig großer Aufwand an Apparaten der Volksbildung und der staatlichen und städtischen „Kultur-Förderung" getrieben werden muß.

Es ist die geringere Zahl der Menschen, die in diesem zweiten Lebenskreis ihr volles und sicheres Daheim besitzt. Aber es ist der mächtigere, der einflußreichere Teil der Menschheit. In ihren Reihen sind die großen Schaffenden, die Bahnbrecher, die großen Eigenwilligen und Eigenartigen, die Selbständigen und Tatkräftigen, also die Führer und Befruchter der Menschheit. Von ihnen geht allezeit ein Strömen und Drängen aus, sie bringen die Unruhe des Geistes in das irdische Leben, den Wechsel und den Fortschritt, aber auch den Kampf und die Spaltung. Um ihretwillen oder vielmehr um ihrer Ideale und Ideologien willen, um ihrer Träume und Visionen willen spaltet sich die Menschheit nicht etwa nur in Klassen und Rassen — das ist nur ein oberflächlicher und äußerlicher Unterschied —, sondern in Bekenntnisse und Sprachen, in Menschen von verschiedener Art zu sehen und zu leben, von verschiedener Art zu beten und zu lieben, in Menschen von verschiedener Seele.

Weil diese mächtigen und schöpferischen Menschen ihr inneres Leben selbst hervorbringen und um die Kräfte, über die sie verfügen, ebenso wissen wie um die Macht, die sie über die Menschen haben, darum besitzen sie ihr Daheim auch mit der größten geistigen Wachheit und Bewußtheit; sie wissen mit beseligender Klarheit, daß sie ein Zuhause haben und daß sie es sich selbst geschaffen haben, daß es ihnen also zu innerst gehört, so daß sie es mit weit größerer Gewißheit und Beständigkeit besitzen, als die große Masse der Dumpfen und Halbbewußten irgend etwas besitzen kann. So ist ihr Daheim zu gleicher Zeit auch eine Höhe, die auf Bergen liegt, und gewährt ihnen eine Überlegenheit, eine Freiheit und einen weiten Blick, eine Distanz, und mit der Distanz auch jene leise Ironie, ja auch jene Selbstironie, mit der gerade der geistigste Mensch sein eigenes inneres Leben und seine besten Schätze anschaut, und in der ihm erst das Erlebnis vollkommener Freiheit und Überlegenheit zuteil wird. Darum ist die Heimat in diesem zweiten Lebenskreis auf den höchsten Stufen der Vollendung von einer gewissen Kühle umgeben, von freien und freizügigen, aber herben Bergwinden umweht, in eine intellektuelle Ruhe getaucht, die von keiner Glut und Leidenschaft und erst recht von keiner fanatischen Begierde erschüttert wird. Hier auf den Höhen lächelt man das unsagbare und unbeschreibliche, um letzte Geheimnisse wissende und darum unendlich selbstsichere, freilich auch etwas kalte und skeptische Lächeln, mit dem der furchtbar schöne Engel Berninis den glühenden Pfeil in das Innere von St. Therese versenkt.

Diese Verwundete aber, Theresia, die verwundet ist vom Anschauen ihres göttlichen Geliebten, hat ihr Daheim im dritten Lebenskreis, in der Gemeinschaft. Gemeinschaft ist selbstverständlich nicht irgend ein äußeres Zusammensein mit Menschen, wie zweckbestimmt und zweckentsprechend es auch sein mag. Gemeinschaft als solche ist in ihrem letzten Bestand unabhängig von jedem Zweck, ist etwas ganz Persönliches, empfängt ihre letzte Bestimmtheit ausschließlich von dem Du des andern, nicht von irgend einer Eigenschaft oder einer Gabe dieses Du. Im allein echten und wahren Sinn ist Gemeinschaft

nur das Verbundensein von zwei oder mehr Persönlichkeiten, das auf diese Wesen selbst gegründet ist, nicht auf irgend etwas, was außer ihnen oder zwischen ihnen liegt. „Weil Du Du bist, darum gehöre ich Dir", so sprechen sie zu einander.

Diese Gemeinschaft ist, wenn auch meist in sehr abgeschwächtem Grade und Bestand, die erste und die nächste Heimat, die dem Menschen begegnet. Das Inne-werden des mütterlichen Wesens, das seine Kindheit trägt und beschirmt, und später das Zusammensein mit Eltern und Geschwistern während der Jugendjahre erzeugt zum ersten Male und in einem Grad, wie er vielleicht später niemals mehr eintritt, das Bewußtsein und Gefühl des Daheim-Seins. Mit zunehmender Gefährdung der Familie in unsern heutigen Lebensbedingungen werden auch immer mehr Menschen dieser ursprünglichen Heimat beraubt; aber selbst heute noch, in unsern auseinandergerissenen Großstadt-Menschen ist das Bewußtsein nicht ganz erloschen, daß ihr Daheim eigentlich in dem Kreis der Menschen liegen sollte, die ihre Kindheit umgaben.

Über den engen Kreis dieser ersten Gemeinschaft muß der Mensch nun allerdings hinauswachsen und fortschreiten bis zu jener Gemeinschaft, die ihm endgültig und ewig Heimat werden soll, zur Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen, zu denen er sein reichstes und tiefstes, sein ganz bewußtes, sein ganz vertrauendes und frohes Du sprechen kann. Aber auch dieses Daheim, dem wir immerfort entgegenwandern und entgegenwachsen müssen während unseres Lebens, wenn schon längst das Daheim des Elternhauses sich hinter uns geschlossen hat, erfährt seine Farbe und Form, seine Wahrheit und Fülle von der Kraft und Tiefe, mit der ein Mensch die erste, die Familiengemeinschaft mit Eltern und Geschwistern erlebt hat. Wer schon als Kind nicht in einem letzten und beglückenden Sinne Du sagen konnte, zu Vater und Mutter, zu Bruder und Schwester, der wird es vielleicht auch zu Gott oder zum Gatten, zur Gattin oder zum Freunde nicht sagen können. Denn hier liegt das innerste Geheimnis menschlichen Glückes und menschlichen Erlebens, und es bedarf eines Schlüssels, der es aufschließt, eines Erlebnisses, das den Menschen über eine Schwelle trägt. Es werden aber alle Schlüssel zu den Truhen menschlicher und seelischer Schätze, alle wahrhaft grundlegenden Erlebnisse dem Menschen meist schon in der Jugend geschenkt; sie ist vor allem auch die Zeit, wo ihm noch am leichtesten und verständlichsten das Wunder der Gemeinschaft begegnet.

Aber auch in dem günstigen Falle, daß ein Mensch schon als Kind dieses Daheim besitzen durfte, muß er seine Heimat doch noch erarbeiten, muß sie gestalten, erweitern und vollenden, bis er es zu einem vollkommenen Besitz bringt. Denn es gilt, nicht nur jene Wesen zu finden, die ihm in letztem und ewigem Sinn bestimmt sind, sondern auch sein persönliches Du mit der ganzen Kraft und Innigkeit, Wahrheit und Reinheit zu sprechen, die es eigentlich erst zu einem Daheim machen. Das ist nun freilich ein großes Geheimnis, das in seiner ganz wundersamen Tiefe nur wenigen Menschen aufgeht. Eine solche Gemeinschaft ist nicht etwa bloß Liebe, sie ist auch Achtung und heilige Scheu; sie ist nicht bloß Vertrauen, sondern auch keusches Schweigen; sie ist nicht bloß helfende und schenkende Güte, sondern auch Demut und demütiges Nehmen; sie ist nicht bloß ein Einswerden, sondern auch ein Abstand und eine Achtung des Abstandes, ein heiliger Respekt vor der Freiheit und dem Geheimnis des

andern; sie ist nicht bloß ein Aufgehen in dem geliebten Wesen, sondern auch ein Loslassen, ein Freigeben, ein Fortgehen, ein Lächeln und ein Winken aus der Ferne. Sie ist nicht bloß ein Genießen und Besitzen, sondern auch ein Leiden und Entbehren; aber wiederum nicht etwa ein Verzicht und eine Entsagung allein, sondern auch ein endloses Hineintrinken, ein schrankenloses Inne-werden des gegenseitigen Habens, ein Inne-werden eines schrankenlosen Habens.

In seiner letzten Vollendung ist dieses Daheim-Sein wohl der ewigen und seligen Vollendung im jenseitigen Leben vorbehalten, dem Besitz Gottes und der Gott nächsten und liebsten Kreaturen in Gott. Aber wie alle Dinge des Himmels ihr Gleichnis und Vorbild im Vergänglichen besitzen, so auch die Gemeinschaft. So gibt es zuweilen schon hienieden eine Gemeinschaft von solcher Tiefe, Reinheit und Reife, von solcher Stille und Ruhe, und zugleich von solcher Bewegtheit und Fülle, daß man denken möchte, sie lasse sich nicht mehr überbieten. So wie manche Heilige, hochbegnadet, ihren Gott und Heiland besitzen durften, wie manche ebenfalls begnadete Menschen den Menschen ihrer Liebe in Empfang nehmen und besitzen durften, war es schon ein Vorgeschmack der ewigen Heimat, ein Himmel auf Erden.

Die dreidimensionale Erstreckung aller für uns Menschen bereiteten Heimatländer macht es nun möglich, daß doch wohl jeder Mensch irgendwo einen, wenn auch vielleicht schwachen und winzigen Anteil am Daheim-Sein bekommen könnte. Selbst in unserer friedlosen Gegenwart, in einer Zeit der sozialen Zerrissenheit und der persönlichen Unfreiheit ist uns doch immer noch die Natur und ihr Leben, ihre Güte und ihre heilige Majestät gegeben, und der Zugang zu ihr steht uns immerdar offen. In unsern Groß- und Industriestädten, wo allerdings die Natur fast völlig verdeckt wird durch Menschen-Werke, ist gleichsam zum Ersatz eine gewisse Möglichkeit geboten, an dem zweiten Heimatskreis, dem menschlichen Geistesleben, teilzunehmen. Darin liegt wohl ein Grund, ein beachtenswerter und achtungswürdiger Grund, warum wir heutige Großstadt-Menschen schließlich selbst diese Großstadt, unter der wir so viel leiden, doch auf längere Zeit nicht mehr entbehren und nicht hergeben möchten. Auch der dritte Lebenskreis, die Gemeinschaft, ist uns nicht verschlossen, selbst nicht in einer Zeit überspannter Sachlichkeit, die alles Persönliche als romantisch und sentimental ablehnen möchte. Auch heute nicht und wohl niemals bestehen die Menschen als bloße Kraftpunkte im Raum, als bloße Wirtschaftsfaktoren und als bloße Gesellschaftselemente, sondern als Persönlichkeiten mit dem ganz unermeßlichen und unberechenbaren Reichtum persönlichen Wesens, persönlichen Fühlens, Sehnens, Suchens und Strömens, der in ihnen verborgen ist. So werden die Menschen doch wohl niemals sich damit begnügen können, nur sachlich zueinander zu stehen und nur sachliche, unpersönliche Zwecke miteinander zu verfolgen. Sie werden immer wieder auch persönlich einander nahen und das Wunder der Gemeinschaft erleben wollen. In der Tiefe ihres Menschentums besitzen sie wirklich die Kräfte, die dieses Wunder immer wieder hervorbringen werden.

Aber alles das bedeutet nicht, daß alle Menschen oder auch nur viele den Zugang zu den innersten Kammern und zu den reinsten Höhen eines Daheim-

Seins finden werden. Besonders unsere gegenwärtige Zivilisations-Menschheit ist wirklich in ihrer überwiegenden Masse heimatloser als frühere Geschlechter. Der tiefste Grund dafür liegt in dem inneren Zusammenhang jener drei Lebenskreise, in der Tatsache, daß sie nicht in gleicher Weise unmittelbaren Zugang besitzen. In das Allerheiligste unseres Daheim, in den innersten Raum gelangt man nur von einer Seite her und durch ein einziges Portal, nämlich von der Seite der persönlichen Gemeinschaft her; und in den verwickelten Gängen und Pfaden des Gemeinschaftslebens findet sich eigentlich nur der zurecht, der jenes Du gefunden hat, das von sich selbst sagen durfte: ego sum ostium, ich bin die Türe einfachhin; auch die Türe zur Heimat und zum Daheim-Sein einfachhin. Gerade von dieser Türe scheint die heutige Menschheit immer weiter weg zu irren — in wachsende Heimatlosigkeit hinein.

Welches ist denn der innere Zusammenhang der drei Kreise unseres heimatlichen Lebens? Auf den ersten Blick schon können wir eine Tatsache beobachten, in der eine tragische Verwicklung zu liegen scheint, die wir auch in der Erfahrung oft genug sich erfüllen sehen — wie eben so viele unsrer besten Lebenswerte im Tragischen liegen. Nämlich die beiden Lebenskreise des Geisteslebens und der Gemeinschaft scheinen einander auszuschließen. Der Mensch, der ein starkes und eigenwilliges Geistesleben führt, ist durchaus sachlich eingestellt, so sehr, daß er die persönliche Einstellung nicht findet. Er sieht darum den dritten Lebenskreis, die Gemeinschaft, überhaupt nicht; bezweifelt sogar sein Dasein; er fragt, ob denn eine bloß persönliche Beziehung eine wirkliche Heimat sein könne. Alle persönlichen Beziehungen, die er kennt, sind ihm erst die Grundlage, auf der eine wirkliche Erfüllung des Lebens, und also eine wahre Heimat sich aufbauen kann, also eine bloße Voraussetzung; die Erfüllung selbst aber liegt für ihn nur in seinen geistigen Interessen. Er kann sich also unter einer Gemeinschaft nur ein Zusammenarbeiten zu einem bestimmten Zweck, ein gemeinsames Denken und Streben für ein über die Gemeinschaft hinaus liegendes Ziel vorstellen. Das Zusammensein mit einem andern ist ihm noch keine Erfüllung; es muß noch etwas da sein, dem die verbundenen Menschen gemeinsam dienen, an dem sie schaffen. Gerade diese Auffassung beweist aber, daß der so eingestellte Mensch den Sinn wahrer Gemeinschaft noch gar nicht erfaßt hat. Er kennt in der Tat nur eine Interessengemeinschaft, eine Zweck-Gemeinschaft, einen Zweck-Verband, eine Organisation. In wirklichen Gemeinschaften aber ist über das gegenseitige Verbundensein hinaus kein Zweck mehr denkbar, geschweige denn erstrebenswert; es ist bereits das letzte und höchste, es ist Ziel und Erfüllung, es ist der Sinn alles Strebens.

So scheinen also die beiden Lebenskreise der geistigen Interessen und des gemeinschaftlichen Lebens nicht miteinander vereinbar zu sein. Es hat den Anschein, daß ein großer Zweck, eine sachliche Aufgabe, ein Lebenswerk den Menschen, der ihm dient, ganz mit Beschlag belegen und so aus allen persönlichen Bindungen herauslösen müsse. Es ist selbstverständlich, daß alle persönlichen Ansprüche, auch die heiligsten und schönsten, wie Menschen-Liebe, Geborgenheit, Trautheit und Vertraulichkeit zum Schweigen kommen in einem Menschen, den ein großes Werk, eine kostbare Idee in ihren Dienst genommen haben. Ein solcher Mensch lebt ja nicht mehr sich selbst, wie könnte er noch irgend welche selbstischen Zwecke, die außerhalb seines Werkes liegen, verfolgen?

Aber auch das selbstlose Dienen, mit dem ein Mensch sich zum andern neigt, scheint unmöglich für einen Menschen, der einem Sachzweck verhaftet und verpflichtet ist. Es bleibt ihm weder seelische noch körperliche Kraft genug, um zu seiner Propheten- oder Regenten- oder Entdeckerlast auch noch einen Menschen zu tragen. So wird ihm jenes persönliche Ruhen in einem geliebten Du, wie es das Wesen der Gemeinschaft ausmacht, ganz unmöglich sein. Erfahrungsgemäß sind denn auch die Menschen, die ganz in ihrer Wissenschaft oder in ihrer Kunst oder in ihrer Politik oder in ihrer Kirche aufgingen, Einsiedler gewesen, selbst in äußerlich sichtbarer Weise, große Einsame, die ohne Freund, ohne Weib und ohne Kind ihren ernsten und strengen Pfad dahinschritten.

Es führt in der Tat aus dem Reich des Geisteslebens kein Weg hinüber in das Reich persönlicher Gemeinschaft. Wohl aber gibt es einen Weg und eine Brücke in der entgegengesetzten Richtung, aus der Gemeinschaft hinüber in den zweiten Lebenskreis, in das Leben für geistige Zwecke und Interessen. Es werden nämlich die in einer Gemeinschaft verbundenen Menschen stets auch für Zwecke, ja für Zwecke von höchstem Wert leben: sie werden einander helfen, miteinander arbeiten, körperlich oder geistig, werden möglichst viel miteinander teilen wollen und darum auf Freuden, Interessen, Bestrebungen und Erfolge ausgehen, die sie miteinander teilen können. Freilich diese Ziele liegen nicht jenseits, sondern diesseits ihrer Gemeinschaft, sie sind nicht letzte Zwecke, sondern nur Mittel und Ausdruck ihres Beisammenseins; und ihre Gemeinschaft ist nicht die Voraussetzung, sondern die Erfüllung alles sonstigen Gebens und Schaffens.

Daß diese volle Einordnung aller Zwecke in die Gemeinschaft als das letzte Ziel nicht nur möglich ist, sondern auch besteht und eigentlich das normale Verhältnis darstellt, beweist die Gottesgemeinschaft der Heiligen. Die Seele, die Gott gefunden hat, wirklich in heimatlichem Sinn gefunden hat, benutzt diese Gemeinschaft mit dem geliebten Gott nicht als Mittel und Weg zu irgend welchen weiteren Schritten, etwa zur Selbstvervollkommnung oder zu weltgestaltender Tat oder zu eigener Beseligung. In dem Augenblick, wo ihr das Zusammensein mit Gott nur die Stufe und der Weg zu einer Absicht wäre, die jenseits dieses Beisammenseins liegen, würde sie ja die reine Gemeinschaft schon durchbrechen. Umgekehrt ist ihr jede Bewegung und Arbeit, jedes Gebet und Leid, jedes Opfern und Dienen, jedes Wirken und Streben — gottverbundene Seelen sind sehr reich an allen diesen Bewegungen — nur eine Äußerung, eine Offenbarung, ein Aufblühen ihrer Gottesgemeinschaft, eine Form, in der sie ihr Beisammensein mit Gott genießt oder besitzt und vertieft. Alles, was sie an eigener Tat oder Bewegung aufwendet, dient ihr nur zu größerer Einsamkeit mit Gott, ist ihr nur wie der Ruderschlag, der sie noch weiter hinausführt auf das unendliche Meer Gottes, wo alle Küstenländer irgend welcher Zwecke verschwinden.

Wie ein solches bewegtes Ruhen, ein solches strebsames Bleiben beim Du als allerletztes im Verhältnis zu Gott möglich ist, so auch in der Gemeinschaft mit einer Kreatur. Nun ist allerdings eine Kreatur und das Beisammensein mit ihr nur dann ein Letztes und Endgültiges, wenn sie nicht außer Gott liegt, sondern an irgend einem Punkt mit Gott eins ist und zusammenfällt. Die Gemeinschaft mit einem Menschen, und wäre es auch mit dem vollkommensten

und schier unendlich reichen Menschentum Jesu Christi, ist nur dort als letzte Wirklichkeit und als wirklich unüberbietbares Ziel möglich, wo dieses Menschentum als eins mit Gott erfaßt wird. Darin liegt der Grund, warum eine ganz echte und völlige Gemeinschaft nur unter religiösen Menschen möglich ist; religiös in dem Sinn nicht irgend einer mehr oder weniger äußerlichen religiösen Übung oder Aussage, sondern im Sinne einer innersten und wesentlichen Beherrschtheit durch Gott; mit welchen Namen sie diesen Gott auch nennen mögen, als Gott und Vater, oder als das Licht, als den Geist, als die Güte und die Wahrheit, es ist doch immer Gott, den sie zu allerletzt suchen. Nur Menschen, die Gott in irgend einer seiner vielen Gestalten und Erscheinungen und Offenbarungen wirklich lieben, um seiner selbst willen lieben, vermögen auch einen Menschen mit einer ähnlichen Liebe zu umfangen; ob sie es wissen oder nicht, ihre Liebe ist eine einzige und ungeteilte; sie haben nur ein einziges Du-sagen, und wo immer sie es sagen, meinen sie Gott und die Kreatur, die sie in Gott finden, zu gleicher Zeit damit. Darum ist in einer solchen Seele auch kein eigentlicher Widerstreit, kein gefährlicher Konflikt, kein tragischer Zwang zu wählen zwischen Gott und einer Kreatur. Wo es ihre aufrichtige und starke Religiosität verlangt, da löst sie auch ihre Hand aus den Händen des geliebten Menschen — und sie tut auch das gerade in ihrer Gemeinschaft mit ihm und in völlig gegenseitigem Verstehen. Gerade so wird ihre Gemeinschaft nur noch unverbrüchlicher und ewiger: indem sie einander lassen, finden sie einander; indem sie räumlich Abschied nehmen, verschmelzen ihre Seelen; indem sie sich einander versagen, erfüllen sie sich gegenseitig; indem sie einander weh tun, schlingen sie das stärkste Band umeinander; gemeinsames, ja wahrhaft einziges und als einziges von zwei Seelen getragenes Leid. Ihre Gemeinschaft wird fruchtbar an erlösendem Leid, um so mehr an erlösender Tat.

Aus der Untersuchung des Gemeinschafts-Verhältnisses ergibt sich also, daß der in einer Gemeinschaft lebende, ganz persönlich und um des geliebten Du willen sich schenkende Mensch auch zugleich einer Sache dienen, einen Zweck verfolgen, ein Interesse in sich tragen kann — als Symbol oder Offenbarung oder Auswirkung eben seiner Gemeinschaft —; daß er gerade als Gemeinschafts-Mensch auch in der Welt des Geisteslebens zu Hause sein kann. Am deutlichsten freilich ist diese Möglichkeit den gottverbundenen Menschen zuteil geworden, die gerade in ihrer Gemeinschaft mit Gott den Willen, ja den Drang finden, Gott in den Seelen, in der Rettung der Menschen, in den Werken der Liebe und der Menschensorge zu suchen; ja auch Künstler von größtem Rang, wie etwa Fra Angelico, haben sich der Kunst zu ergeben vermocht mit einer Inbrunst und Wärme und Lauterkeit, wie nur je einer der großen Einsiedler und Priester der Kunst es vermochte, der in seinem Kunstschaffen sein geistiges Daheim besaß. Aber die Angelico-Naturen haben zu diesem reichen geistigen Leben, künstlerischen Schaffen und Schauen nicht einen unmittelbaren Zugang benutzt, sondern sie sind von ihrer Gemeinschaft mit Gott aus dorthin gekommen. Ihre Kunst war ihnen das Lied, das sie ihrem Geliebten singen mußten.

So muß es auch aus der Gemeinschaft mit Menschen einen Zugang in den zweiten Bezirk unseres geistigen Daheim geben. Es ist nicht nur denkbar, sondern oft genug zur Tatsache geworden, daß jenes ganz reine und voll-

kommene Zusammensein mit Menschen, das zu einer wirklichen Heimat geworden ist, auch unendlich fruchtbar wurde an Ideen und Werken, an Aufgaben und Leistungen. Man könnte beinahe ein Kennzeichen und einen Maßstab für die Vollkommenheit einer Gemeinschaft gewinnen an dem Grad dieser Fruchtbarkeit. So wenig braucht eine wirkliche Gemeinschaft die Menschen, die ihr angehören, selbstsüchtig zu machen und in Selbstsucht abzuschließen gegen die Umwelt oder gar gegen die Geisteswelt, in der wir daheim sein können.

Um so leichter und gangbarer muß nun der Weg sein, der aus dem Heimatbezirk der Gemeinschaft in den Bezirk der Natur führt. Auch zur Natur wird der Mensch eines starken Innen- und Geisteslebens, der schaffende, forschende, aktive und kühle Mensch nicht ohne weiteres den Zugang finden, vielleicht ebensowenig wie zum Gemeinschaftsleben. Aber der Mensch, der in einer Gemeinschaft zu Hause ist, findet den Weg zum inneren Leben wie zur Natur in gleicher Weise; ja zur Natur wohl noch schneller und sicherer. Denn die innere Haltung ist beiden Reichen gegenüber von einer gewissen Ähnlichkeit, nämlich die Haltung der Hingabe, des Eintauchens, des Lauschens und Empfangens, der Erwartung und der Stille. Ja man könnte beinahe sagen, die ganz reine, von keiner Forderung und keiner Verneinung getrübte Haltung gegenüber der Natur wird nur dem möglich, der sie einem Menschen oder Gott gegenüber schon geübt hat. Die großen Liebenden kommen zur Natur mit einem ganz aufgetanen Herzen, mit ganzer Unbefangenheit der Sinne, mit einer großen, still gewordenen Ehrfurcht und Selbstlosigkeit.

So erweist sich also die Gemeinschaft als die erste und wesentliche, die unmittelbar zugängliche und zugleich am weitesten führende Heimat des Menschen. Ohne sie zu verlassen, vermag er von ihr aus auch in die andern Kammern seines Daheim zu gelangen. Darum ist es eine so barmherzige Absicht des schaffenden wie des erlösenden Gottes gewesen, daß er sowohl auf natürlichem wie auf übernatürlichem Gebiete den Menschen zur Gemeinschaft berufen, ja verpflichtet hat: zur Gemeinschaft des elterlichen Hauses und zur Gemeinschaft der Kirche. Ebenso ist es ein barmherziges Entgegenkommen Gottes gewesen, daß er den Weg zur Gemeinschaft schon von Anfang an dem Menschen öffnete und ebnete. Den Weg zum inneren Geheimnis der Natur und zu den Seligkeiten des Geisteslebens zu erschließen, hat er unsern eigenen Anstrengungen überlassen; aber zur Gemeinschaft führt schon ein Weg, den er selbst gebahnt hat und den wir nur offenzuhalten brauchen, für uns wie für andere. Unser eigenes Bemühen würde wohl gerade das Heimatland der Gemeinschaft nur schwer finden. Denn hier kommt es nicht auf den guten Willen des einzelnen allein an; Gemeinschaft ist Gegenseitigkeit und jedes Du, das wir sprechen, ist darauf angewiesen, daß es auch wieder ein ebenso herzliches und erfülltes Du vernimmt von der andern Seite. Es muß also die Fähigkeit und Bereitschaft, eine Gemeinschaftsheimat zu gründen, bereits wenigstens doppelt vorhanden sein, bevor dieses Daheim auch nur einmal erbaut werden kann. Dazu kommt, daß gerade dieses Heimatland von so außergewöhnlicher Schönheit und Fruchtbarkeit ist und so viel Feinheit und Reife und Harmonie in den Menschen voraussetzt wie nichts anderes auf

Erden. Diese großen und zahlreichen Vorbedingungen werden sehr wahrscheinlich nur selten erfüllt sein. Darum würde es nur ebenso selten gelingen, den Zugang zu diesem Paradies zu finden, wenn nicht Gott schon vorgearbeitet hätte durch die wundersamen Kräfte, die er in die Herzen der Eltern und Geschwister gelegt hat und durch die reiche und lebendige Veranstaltung der Kirche, die bei all ihrer Größe und auch organisatorischen Härte doch immer wieder in unzähligen Formen wahres Gemeinschaftsleben unter ihren Mitgliedern erzeugt und bewahrt.

Freilich auch so noch bleibt der Weg zu einem vollkommenen Gemeinschaftsleben und damit auch zu einem vollendeten Heimatglück ein schmaler und steiler Pfad, und wenige sind es, die ihn finden. In einer Zeit und Welt, die der Kirche fremd, ja feindselig gegenübersteht und sogar das von Gott uns bereitete Vaterland der Familie wahnwitziger- oder leichtfertigerweise zu zerstören sucht, wird es immer mehr Menschen unmöglich, auch nur einmal und irgendwo in ihrem Leben zur Ahnung des Gemeinschaftslebens, geschweige denn zur Ausreifung einer vollkommenen Liebe, zum Aussprechen eines klingenden und beglückenden Du zu gelangen.

Dadurch wird aber auch der Zugang zur Natur, ja selbst zum Geistesleben mehr und mehr verschüttet. Für die aus dem Heiligtum jeder Gemeinschaft gerissene, atomisierte Menschheit erlischt in vielleicht sehr kurzer Zeit auch ihr Zusammensein mit der Natur, das reine und ehrfurchtsvolle Lauschen auf die Stimmen der Schöpfung und das Verstehen aller Dinge und macht einem nur noch wissenschaftlichen und schließlich einem bloß technischen Bearbeiten der Natur Platz. Daraus aber wird schließlich ein liebeloses Herfallen über die Natur und eine Vergewaltigung. Wenn die Menschen erst einander fremd und dann feind geworden sind, werden sie auch zu Feinden und Verwüstern der sie umgebenden Natur. Zuletzt wird dann auch ihr Geistesleben immer flacher und kälter. Mit dem Erlöschen der Gemeinschafts-Kultur wird zunächst alles, was Schönheit, Harmonie und Herzenskultur bedeutet, alles, was unserem Geistesleben, selbst unserer Wissenschaft eine letzte Feinheit und die Imponderabilien des Taktes und Geschmackes, der Aufgeschlossenheit für das Gnadenwunder der Inspiration verleiht, all das wird abreißen wie der Ton einer Glocke, die nicht mehr frei schwingen kann. Selbst die reinen Sachgebiete unseres Geisteslebens, wie die rechnenden und technischen Wissenschaften, werden einen Ausfall erleiden; sie werden nicht bloß erkalten zu einem herzlosen Intellektualismus, sondern auch verflachen zu einem geistlosen Formalismus; die Forscher werden zu Rechenmaschinen. Wenn dann von einem tieferen und ehrfürchtigen Verstehen der Natur keine Eingebungen, die Eingebungen eines die Natur aufrichtig liebenden Herzens, mehr kommen, dann hört schließlich der Zustrom der Anregungen, ja selbst der Fragestellungen auf, der unsere Wissenschaft, ja unser ganzes geistiges Leben nährt; denn es ist bekannt, daß Wissenschaft wie Kunst ihre Erneuerung, stofflich sowohl wie formal, gewinnen müssen aus dem unerschöpflichen Meer der Natur. Selbst die heiligste, die religiöse Kunst muß verdorren, wenn sie den Zusammenhang mit den Naturerscheinungen verliert, und die abstraktesten Wissenschaften, wie etwa Mathematik und Philosophie, werden zu leeren Begriffs-Konstruktionen und schließlich zu sinnlosen Wortspielen, wenn

nicht immer wieder der Strom der Natur-Erfahrung über ihre Wege flutet.

Wenn also der Mensch einmal die Gemeinschaft mit dem Mitmenschen und dadurch auch mit Gott verloren hat, wird er nicht bloß in diesem Bezirk, im Gemeinschaftsleben, sondern in jeder Richtung und in allen Räumen heimatlos. Sein Geistesleben wird vertrocknen und von der Natur wird er ausgeschlossen. Ja es tritt Feindschaft und Haß an die Stelle der erloschenen Liebe. Der Mensch wird nicht nur dem Menschen, sondern auch der Natur, die er verwüstet, und selbst dem Geiste zum verheerenden Feind. Die trostlose Vision des alten Materialismus erfüllt sich in einer ungeahnt schrecklichen Weise: es gibt nur noch stoßende und gestoßene Atome. Ich-Atome! Das ist die Hölle, die Welt, die nur von Ich-Atomen bewohnt ist. Die Werke unseres Geistes zerfallen dann und die Natur versinkt in die ewige Finsternis. Wenn einmal unter den Menschen kein Du mehr gesprochen würde, dann ließen sie auch die Blumen nicht mehr weiter blühen auf Erden, und zum Verstummen brächten sie den ewigen Gesang des Meeres.

Peter Lippert S. J.

Unsere Aufgaben im Völkerbund

Vor zehn Jahren ist der Völkerbund ins Leben getreten. Man hat ihn hoffend, man hat ihn auch lächelnd und zweifelnd begrüßt. Zehn Jahre hat er immerhin gegen allerlei Verschwörungen, Enttäuschungen und Kinderkrankheiten standgehalten. Für eine so gewaltige Gründung sind zehn Jahre noch keine lange Zeit, aber für uns kurzlebige Menschen ist sie lang genug, um prüfende Rückschau zu halten. Die Gründer und Förderer des Völkerbundes halten sie — warum sollten nicht auch wir Katholiken in diesem Augenblick uns fragen, wie weit der internationale Gemeinschaftsgedanke verwirklicht ist, und welchen Anteil wir daran haben oder haben müßten?

Auch abgesehen von Genf sind die Völker der Erde näher zusammengerückt. Nur Verblendung, Vorurteil, üble Laune können diese Tatsache verkennen, jedes praktische Handeln muß mit ihr rechnen. Nicht erst die Wirrungen und Schmerzen der Nachkriegszeit haben uns international gemacht. Und selbst im öffentlichen Leben der Völker haben sich nicht bloß durch Genf internationale Gruppen zur Lösung gemeinsam gefühlter Schwierigkeiten zusammengeschlossen. Dabei denke ich nicht an Vereinigungen, die bloße Gedankengebilde sind, also nicht an den Panslawismus, den Panlatinismus, den Panislamismus, den Panasiatismus usw.

Wohl aber muß von einer amerikanischen Vereinigung gesprochen werden. Im Oktober 1889 waren auf der panamerikanischen Konferenz in Washington alle nord- und südamerikanischen Staaten mit Ausnahme von Santo Domingo vertreten. Nach sechsmonatiger Arbeit gründete man die „Panamerikanische Union", die aus einer Handelsnachrichtenstelle eine Art panamerikanisches Ministerium mit einem großen, durch 21 Republiken bestrittenen Jahreshaushalt geworden ist. An der Spitze des Präsidiums steht der Staatssekretär des Äußern der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Mitglieder des Präsidiums sind die diplomatischen Vertreter der amerikanischen Republiken in Washington. Die Geschäfte führt ein von den Vereinigten Staaten ernannter Nordamerikaner als Generaldirektor. Ein Heer von Beamten und von Sachverständigen aus der Welt des Handels, der Wirtschaft, der Technik, der Universität steht ihm zur Seite. Um die Einheit des Denkens und Handelns zu fördern, veranstaltet die Union alle sechs Jahre eine große Versammlung in einer Staatshauptstadt von Nord- oder Südamerika, dazwischen panamerikanische Sonderkongresse für Studenten, Lehrer, Ärzte, Baumeister, Künstler, Frauen. Gewiß ist die nordamerikanische Auslegung der Monroe-Lehre und ist auch der starke Druck Nordamerikas auf die Banken, das Ölgeschäft, die Ausfuhr von Zucker und Bananen in den lateinischen Republiken von Mittel- und Südamerika auf erbitterten Widerstand gestoßen. Schon bei der ersten Zusammenkunft stellte dem Washingtoner Satze „Amerika den Amerikanern" der Vertreter Argentiniens den Satz „Amerika für die Menschheit" entgegen. Aber immerhin hat sich die Union für die Beschaffung von wirtschaftlichen und sozialen Auskünften als zweifellos vorteilhaft erwiesen, und langsam, unter vielen Hindernissen, hat sie an der Schaffung eines

panamerikanischen Rechtes gearbeitet. Der Einfluß der nordamerikanischen Eugenik bedroht leider das ganze Gebiet der panamerikanischen Union mit neomalthusianischen Regierungsgrundsätzen. Auf dem ersten panamerikanischen Kongreß für Eugenik im Dezember 1927 in Havana stellte ein amerikanischer Professor den Antrag, daß alle Einwanderer auf den Zustand ihrer Fortpflanzungsfähigkeit untersucht werden sollten. Bei ungünstigem oder zweifelhaftem Befund solle man die untersuchte Person entweder in Schutzhaft nehmen oder unfruchtbar machen oder wenigstens ihr Geschlechtsleben von einer eugenischen Behörde überwachen lassen. Glücklicherweise ging der Kongreß auf diese phantastische Anregung nicht ein, sondern begnügte sich damit, eine Statistik der Amerikaner nach eugenischen Gesichtspunkten sowie eugenische Belehrung in höheren Schulen und Universitäten zu empfehlen. Wie die Dinge liegen, ist auch das schon bedenklich viel.

Ein noch größerer internationaler Verband hat seinen Sitz im Stillen Ozean, unter dem immer sonnigen Himmel von Honolulu. Diese „Panpazifische Union" umfaßt alle Staaten, die an den Stillen Ozean grenzen, und das ist die Hälfte der Menschheit. Ohne amtlichen Charakter, aber mit Unterstützung der Regierungen und im Bunde mit den Organisationen des Handels, der Industrie, der wissenschaftlichen Forschung, des Unterrichts wird hier daran gearbeitet, die Reichtümer der Länder und der Meere überbevölkerten und nahrungsarmen Gebieten zu erschließen. Diesem Zwecke dienen ein Forschungsinstitut und Kongresse für Konservenfabrikation, für Insektenkunde, für Fischerei, für Heilkunde, für Naturwissenschaften, für Handelsfragen, aber auch für Frauenbewegung, Schulwesen usw. Auf diesen Kongressen, die in den letzten Jahren in Tokio, in Los Angeles, in Honolulu tagten, erschienen Vertreter aus Nordamerika, Australien, China, Japan, den indischen Besitzungen Englands, Frankreichs und Hollands, aus den Philippinen, aus Chile und Peru.

Und haben nicht Industrie und Handel schon durch sich selber einen die gesamte Erde umspannenden Bund geschaffen? Firmen und Trusts beherrschen ganze Wirtschaftsgebiete von einzelnen Ländern aus. Die Weltwirtschaft ist für Kupfer, Schwefel und Nickel auf die Vereinigten Staaten von Nordamerika angewiesen, für Blei, Diamanten, Kakao auf England, für Streichhölzer und Kugellager auf Schweden, für Quecksilber auf Italien und Spanien, für Platin auf Rußland, für Margarine und Seife auf Holland und England, für Phosphate auf Frankreich, für Pottasche auf Deutschland und Frankreich, usw. Nicht bloß haben die Großhändler von Neuyork und Chikago einen überwiegenden Einfluß auf die Preise der Baumwolle, des Getreides, des Fleisches, des Petroleums, sondern immer mehr vereinigt sich in der Schwerindustrie, in der chemischen Industrie, in der Elektrotechnik fast die Gesamtheit der Werke über alle Zollgrenzen hinweg zu gemeinsamer Festlegung der Preise und zur Vermeidung schädlicher Konkurrenz. Durch Kartelle sind für Stahl, Schienen, Röhren, Aluminium, Glühlampen, Glas, Leim, Papier, Emailwaren, teilweise auch für Kunstseide, Herstellung und Verkauf international nach Preis und Menge geregelt. Über Rohrzucker und Rübenzucker wird noch unterhandelt, und vielleicht werden dringende Notwendigkeiten eines Tages zu einem internationalen Kohlenkartell führen. Das Geld kennt schon lange kein Vaterland mehr: mit telegraphischer Schnelligkeit fliegt

es den höchsten Zinsen nach. Keine gesetzlichen Schranken vermögen die Geldmärkte von Neuyok, London, Paris, Berlin, Amsterdam zu trennen. Ein Börsenkrach in Neuyork kann die Finanzen der ganzen Erde in Unordnung bringen; steigt in Wall Street der Zinsfuß, so ändern sich überall die Bedingungen für kurzfristigen Kredit, für Wechselverkehr und Devisenhandel. Die Notenbanken der Vereinigten Staaten, Englands, Frankreichs, Deutschlands, Italiens sind gezwungen, ihre frühere Konkurrenz aufzugeben und sich finanzpolitisch zu verständigen, was sich besonders beim Beginn der Ausführung des Youngplans gezeigt hat. Der wirtschaftliche Wiederaufbau Deutschlands, Österreichs, Ungarns, Italiens wäre ohne die sehr nachdrückliche Unterstützung durch das internationale Kapital unter Garantie des Völkerbundes gar nicht möglich gewesen.

Es fragt sich nun, ob der Genfer Völkerbund imstande ist oder wenigstens imstande sein wird, die Tätigkeit all dieser politischen, wirtschaftlichen und geistigen Verbände zu regeln und zusammenzuhalten. So viel ist sicher: die Organisation der Welt ist heute ohne die in Genf geschaffenen Einrichtungen nicht mehr möglich. Es handelt sich nicht darum, was wir von ihnen denken, wir müssen entschlossen mit Tatsachen rechnen. In Genf kommen jährlich die Vertreter der Regierungen von mehr als 50 Staaten zusammen, ständig tagt ein Rat von 13 Staaten, daneben bestehen Kommissionen für Abrüstung, für die Kolonialmandate, für geistige Zusammenarbeit, für Kinderschutz, für Mädchenhandel, außerdem noch Ausschüsse für die Finanzen, für die Wirtschaft, für den Verkehr, für das Völkerrecht. Eine mehr oder weniger selbständige Abteilung des Völkerbundes ist das Internationale Arbeitsamt. Seine jährliche Sitzung wird von den Regierungen, den Arbeitgebern und den Arbeitnehmern aus mehr als 50 Staaten beschickt. Auch hier gibt es einen Verwaltungsrat und besondere Kommissionen für Gesundheitspflege, Versicherungswesen, Auswanderung, Seewesen, Ackerbau. Außerhalb Genfs haben ihren Sitz als Einrichtungen des Völkerbundes das Institut für geistige Zusammenarbeit in Paris, das Internationale Institut für Privatrecht in Rom, das Kulturfilminstitut ebenfalls in Rom.

Damit während der langen Pausen zwischen den Sitzungen die Arbeit nicht ruhe, sind in Genf ständig gegen 800 Beamte mit der Vorbereitung oder der Ausführung der Beschlüsse beschäftigt. Diese Beamten stammen aus allen Ländern. Es sind sorgfältig ausgewählte Fachleute auf ihren Gebieten, und es kann gar nicht anders sein, als daß ihr sachverständiges Urteil schließlich der Tätigkeit des Völkerbundes die Richtung gibt, obgleich nach dem Buchstaben der Satzung sogar die leitenden Persönlichkeiten eigentlich nur die in den Versammlungen gefaßten Beschlüsse auszuführen haben. Eine riesenhafte Verwaltungsmaschine wird beständig in Gang gehalten, und wie vielgestaltig ihre Tätigkeit ist, sieht man daraus, daß z. B. im Mai 1930 Ausschüsse für Wirtschaftsberatung, für Gesundheitspflege in der Industrie, für Geldwesen, für Eingeborenenarbeit in den Kolonien, für Wechselrecht usw. tagten.

Will man die Ergebnisse der nun zehnjährigen Arbeit kurz überblicken, so ist da zunächst eine nirgends so genau zu findende Feststellung der gesamten Erzeugung von Rohstoffen und Waren der Nachkriegszeit, eine vollständige

Darstellung der geltenden Handelsverträge und der Arbeitsgesetze, eine Reihe fachmäßiger Untersuchungen der Prostitution, der Sklaverei, der Seuchen, der Betriebsunfälle, der Arbeiterwohnungen. Dann sind mehrmals gefährliche Streitfälle friedlich geschlichtet worden, so in Oberschlesien, in Wilna, in Korfu, in Bulgarien, nicht am wenigsten auch durch den Vertrag von Locarno und durch den Wiederaufbau der mitteleuropäischen Finanzen. Gewiß kann man lächeln, wenn man den gewaltigen Plänen zur Senkung der Zölle und zur Beaufsichtigung der internationalen Kartelle die dürftigen Erfolge gegenüberstellt, z. B. die mühsam erreichte Beschränkung der Einfuhr und Ausfuhr von Häuten und Knochen. Oft klingt uns in den Ohren der billige Spott über den langsamen Fortschritt der Arbeitsregelung, der Abrüstung, der Unterdrückung des Opiumhandels oder der Hohn über die Bemühungen um internationalen Zusammenschluß der Museen und zumal ihrer Kupferstichsammlungen. Jawohl, dem Völkerbund ist es in zehn Jahren nicht gelungen, die Kriegsursachen zu beseitigen, die seit Jahrtausenden die Menschheit beunruhigen. Die völkischen Minderheiten sind noch nicht befriedigt, die Beschaffung der Rohstoffe ist noch nicht geregelt, die Tyrannei kapitalistischer Ausbeutung und unersättlicher Gier nach Gold noch nicht gebrochen. Die Riesenmaschine des Völkerbundes läuft also noch längst nicht, wie sie laufen sollte. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß dieser oder jener Staatsmann sich ihrer heimlich zu eigennützigen Zwecken zu bedienen sucht.

Dennoch ist das große Werk am Wachsen. Die Schnelligkeit des Weltverkehrs hat die Erde kleiner, die Menschen miteinander mehr vertraut gemacht. Aber ein Krieg genügt, um sie wieder gegenseitig zu entfremden. Dann müssen die zerrissenen Fäden angeknüpft, neue Rechtsgrundlagen für den Verkehr zu Lande und zur See, für die Elektrizität und die drahtlose Telegraphie geschaffen werden, und dieser Aufgabe unterzieht sich der Völkerbund. Ebenso ist es mit dem Kampfe gegen die Schwindsucht, gegen Naturkatastrophen, gegen Sklaverei und Mädchenhandel, gegen Opium und Alkohol — lauter internationale Mißstände, zu deren Überwindung eine Organisation wie der Völkerbund unentbehrlich ist. Solche innere Notwendigkeiten geben ihm seine Lebenskraft und haben ihn die Kinderkrankheiten überwinden lassen, von denen manche gute Freunde und Kritiker seinen Tod erwartet hatten. Er wäre zum Gespött geworden, wenn er Fragen von so großer Tragweite durch rasche Machtsprüche hätte erledigen wollen. Es war doch von vornherein methodisch notwendig, wenn man zu einem wirtschaftlichen, sozialen und politischen Frieden der Welt kommen wollte, zuerst ohne Übereilung die Bedingungen der Abrüstung und der Sicherheit für das Gebiet und die Wirtschaft der einzelnen Länder gründlich zu untersuchen.

Selbstverständlich muß in nicht ferner Zukunft mehr geschehen. Der Völkerbund ist etwas anderes als eine wissenschaftliche Akademie. Übrigens hat schon das Zusammentreffen so vieler Staatsminister für auswärtige Angelegenheiten bei den jährlichen Versammlungen des Bundes in etwa den Charakter eines Schiedsgerichtes für schwebende Streitfälle. Dem jetzigen Stande der internationalen Beziehungen entsprechen nicht so sehr schleunige und in ihrer Wirkung höchst fragwürdige Beschlüsse als die Schaffung einer Atmosphäre des Vertrauens und die Weckung des Verständnisses für den Geist internatio-

naler Gemeinschaft. Die Vertreter der internationalen Finanz haben das unter dem Druck ihrer weltumspannenden Unternehmungen zuerst begriffen. Die Folge war zunächst die Rettung Mitteleuropas vor der Verelendung und dem Bolschewismus durch den Völkerbund und dann die internationale Vereinigung der wichtigsten Notenbanken. Auch andere Realpolitiker haben es für der Mühe wert gehalten, sich nach Genf zu wenden: die Führer der Industrie, des Handels, der Landwirtschaft, die sich der Gefahren der Überproduktion nicht zu erwehren wußten. Letztes Jahr haben unter Leitung des Wirtschaftsausschusses beim Völkerbund Arbeitgeber und Arbeitnehmer der wichtigsten Länder über die schwierige Marktlage der Kohle, des Zuckers, des Zementes und über die Bedingungen einer gesunden Konkurrenz beraten. Ein Vergleich ist auch hier besser als ein Krieg.

Unter dem Eindruck solcher Vorgänge erwacht mehr und mehr bei Gelehrten und Geschäftsleuten, bei Künstlern und Technikern, bei Kapitalisten und Arbeitern ein wohlwollendes Verstehen fremder Not. Man kann sich nicht mehr der Überzeugung verschließen, daß es nicht bloß im Reiche der Gedanken und der Träume, sondern in fühlbarer und greifbarer Wirklichkeit gemeinsame Interessen der ganzen Menschheit gibt, von deren Förderung zum großen Teil auch das Wohl und Wehe jedes einzelnen Volkes abhängt. So entwickelt sich allmählich bis hinab zum einfachsten Mann eine öffentliche Meinung, eine Schutzmacht internationaler Rücksichten, mit der die Regierungen und selbst die Diktatoren rechnen müssen. Man streut nicht vergebens mit vollen Händen Gedanken aus. Jedes Jahr kommen in die Sitzung des Genfer Internationalen Arbeitsamtes Minister und Arbeitgeber, sprechen von neu eingeführten Verbesserungen, entschuldigen sich, daß nicht mehr geschehen sei, und lassen sich die erreichten Fortschritte bescheinigen. Jedes Jahr legen die höchsten Beamten der Mandatländer, also Kameruns, Syriens, Samoas, Tanganjikas, der zuständigen Kommission des Völkerbundes persönlich ihre Berichte vor und suchen mißgünstigen Nebenbuhlern zu beweisen, daß sie ihren Auftrag zum Besten ihrer Schutzbefohlenen ausgeführt haben. Sogar die Großmächte legen bei ihren Streitigkeiten über die Abrüstung, die Minderheiten, die Kolonien Wert auf die Zustimmung der kleinen Staaten. Poincaré hat, wie schon vorher Tardieu, im Oktober 1929 gesagt: „Der Gedanke der Solidarität wird sich klären und sich durchsetzen, und internationale Rücksichten werden allmählich über die Entschließungen auch der eigennützigsten Staaten Macht gewinnen und sie zu einer höheren Sittlichkeit führen."

In Genf wie überall ist die öffentliche Meinung eine Macht, die jeder für sich zu gewinnen sucht. Beim Völkerbund unterhält bereits ein Dutzend Staaten amtliche Dauervertretungen. Um den Quai Wilson drängen sich immer mehr die Geschäftstellen der großen internationalen Verbände, z. B. des Weltfrauenbundes für Frieden und Freiheit, der Weltstudentenhilfe, des Weltbundes für neue Erziehung, des Weltbundes der Krankenpflegerinnen, der Weltvereinigungen der Quäker, der Juden, der Freimaurer, des Weltverbandes der christlichen Vereine junger Männer usw. Die großen katholischen Verbände übergehe ich keineswegs: sie sind nicht da, wir haben nur einen Zirkel. Im ganzen haben mehr als vierzig internationale Verbände ihre

Vertreter und Vertreterinnen in Genf, um mit allen Mitteln den Völkerbund und das Internationale Arbeitsamt zu beobachten und zu beeinflussen.

Besondere Aufmerksamkeit weckt das neue „Internationale Institut für soziales Christentum", das die Aufgabe hat, die sozialen Anregungen der Stockholmer Weltkirchenkonferenz zu verwirklichen und die Tätigkeit der Kommissionen für die Jugend, die Theologen und die Presse zu ergänzen. Nach den Worten des protestantischen Pfarrers Gounelle „braucht das 20. Jahrhundert eine Weltmission des sozialen Christentums zum Heile der einzelnen und der Völker, ein Gegenstück zum Werke der Glaubensverbreitung bei den Heiden". Das Institut will zunächst an der Einheit von Christentum und Leben arbeiten und dabei allen Forderungen jedes der beiden Gebiete gerecht werden. Um keine Möglichkeit außer acht zu lassen, sollen namentlich alle sozialen Wissenschaften herangezogen werden, also die Volkswirtschaft, die Gesellschaftslehre, die Biologie, die Medizin. Die Kirchen haben nach Ansicht des Instituts nicht nur die Aufgabe, ein Gemeinschaftsgefühl zu schaffen, sondern auch auf den guten Willen der Fachleute so einzuwirken, daß aus ihrem einheitlichen Wissenschaftsbetrieb der christliche Geist in das soziale und wirtschaftliche Leben eindringt. Das technische Sekretariat des Instituts und seine auswärtigen Mitarbeiter und Berichterstatter sollen in Verbindung mit protestantischen Naturwissenschaftlern und mit der wissenschaftlichen Abteilung des internationalen Missionsrates in bestimmter Reihenfolge die wirtschaftlichen und sozialen Fragen von internationaler Bedeutung untersuchen. Das Institut hat z. B. jetzt beschlossen, genauere Forschungen über den Streik, das Wohnungswesen, die Lage der Angestellten, die Beziehungen zwischen Kirche und Arbeitgeber durchführen zu lassen. Ein besonderes Nachrichtenblatt und die Zeitschrift „Stockholm" geben regelmäßig einen Überblick über die Tätigkeit. Allmählich will sich das Institut zum Mittelpunkt aller von Rom getrennten christlichen Bestrebungen philantropischer und sozialer Art machen, ihren Vertretern in Genf ein „ökumenisches Heim" bieten und sobald wie möglich auf einem Weltkongreß die Anwendung des Evangeliums auf das Wirtschaftsleben einheitlich regeln. Schon hat man auch einen Plan zu einer kirchlichen Kreditgenossenschaft ausgearbeitet, bei der schweizerische Banken durch Vermittlung von Anleihen zu kirchlichen Zwecken mitwirken.

Das ist der internationale Kreis, in dem wir Katholiken in Genf stehen oder stehen sollten. Im Friedensprogramm des Völkerbundes findet sich nichts, was unsern religiösen Grundsätzen widerspräche. Man hat freilich gesagt, der Völkerbund sei eine Gesellschaft von Juden und Freimaurern. Natürlich sind unter den Vertretern so verschiedenartiger Regierungen auch Freimaurer, Juden und Gegner aller Religion, aber sowohl im Rate des Völkerbundes wie in den Kommissionen sitzen zahlreiche Katholiken. Hier wie überall gilt das Schriftwort, daß Gott die Welt dem Streite der Menschen überlassen hat. Ich will gewiß nicht die Bedeutung der katholischen Organisationen herabsetzen, die sich in Genf praktisch um wirtschaftliche und soziale Arbeit in unserem Sinne bemühen, aber immer mehr komme ich zur Überzeugung, daß wir vor allem eine theoretische Aufgabe dort zu lösen haben. Die Formen der Einwirkung auf die Menschheit mögen in verschiedenen Zeiten verschieden sein, — immer

wird die Welt durch Gedanken geleitet. Wenn wir manches Buch von großartigem Einfluß auf unsere Geschicke in die Hand nehmen: Rousseaus „Contrat social", Kants „Kritik der reinen Vernunft", das „Kapital" von Karl Marx, so überkommt uns ein Gefühl, als berührten wir einen Sprengstoff von ungeheurer Gewalt. Warum sollte die Macht der Gedanken nur dem Tode und nicht auch dem Leben dienen? In wenigen Jahrzehnten hat die Sorbonne des 18. Jahrhunderts mit ihren Philosophen und Theologen die geistige Führung Frankreichs an die Enzyklopädisten verloren. Wer Einfluß ausüben will, muß vor allem die tiefen Strömungen entdecken, von denen fast das gesamte Denken unserer Zeit mitgerissen wird. Es mag unmöglich sein, ihre genauen Quellen und erst recht ihren künftigen Lauf sicher festzustellen, aber es ist unerläßlich, ihre augenblickliche Richtung und ihre nächste Wendung zu kennen.

In der Nachkriegszeit ist eine der Hauptkräfte, die auf die Menschheit einwirken und immer mehr Macht gewinnen, der Internationalismus. Ich glaube, daß viele unter uns in den letzten sieben oder acht Jahren die Menschheit erst entdeckt haben, daß wir erst jetzt zu verstehen beginnen, was die Solidarität der Völker eigentlich ist, wie ihre Einzelschicksale und ihre Einzelvorteile zu einer lange gesuchten Gemeinschaft aller streben. Könnten wir Katholiken die Form der neuen Welt, die da im Werden ist, nicht zu einem guten Teile mitbestimmen? Ist es nicht besser, daß wir bei diesem Riesenunternehmen unserer Zeitgenossen in der Reihe der Bauleute stehen als unter der Menge der Zuschauer und Kritiker? Ich will wenigstens versuchen, auf Grund der Beobachtungen, die ich seit drei Jahren in Genf gemacht habe, die Bedingungen zu umschreiben, unter denen sich wohl eine internationale katholische Mitarbeit entwickeln könnte. Mögen andere diesen Entwurf, wo es sich als nötig erweist, verbessern und ergänzen.

Für die Behandlung so dunkler Fragen, von deren Lösung so unberechenbar viel abhängt, gibt die Kirche uns durch ihre Grundsätze eine sichere Führung. Sie läßt in weiter Ferne ein notwendiges und erreichbares Ziel vor uns aufleuchten und verleiht unserem Geiste dadurch eine Festigkeit und einen jugendfrischen Optimismus gegenüber den müden Zweifeln so vieler Nichtkatholiken. Über die dogmatisch feststehenden Lehren hinaus gibt unser Glaube uns eine Ahnung, ein Gefühl für das Richtige in dem Wirrwarr sich widersprechender Theorien und führt uns zu dem, was der Gerechtigkeit, der Billigkeit, der Nächstenliebe entspricht. Dazu ist allerdings erforderlich, daß die katholischen Vertreter nicht Leute seien, die gerade noch eben ihre kirchlichen Pflichten erfüllen, — oder die zwar morgens zur Kommunion gehen, aber nachher im Sitzungssaal, ohne es zu wissen, einen ganz unkirchlichen Liberalismus an den Tag legen. Das kommt leider gar nicht selten vor, und bei katholischen Vertretern von Regierungen oder Wirtschaftsverbänden kann man sogar eine Abneigung gegen die sozialen Richtlinien der Kirche wahrnehmen.

Die Kirche stellt gemäß ihrer Sendung für das nationale und internationale Völkerleben religiöse und sittliche Grundsätze auf. Diese an sich unveränderlichen Grundsätze haben die Fähigkeit der Anpassung an die allerverschiedensten Staatsformen und Kulturen bewiesen. Unsere Aufgabe ist es, sie auf die heutigen Verhältnisse in Familie, Politik und Wirtschaft anzuwenden und sie dadurch in lebendiger Wirksamkeit zu erhalten. Das ist bei internationalen Organi-

sationen mit besondern Schwierigkeiten verbunden. Für uns ist es z. B. unbestreitbar, daß, auch abgesehen von christlichen Beweggründen, der Weltfriede ohne den völkerverbindenden Geist der Liebe nicht gesichert werden kann, und daß Rüstungen keine Rettung vor Kriegsgefahr bringen. Aber genügt es, den Krieg zu verfluchen und ihn völkerrechtlich zu verbieten? Der Friede muß praktisch ermöglicht werden, zwischen den Völkern muß ein Streben nach Verständigung aufkommen, sie müssen sich sicher fühlen, Zwistigkeiten durch Schiedsgerichte beseitigen, den zu üppig wuchernden Militarismus ernsthaft beschneiden usw. Also ist eine ganze Reihe technischer Fragen aus dem Gebiete der Landesverteidigung, der Rechtsprechung, der Finanzen, der Industrie zu lösen, bevor das Bemühen um Abschaffung des Krieges Erfolg haben kann. Sogar bei einer so wesentlich sittlichen Frage wie der Eindämmung der Prostitution hängt die praktische Lösung von der Stellung zu gewissen Vorfragen aus dem Gebiete der Medizin und der Polizei ab. Soll man die Verheerungen des Opiums und anderer Rauschgifte durch Beschränkung der Produktion und des Handels bekämpfen, soll in die Kinderfürsorge, in die Sozialversicherung, in die Festsetzung der Arbeitszeit international eingegriffen werden: immer kommt man nach einleitenden Worten über Menschenliebe und Völkergemeinschaft sehr schnell zu Sonderverhandlungen unter Sachverständigen der Diplomatie, der Finanzpolitik, der Rechtswissenschaft.

Neulich meinte ein Theoretiker des Völkerbundes, im Rate wie in der Versammlung des Bundes müßten die internationalen Verbände für Kultur, Friedensbewegung, Religion, also auch „die ökumenischen Kirchen und namentlich die katholische Kirche" ihren Sitz haben. Über den Wert dieser Anregung, besonders soweit die Kirchen in Betracht kommen, will ich hier nicht urteilen. Ich wollte bloß die Lage beleuchten, in der sich amtliche Vertreter der katholischen Kirche befinden würden, wie weit weg von ihrer Theologie sie sich auf Gebiete begeben müßten, die der freien Erörterung offen stehen. Bekanntlich geht aus den Lateranverträgen hervor, daß der Heilige Stuhl entschlossen ist, bei internationalen Zusammenkünften zur Regelung weltlicher Fragen vorsichtige Zurückhaltung zu üben. Damit ist nicht gesagt, daß wir vollständig fernbleiben sollen, wenn eine Macht wie der Völkerbund sich anschickt, die Welt umzuwandeln und Anordnungen zu treffen, die für das Erdenglück und das Seelenheil kommender Geschlechter von großer Wichtigkeit sind. Seit ungefähr fünfzehn Jahren ist über die Verteilung der Erde unter die Völker, über wirtschaftliche und soziale Verhältnisse, sogar über die politische Moral und über die Ideale der Menschheit von Mächten verfügt worden, deren gewaltsame und unerhört kühne Art ganz gewiß von tiefem Einfluß auf die gesamte Gestaltung der Zukunft sein wird. Hat dabei das Christentum eine entscheidende oder auch nur eine bedeutende Rolle gespielt? Wir müssen froh sein, daß sich hier und da noch Wirkungen unserer natürlichen Anlage zum Christentum und unserer christlichen Geschichte gezeigt haben, — im übrigen haben wir die Dinge gehen lassen, wie sie gingen. Die Wachsamsten und Kühnsten von uns haben im ganzen nicht mehr getan als der Diakon Philippus, der zum Wagen des Kämmerers der Königin Kandake lief, um dem hohen Herrn zu erklären, was er nicht verstand. Das war nicht schlecht, aber es müßte doch wohl mehr geschehen.

Auch für Fragen der Religion und der Sittlichkeit, von denen allein ich hier sprechen will, gilt durchaus, daß Vorschläge, die dem Wiederaufbau förderlich sein sollen, nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie in allen technischen Einzelheiten ausgearbeitet sind. Die Bevölkerungsfrage, über die in den Kommissionen des Völkerbundes so oft verhandelt wird, ist gewiß eine sittliche Frage erster Ordnung. Aber was ist da nicht alles zu untersuchen! Kann eine zahlreiche Nachkommenschaft auch eine tüchtige Nachkommenschaft sein? Durch Enthaltsamkeit — wie sie Malthus tatsächlich gewollt hat — wird die Gefahr der Überbevölkerung allerdings vermieden, aber ein den gewöhnlichen Forderungen der christlichen Sittlichkeit entsprechendes Eheleben kann bei Völkern von starker Vermehrungsfähigkeit zu sehr ernsten wirtschaftlichen Schwierigkeiten führen. Die Zusammenhänge sind so klar, daß kein mit Tatsachen rechnender Katholik sie verkennen wird: Kinderreichtum — also Überfluß an Arbeitskräften — also Auswanderung — also auf der andern Seite Schutz gegen unerwünschte Einwanderung durch Aufstellung hygienischer Bedingungen, durch Ausschluß gewisser Rassen, sogar durch völliges Verbot jeder Einwanderung, obgleich infolgedessen überreiche Bodenschätze einer Bevölkerung, die sie nicht voll ausbeuten kann, ganz ausschließlich vorbehalten bleiben — im Fall der Einwanderung Minderheiten mit fremder Sprache und fremder Kultur — Bemühungen der ursprünglichen Heimatländer um nationale Sicherung ihrer Auswanderer durch Schulen und Vereine — Streben nach Erwerb von Kolonien — — so folgt eins aus dem andern, und wer die Bevölkerungsfrage mit Erfolg regeln will, darf nichts von all dem außer acht lassen. Selbstverständlich lassen so verwickelte Dinge sich nicht von vornherein endgültig regeln. Aber auch für das, was im einzelnen erst nach und nach anzuordnen ist, damit die Bevölkerungsbewegung einen guten Verlauf nehme, erweist sich von Anfang an ein irgendwie systematischer Plan, eine irgendwie bestimmte Bevölkerungspolitik als notwendig. Ein Beichtvater kann sich in der Leitung der Einzelseelen oft auf das Grundsätzliche beschränken und aus Klugheit alle erlaubten Wege offen lassen, ohne sich für einen unbedingt zu entscheiden. Will aber jemand an der allgemeinen Neuordnung der Welt in Genf mitarbeiten, so würde er das Vertrauen und die Achtung in den Kommissionen bald verlieren, wenn er sein Urteil über ganz bestimmte Vorschläge in der Schwebe ließe oder sich nur über das mit Entschiedenheit äußern wollte, was er als unerlaubt bezeichnen muß. Wie oft habe ich katholische Vertreter in Genf klagen hören, daß wir dem Neomalthusianismus, dem Sozialismus, der Stockholmer Bewegung so wenig Positives gegenüberstellen und uns begnügen, „nein" zu sagen und abzuwarten. Das mag uns manche Verlegenheit ersparen, wirkt aber selten günstig und nie begeisternd.

Was verlangt wird, läßt sich freilich mit den katholischen Grundlehren allein und mit den aus ihnen unmittelbar abgeleiteten und darum für alle Verhältnisse gültigen Folgerungen nicht leisten. Grundsteine und Ecksteine sind immer notwendig und wertvoll, aber zu einem wohnlichen Hause ist noch anderes erforderlich. Der Theologe darf es nicht verschmähen, weniger festgefügte Wissenschaften zu Hilfe zu nehmen als die seine, und es wäre verhängnisvoll, wenn er sein katholisches Empfinden ohne ernsthafte technische Kenntnisse entscheiden ließe. Die sog. Allgemeinbildung genügt zum Verständ-

nis der heutigen Menschheit bei weitem nicht. Und mit aller lobenswerten Anhänglichkeit an bewährtes Erbgut würde man der Not der Zeit nicht gerecht werden, wenn man nicht sorgfältig auf die Stimmen der Jugend und auf die ungewohnten Lebensbedingungen einer neu erstehenden Welt achtete. Das mag oft ein hohes Maß von Takt erfordern, aber nur so sichern wir uns den Anteil an der Führung der Menschheit, der uns Katholiken zukommt.

Unser Arbeitsfeld ist sehr groß: Ausgleich zwischen Autorität und Freiheit im öffentlichen Leben, Sicherung des sozialen Friedens in der Politik und im Wirtschaftsbetrieb, Verteilung der Erdengüter nach Recht und Billigkeit, Erziehung der Jugend — und noch sehr viel anderes, wo überall theologische, technische und politische Kenntnisse unentbehrlich sind. Nun wird man ja gewiß keinen Theologen finden, der zugleich Sachverständiger im Ingenieurfach, im Bankwesen, in der Statistik und in den Kriegswissenschaften wäre, sondern es ist klar, daß der Theologe mit einer Anzahl anderer Fachleute, die alle dasselbe Ziel haben wie er, zusammenarbeiten muß. Vielleicht schenkt uns dann die Vorsehung eines Tages den neuen Thomas von Aquino, der aus den sorgfältig gesammelten und bearbeiteten Bausteinen die neue Summa einer christlichen Menschengemeinschaft errichtet. Unterdessen aber dürfen wir nicht müßig sein, sondern wer als katholischer Gelehrter irgendwo helfen kann, muß willig und eifrig die Hand an das gemeinsame Werk legen, an die Klärung des Verhältnisses zwischen Einzelstaat und Völkerbund, zwischen dem Staate und seinen nationalen Minderheiten, an die Fragen der Bevölkerungspolitik, der Sklaverei, der Zwangsarbeit, des Opiumhandels, des Kolonialrechtes, der mannigfachen internationalen Solidarität, des Gleichgewichts von Produktion der Industrie und Kaufkraft der Massen, an die Untersuchung der Folgen von Schutzzoll und Freihandel, der Bedingungen zur wirtschaftlichen Verständigung über Zollgrenzen hinweg, nicht zuletzt der Ab- und Zunahme des Goldbestandes und des Kredits.

Bei all dem muß katholisches Denken und Empfinden sich namentlich im aufrichtigen Willen zu internationalem Vertrauen äußern. Es darf nicht geduldet werden, daß sogar in privaten internationalen Versammlungen die Anwesenden, obwohl sie keinerlei amtlichen Charakter besitzen, sich gegenüber Angehörigen fremder Staaten gewissermaßen als offiziöse Vertreter ihres Landes fühlen. Der echte internationale Geist, der uns beseelen muß, schließt die natürliche Vorliebe für das eigene Vaterland nicht aus, verlangt aber ehrliche Aufgeschlossenheit für die wechselseitige Abhängigkeit aller Staaten der Welt, für die Lebensnotwendigkeiten jedes Volkes und für das gemeinsame Wohl der ganzen Menschheit. Wie schwer das ist, habe ich vor kurzem wieder erleben müssen, als ich Zeuge war, wie auf der Genfer Kohlenkonferenz Regierungsvertreter, Arbeitnehmer und Arbeitgeber der Hauptkohlenstaaten sich nicht einmal über die Arbeitsdauer, geschweige denn über die Löhne einigen konnten. Die Gründe für solchen Mangel an Bereitschaft zur Verständigung liegen nicht bloß auf dem Gebiete des Eigennutzes, sondern das Denken der Völker ist verschieden. Der Angelsachse, der stark am Gewohnheitsrecht hängt, schreckt begreiflicherweise vor dem Schiedsgericht und den Sanktionen zurück, die dem mehr für Logik empfänglichen Franzosen zur Sicherung des Friedens erforderlich scheinen. Die Europäer bestimmen die Nationalität nach dem

Vater, also nach dem Blute, die Amerikaner lieber nach dem Geburtsort, also nach dem Boden. Und haben die zwischen Frankreich und Deutschland schwebenden Wolken des Mißtrauens und der Zweideutigkeit nicht auch darin ihren Grund, daß die Vertreter der beiden Länder, als sie in Genf schon auf gleichem Fuße miteinander verkehrten, in Paris und im Haag noch als Sieger und Besiegte auftraten? Schon wegen der Kriegsentschädigungen dürfen wir Franzosen nicht vergessen, daß ein wirtschaftlich starkes Deutschland unser Vorteil ist, — sowenig das zu unsern veralteten Anschauungen passen mag.

Jeder weiß, daß in den letzten fünfzehn Jahren das Antlitz der Erde sich ungeheuer gewandelt hat. Die Geistesverfassung der mitteleuropäischen Völker ist wesentlich anders als früher; erst recht gilt das für Rußland, in mancher Beziehung auch für die Vereinigten Staaten von Nordamerika und für die britischen Dominions, in hohem Grade für China und Indien, für Persien und die Türkei, und selbst in Afrika erheben sich Völker mit neuer Kraft gegen ihre weißen Beherrscher. Innere und äußere Notwendigkeiten zwingen die Völker Europas, von zerstörendem Wettbewerb zu rettender Zusammenarbeit überzugehen, nicht um die geeinte Macht des Abendlandes gegen das erwachende Morgenland zu kehren, sondern um die noch unverbrauchten Fähigkeiten im Dienste der echten Ideale unserer Überlieferung weiter entwickeln zu können. Die katholische Kirche hat in allen Jahrhunderten einen starken Wirklichkeitssinn bewiesen. Auch vor den schwierigsten Verhältnissen ist sie nicht in die Wüste geflohen. Sie hat es nicht abgelehnt, wo das Wohl und Wehe der Völker auf dem Spiele stand, in weltlichen Versammlungen und vor den Anführern barbarischer Horden zu erscheinen. Sollten wir Katholiken also untätig zusehen, wie heute die Menschheit sich vor unsagbar schrecklichen Kriegen und sozialen Umwälzungen, vor Sklaverei, Ausschweifung und schmählichem Eigennutz zu retten sucht, wo doch gerade die Religion so wirksame Mittel gegen diese Gefahren besitzt? Ob der Völkerbund sich seiner Aufgabe gewachsen zeigt oder nicht, — die Aufgabe ist gestellt, und ein nicht geringer Teil der heutigen Menschheit beurteilt den Wert der katholischen Kirche nach ihren Anstrengungen zur Bewältigung dieser Aufgabe. Sicher wird sie nirgendwo mutiger, systematischer, ehrlicher in Angriff genommen als im Völkerbund. Haben wir Katholiken also irgendwelchen Anlaß, ihm Mißerfolg zu wünschen? Muß nicht im Gegenteil dieser Aufschwung zum Ideal von unserem Idealismus begeistert gegrüßt werden? Gewiß ist der Völkerbund nicht in ausgesprochen christlichem Geiste gegründet worden, und wir müssen das bedauern. Aber wir dürfen ihn deshalb nicht verwerfen, sondern es muß unsere Freude und der Lohn unserer wissenschaftlichen und religiösen Bemühungen sein, dem Bau, den sich die Menschen mit vereinten Kräften zu errichten suchen, den wahren Eckstein zu geben: Christus.

André Arnou S. J.

Um einen bodenständigen Katholizismus in Rußland

Vor dem Ende des 19. Jahrhunderts gab es unter den Russen zwar eine geringe Zahl von Katholiken, und einige von ihnen trugen so berühmt gewordene Namen wie Tschaadajew, Swjetschin, Golizyn, Gagarin, aber kaum irgendwo zeigten sich Bemühungen um eine in russischem Boden wurzelnde katholische Kirche. Erst gegen 1900 begann deutlich eine Bewegung, der es um organische Verbindung mit dem frührussischen Christentum der hl. Olga, Wladimirs des Heiligen, Jaroslaws des Weisen und Wladimir Monomachs zu tun war. In der alten vormongolischen Zeit, deren Beziehungen zu Rom Professor Taube im Russischen Katholischen Jahrbuch (Paris 1928, Société St Jean Chrysostome) gründlich untersucht hat, hinderte kein Unterschied des Ritus das russische Volk, zu derselben katholischen, vom römischen Papste geleiteten Kirche zu gehören wie die übrigen Völker Europas. Das Wirken der Männer und Frauen, denen der Anschluß der russischen Gegenwart an jene ferne katholische Vergangenheit zu danken ist, soll hier kurz umrissen werden[1].

Wladimir Solowjew.

Als geistiges Haupt der russischen Bewegung zur katholischen Kirche ist Wladimir Sjergejewitsch Solowjew zu betrachten. Er zuerst hat die Frage gestellt, wie die kirchliche Einheit unter Petrus und seinen Nachfolgern nicht von außen her, durch westlichen Einfluß (so hatten die russischen Katholiken vor ihm gedacht), sondern von innen her, aus dem russisch-orthodoxen Glauben und aus den kirchlichen Überlieferungen der Gemeinschaft anzubahnen sei, in der er aufgewachsen war. Keiner vor ihm hat gezeigt, daß die künstlich zwischen beiden Kirchen aufgerissene Kluft überbrückt werden kann, ohne daß eine von ihnen etwas von dem tausendjährigen Erbe preiszugeben braucht, das dem Osten wie dem Westen gleich teuer ist. Solowjew hielt dafür, daß die Trennung der Kirchen durch das Konzil von Florenz im Jahre 1435 in aller Form beendet worden sei, und daß die ganze Lehre der katholischen Kirche sich auch in der andern Kirche finde. „Insofern als unsere Kirche", schrieb er in seiner Abhandlung ‚Der russische Gedanke', „sich im Glauben des Volkes und im Gottesdienst offenbart, entfernt sie sich nicht von der katholischen Wahrheit. Und insofern als die russische Kirche den wahren Glauben, die ununterbrochene Verbindung mit den Aposteln und alle Sakramente besitzt, nimmt sie an der Einheit der allgemeinen von Christus gegründeten Kirche wesentlich teil." Die persönlichen Irrtümer dieses oder jenes russischen Kirchenfürsten und ihre romfeindliche Haltung sah Solowjew als einen Verstoß gegen die kanonischen, liturgischen und dogmatischen Urkunden der russischen Kirche an. Er schrieb an Bischof Stroßmayer: „Da seit der Kirchentrennung ein allgemeines Konzil

---

[1] Der Verfasser dieses Aufsatzes, Fürst Peter Wolkonskij, ist einer der vielen russischen Verbannten, von deren Leiden und Hoffnungen unlängst Charles Ledré in seinem Buche „Les émigrés russes en France" (Paris 1930, Éditions Spes) auf Grund persönlicher Unterredungen fesselnde Berichte gegeben hat. Die Schriftleitung.

im Osten niemals gehalten worden ist, gibt es für uns ein Schisma wohl tatsächlich, aber nicht rechtlich. Wer also offen bekennt, die angeblich neuen katholischen Dogmen seien eine natürliche Entwicklung der östlichen Kirchenlehre, der kann, wie ich aus eigener Erfahrung zu bestätigen vermag, in voller Gemeinschaft mit der Kirche des Ostens bleiben." Solowjew unterschied zwischen dem rechten Glauben des russischen Volkes und der amtlichen Umgrenzung dieses Glaubens durch das russische Kirchenregiment. Deshalb konnte bei ihm selber, so meinte er, von einem „Übertritt" zum Katholizismus keine Rede sein. Ein wirklich rechtgläubiger Russe brauche, um katholisch zu werden, nicht in eine andere Gemeinschaft „überzutreten"; sobald er ohne Abstrich den Glauben der russischen Kirche mit voller Seele umfasse, sei er in der allgemeinen Kirche. Es schien ihm zwecklos, daß er nach dem Glaubensbekenntnis seines Buches „La Russie et l'Église Universelle" sich noch vor einem Priester und zwei Zeugen zur katholischen Kirche bekennen sollte. Nicht einmal durch das Beispiel und den Einfluß der Fürstin Elisabeth Wolkonskaja, mit der ihn seit langem eine Seelenfreundschaft verband, ließ er sich von der Notwendigkeit dieses Schrittes überzeugen. Erst als er im Jahre 1896 fühlte, daß „der bleiche Schatten des Todes nicht mehr fern war" (Werke X 91), vollzog er die von der römischen Kirche vorgeschriebene Förmlichkeit vor einem seiner Schüler, dem Priester Tolstoj. Die amtliche Urkunde ist 1927 in Faksimiledruck veröffentlicht worden.

Die Bücher Solowjews sind auch außerhalb Rußlands weithin bekannt geworden. Er bezauberte die studierende Jugend, soweit sie religiös bewegt war. Doch erwies sich seine Vielseitigkeit oft als ein Hindernis für das Verständnis seiner Persönlichkeit, und das ist nicht selten noch heute so. In seinen Bemerkungen zu einem Vortrage von P. N. Miljukow (Werke VI 426, A. 1) sagt er, es sei ihm wohl bekannt, daß viele russische Schriftsteller in manchen grundsätzlichen Fragen seiner Ansicht seien, aber der wahre Sinn seines Wirkens offenbare sich erst in dem Mittelpunkte, dem alle Einzeluntersuchungen zustrebten. Dieser Mittelpunkt war für ihn die katholische Kirche, und manche seiner jugendlich begeisterten Anhänger, z. B. Bjerdiajew, Mereschkowskij, Andrej Bjelij, wollten ihm dorthin nicht folgen. Mit ihm gingen außer dem schon genannten Priester Tolstoj der Moskauer Student Nowskij, der auch Zeuge bei der Aufnahme Solowjews in die katholische Kirche war, Balaschew, der Solowjews entscheidende Bekenntnisschrift „La Russie et l'Église Universelle" aus dem französischen Urtext ausgezeichnet ins Russische übersetzte, und der junge Jurist Deibner. Wir werden ihnen allen wieder begegnen.

Fürstin Elisabeth Wolkonskaja.

Dem Andenken der Fürstin Elisabeth Wolkonskaja widmete Wladimir Solowjew in der Zeitung „Rusj" diesen tiefempfundenen Nachruf: „Heute, am 15. Februar, ist eine russische Frau gestorben, die an Kraft des Geistes und Geradheit des Charakters wenige ihresgleichen hatte, und deren Seele immer vor Verlangen nach der höchsten Wahrheit brannte. Die Fürstin Elisabeth Wolkonskaja hielt ihre Lebensaufgabe mit der Erziehung einer zahlreichen Kinderschar noch nicht für gelöst. Mit bewunderungswürdigem Mute setzte sie sich ein weiteres Ziel, in dessen Erreichung sie den letzten Sinn ihres

Erdenwallens erblickte. In vorgerücktem Alter lernte sie soviel Griechisch und Latein, wie sie zum Studium der Kirchengeschichte aus den Urquellen brauchte. Sie veröffentlichte über die Frage der kirchlichen Wiedervereinigung Arbeiten von wissenschaftlichem Werte, die auch von andersdenkenden Gelehrten als bedeutend anerkannt wurden. Die Persönlichkeit der Fürstin, ihre nie sinkende Begeisterung für alles Schöne und Hohe, ihre glühende Vaterlandsliebe, die wunderbare Einheit und Aufrichtigkeit ihres Charakters werden denen, die sie gekannt haben, unvergeßlich bleiben. Sie diente ihren Idealen mit der Liebe einer Frau und mit der Kraft eines Mannes. Ewiges Gedenken gebührt diesem Herzen, das ohne Unterlaß für das ewige Haus des Herrn geschlagen hat." Mehr zu sagen, wäre bei der damaligen Zensur unmöglich gewesen.

Die Fürstin hatte sich von Jugend auf mit geschichtlichen Studien beschäftigt. Von dieser Seite her trat sie an die katholische Kirche heran, und sie kam zur Einsicht, daß die Trennung von Rom ein Fehlgriff der östlichen Kirche gewesen ist. Im Jahre 1887 legte sie das katholische Glaubensbekenntnis ab, und von nun an tat sie alles, was sich unter den damaligen Umständen tun ließ, um die russische Meinung über Rom aufzuklären. Schritt für Schritt ging sie in den Geschichtsquellen der byzantinisch-römischen Streitfrage nach. Schwächliche Rücksichten waren ihr von Natur zuwider. Jeden Versuch der Fälschung von Konzilsakten oder Kirchenvätertexten, dem sie beim Vergleich des ursprünglichen Wortlautes mit den russischen Übersetzungen auf die Spur kam, zog sie unbarmherzig ans Tageslicht. Ihr erstes Buch, „Über die Kirche", ließ sie 1887 in Deutschland drucken, weil es in Rußland nicht hätte erscheinen können. Erst als im Jahre 1905 das Manifest des Zaren Nikolaus II. eine gewisse Religionsfreiheit gebracht hatte, wurde in Petersburg eine zweite Auflage herausgegeben. Daß beide Auflagen vergriffen sind, ist schade, denn hier hätte der russische Katholik eine zuverlässige Darlegung des Wandels der Beziehungen zwischen der byzantinischen und der römischen Kirche. In den amtlichen Kreisen der russischen Staatskirche hat das Werk einen Sturm der Entrüstung geweckt. Auf Befehl des Synodalprokurators Pobjedonoszew versuchten drei Fachtheologen, die Professoren Bjelajew, Katanskij und Ljebjedjew, eine Widerlegung. Das zweite Buch der Fürstin, „Die kirchliche Überlieferung und die russische theologische Literatur" (in russischer Sprache, Freiburg 1898), wurde auf ihren Wunsch nach ihrem Tode veröffentlicht. Es gibt auf nahezu 600 Seiten als Frucht siebenjähriger Arbeit eine bis heute noch nicht entkräftete Antwort auf die Kritiken des ersten Buches. Mit schlagender Beweiskraft und ausgebreiteter Quellenkenntnis legt die Fürstin hier dar, daß der echte Glaube des Ostens, auch nach dem Zeugnis der griechischen Kirchenväter, der römisch-katholische Glaube ist.

Zeit zu so gelehrten Arbeiten fand sie gewöhnlich nur in der Stille ihres Gutes Tambow. In Petersburg hörte sie die berühmten Vorträge Solowjews über die Gottmenschheit. Die Fürstin war 15 Jahre älter als er, und mit mütterlicher Sorge wachte sie von nun an über seine Arbeiten. Im Frühling des Jahres 1887 schrieb sie an ihn: „Wo ich auch bin, und was ich auch zu tun habe, mit Herz und Seele bin ich bei Ihnen, und nichts ist mir teurer und näher als die heilige Aufgabe, der Sie sich geweiht haben." Herbe Kritik

an russischen Zuständen, auch wenn sie sich gegen wirkliche Mängel richtete, verwundete ihr vaterländisches Gefühl. Mehr als einmal machte sie Solowjew Vorwürfe, daß er sich sogar in seinen nichtrussischen Schriften im Tadel russischer Dinge übernommen habe; er ließ sich das ruhig gefallen. „Glauben Sie nicht", schrieb er ihr im Jahre 1888, „ich könnte Ihre Besorgnisse jemals übelnehmen; sie sind mir durchaus verständlich, und ich fühle, daß sie aus einem guten Herzen kommen."

In Solowjew und der Fürstin Wolkonskaja hat der katholische Gedanke russischer Prägung einen doppelten Ausdruck gefunden — bei ihm einen synthetischen, bei ihr einen analytischen. Beide ergänzen und vervollkommnen einander, und beide sind im russischen Katholizismus bis heute lebendig geblieben.

Michael Dimitrijewitsch Gjerjebzow.

Gjerjebzow gehörte der hohen Petersburger Gesellschaft an. In den Regierungskreisen und bei Hofe besaß er Einfluß. Nach gründlichem Studium der Kirchengeschichte wurde er katholisch. Als feinen und sehr belesenen Apologeten offenbarte er sich unter den Decknamen Astaschkow und Livanskij in zwei Büchern, die für den Übertritt mehrerer Russen zum Katholizismus von Bedeutung gewesen sind. Das erste, „Der Ausgang des Heiligen Geistes und das ökumenische Oberhirtenamt" (in russischer Sprache, Freiburg 1886), ist eine Auseinandersetzung mit dem russischen Metropoliten Makarios, der gerade sein bekanntes dogmatisches Lehrbuch herausgegeben hatte. Das zweite, „Der Erzpriester Janischew und die neuen Lehrstreitigkeiten in der russischen Kirche" (in russischer Sprache, Freiburg 1888) wendet sich gegen den russischen Theologen Bogorodskij.

In einem Briefe an den Jesuiten Pierling vom 28. März 1887 tadelt Wladimir Solowjew an dem ersten dieser beiden Bücher eine gewisse Scholastik und einen zwecklos bittern Ton in der Polemik, aber er lobt die Klarheit, besonders in den Darlegungen über das Papsttum. Mit Solowjew und noch mehr mit der Fürstin Wolkonskaja stand Gjerjebzow in enger Verbindung, und man kann wohl sagen, daß mit diesen dreien die Kristallisation eines bodenständigen russischen Katholizismus beginnt. Bis dahin hatten die vereinzelten Russen, die katholisch wurden, sich in der neuen Gemeinschaft mit ihrem lateinischen Ritus und ihrer national-polnischen Färbung fremd gefühlt. Nur im innersten Herzen trugen sie den damals unerfüllbar scheinenden Traum von einem echt russischen Katholizismus mit griechisch-russischem Ritus und allem, was den Christen des Ostens auch in der Einheit mit Rom teuer bleiben darf.

Vater Tolstoj.

Nikolaus Alexjejewitsch Tolstoj, Sohn des kaiserlichen Oberstthofmeisters, hatte von Kindheit an Neigung zum Priestertum. Solowjew war in der sehr religiös gesinnten Familie Hausfreund, und unter seinem Einfluß wandte sich Nikolaus immer deutlicher dem Katholizismus zu. Aber seine Eltern erlaubten ihm nicht, ins geistliche Seminar einzutreten, sondern schickten ihn in die Pagenschule. Hier suchte er sich mit Vorliebe kirchlich zu betätigen: er übernahm den Küsterdienst und las bei gemeinsamen Feierlichkeiten die Psalmen vor. Kurz vor dem Abgang von der Pagenschule erhielt er auf seine dringenden Bitten

und trotz des Unwillens seiner Familie von dem Metropoliten die Weihe eines kirchlichen Lektors. Nach Beendigung seiner Studien trat er in ein Garderegiment ein. Schon nach wenigen Monaten teilte er seinen Eltern den unwiderruflichen Entschluß mit, sich in die Geistliche Akademie aufnehmen zu lassen. Seine Mutter verhalf ihm gegen den Widerstand ihres Mannes zur Erfüllung dieses Wunsches. Als Student der Moskauer Geistlichen Akademie beschäftigte er sich besonders mit den Kirchenvätern, den Konzilien und allen geschichtlichen Beziehungen zum Katholizismus. Dabei ließ er sich von Solowjew freundschaftlich leiten. Rektor der Geistlichen Akademie war der damals noch nicht fanatisch antikatholische Bischof Anton Chrapowitskij. Er hatte nichts dagegen, daß Tolstoj einige Studenten zu einem katholisch-philosophischen Zirkel um sich versammelte.

Im Jahre 1893 trat Tolstoj bald nach seiner Priesterweihe eine Weltreise an. In Asien und Amerika besuchte er alle wichtigen Mittelpunkte katholischer Tätigkeit. Von Palästina ging er nach Rom, und hier legte er 1894 vor Leo XIII. das katholische Glaubensbekenntnis ab. Auf Befehl des Papstes nahm ihn der Patriarch von Antiochien, der sich gerade in Rom befand, unter seinen Klerus auf und ernannte ihn zum Erzpriester der Kirche des Heiligen Grabes in Jerusalem. Mit diesem Titel kehrte Tolstoj nach Moskau zurück und richtete in seinem Hause eine Kapelle für die heimlichen Katholiken der Stadt ein.

Aber seine römische Reise und sein Übertritt zum Katholizismus waren der russischen Regierung nicht entgangen, und nicht einmal die hohe Stellung seiner Familie vermochte die Verfolgung aufzuhalten. Pobjedonoszew strengte einen Prozeß an. Die Folge war das Verbot des Messelesens, die Anweisung, Moskau nicht zu verlassen, und die Stellung unter Polizeiaufsicht. Der damalige Generalgouverneur von Moskau, Großfürst Sergius, wachte persönlich über die Ausführung dieses Urteils. Tolstoj floh nach Petersburg und verbarg sich dort bei seinem Onkel Uschakow, dem Freunde der Fürstin Wolkonskaja und Gjerjebzows. Alle rieten ihm zu einer Bittschrift an den Zaren. Er reichte sie ein und erhielt die Erlaubnis, über Finnland ins Ausland zu „fliehen", wobei er an der Grenze weder von der Polizei noch von der Gendarmerie belästigt werden solle. Mehr war nicht zu erlangen. Erst zwei Jahre später durfte er nach Moskau zurückkehren. Gemäß dem geltenden Gesetze seines ganzen Vermögens beraubt, lebte er dort in den ärmlichsten Verhältnissen ganz der Ausbreitung des katholischen Glaubens.

Seine besondere Bedeutung für den russischen Katholizismus liegt darin, daß er als Priester und Russe in steter Freundschaft mit den Popen blieb und ein glühender Verteidiger des östlichen Ritus war, obgleich er während seiner vielen Reisen und seiner Verbannung, wo er lange in Klöstern lebte, den lateinischen Ritus gut kennen gelernt hatte.

Vater Sjertschaninow.

Im Jahre 1896 erklärte Alexis Sjertschaninow, Pope des Dorfes Borisowo im Gouvernement Nischnij-Nowgorod, er sei katholisch. Sofort wurde er von den kirchlichen und staatlichen Behörden zur Überführung in das Klostergefängnis von Susdal verurteilt. Er stammte aus einer altrussischen Priesterfamilie und zählte gegen 50 Jahre. Seine Studien im Seminar zu Nischnij-Nowgorod

hatte er nach damaligem Brauch in lateinischer Sprache gemacht. Die ihm offenstehende höhere Ausbildung an der Geistlichen Akademie hatte er abgelehnt, um rascher zum heißersehnten Priestertum zu gelangen. Im Bistum Nischnij-Nowgorod gibt es zahlreiche Sekten, besonders viele sog. Altgläubige. Deshalb vertiefte sich Sjertschaninow mit großem Eifer in die Urquellen des russischen Glaubens. Statt aber darin Beweise gegen die Sekten zu finden, wurde er im Gegenteil in seiner eigenen Überzeugung wankend, zumal er auch das bischöfliche Konsistorium, mit dem er mehrmals in Streit geriet, auf amtlichen Verdrehungen der Wahrheit ertappte. Durch das Studium der Kirchenväter, der Konzilien und der Liturgie kam er ziemlich rasch ohne irgend einen äußern Einfluß zur Erkenntnis der katholischen Wahrheit. Er verschwieg seine innere Umwandlung durchaus nicht, und so saß er bald hinter den Gittern des Priesterstrafhauses, wo er mehrere Jahre ohne irgend eine priesterliche Tätigkeit gefangen blieb. Unter den größten Schwierigkeiten verschaffte er sich allerlei Papierstücke und eine Gänsefeder, braute sich eine sonderbare Tinte zusammen und schrieb eine umfangreiche Apologie des Katholizismus. Er stützte sich dabei ausschließlich auf das, was schon in religiösen Büchern der russischen Kirche gedruckt war. Das Werk erschien in Krakau unter dem Titel: „Das Reich Gottes in der Welt. Lesefrüchte eines ungelehrten Mannes vom Lande".

Zu Beginn des Jahres 1900 bat Natalie Uschakowna die Kaiserin Maria Fjedorowna um Hilfe für den Gefangenen. Die Kaiserin erreichte bei Pobjedonoszew seine Freilassung unter der Bedingung, daß er seine Meierei im Gouvernement Nischnij-Nowgorod nicht verlasse. In dieser Meierei, die er kurz vor seiner Gefangennahme mit seinen Ersparnissen gekauft hatte, richtete er heimlich eine Kapelle und eine Schule ein. Durch Vermittlung eines Lemberger Jesuiten wurde er in den Klerus des griechisch-unierten Erzbistums Lemberg aufgenommen. Seine Frau und seine erwachsenen Kinder blieben bis auf eine Ausnahme in der russischen Staatskirche: nur sein ältester Sohn, der ebenfalls Pope geworden war, ließ sich von seinem Vater in die katholische Kirche aufnehmen. Leider starb er bald an der Schwindsucht.

Natalie Uschakowna.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war eine der einflußreichsten Vertreterinnen des russischen Katholizismus Natalie Sjergjejewna Uschakowna, eine Verwandte Gjerjebzows und Tolstojs und sozusagen eine Schülerin der Fürstin Wolkonskaja. Ihre hohe Bildung und ihre unabhängige Stellung in der Petersburger Gesellschaft benützte sie zur Verwirklichung ihres liebsten Traumes: eine katholische Gemeinde im Ritus ihres Vaterlandes zu organisieren. Dazu sicherte sie sich die besondere Mitwirkung des vorhin genannten Sjertschaninow. Kurz vor der Revolution des Jahres 1905 ermöglichte sie ihm eine Reise zu dem unierten Metropoliten Szeptycki in Lemberg und zu Papst Pius X. Sjertschaninow kehrte zwar wieder in seine Meierei an der Wolga zurück, aber die revolutionären Wirren nach dem unglücklichen Kriege mit Japan verschafften ihm so viel Bewegungsfreiheit, daß Natalie Uschakowna ihn nach Petersburg einlud. Eine Zeit lang mußte er sich allerdings in Bjelo-Ostrow an der finnländischen Grenze verborgen halten, wo seine Be-

schützerin ein Landgut besaß. Aber nach dem freiheitlichen Manifeste des Zaren vom 17. Oktober 1905 ließ er sich in Petersburg, Polozow-Straße 12, nieder. Das Haus gehörte der Krankenpflegerin Barbara Timofjejewna, einer russischen Katholikin. Hier las Sjertschaninow in seinem Zimmer regelmäßig die Messe für die Katholiken der nächsten Umgebung, zum Teil Nachkommen unierter Russen, die amtlich als Polen galten, zum Teil katholisch gewordene Russen, die in den amtlichen Listen noch als Mitglieder der Staatskirche geführt wurden. Das war die erste eigentlich russische Katholikengemeinde.

Von den in Rußland lebenden katholischen Priestern des lateinischen Ritus, z. B. dem französischen Dominikaner Lagrange, den Deutschen Schump und Fuhrmann, den Polen Denisewicz und Stanislawski, von denen einige zu hohen kirchlichen Würden gelangten, wurde anfangs die neue Entwicklung der Dinge herzlich begrüßt. Leider nahm aber die Freundlichkeit der polnischen Geistlichen im selben Grade ab, wie die Zahl der russischen Katholiken des östlichen Ritus wuchs.

Iwan Deibner.

Der erste Mitarbeiter Sjertschaninows in der Polozow-Straße war der bereits erwähnte Schüler Solowjews, Iwan Deibner. Er stammte aus einer vornehmen Beamtenfamilie und studierte die Rechtswissenschaften. Kurz vor dem Ende seiner Studien kam er in den Kreis um Solowjew. Seine zugleich mystische und spekulative Anlage machte ihn für die katholische Theologie empfänglich. Umfassende Sprachkenntnisse ermöglichten ihm das Studium der besten Bücher über Dogmatik, Moral und scholastische Philosophie.

Im Jahre 1899 wurde er heimlich katholisch und heiratete eine tief religiöse Französin. Dann kam er als Regierungsbeamter zu Stolypin, dem damaligen Gouverneur von Saratow. Dort setzte er nicht nur seine theologischen Studien fort, sondern suchte für seine Überzeugung zu werben, da er meinte, das wahre Heil seines Vaterlandes hange davon ab. Am liebsten wäre er Priester geworden, wenn er unter den russischen Gesetzen nur einen Weg dazu gesehen hätte. Auf den Rat seines Beichtvaters schrieb er an den noch jungen Metropoliten der Unierten Ruthenen in Lemberg, den Grafen Andreas Szeptycki. Im Jahre 1902 reiste er nach Lemberg und ließ sich heimlich zum Priester weihen.

Nach seiner Rückkehr nahm er den Dienst bei der Regierung wieder auf, las aber zugleich in seinem Hause die Messe. Außer seinem Beichtvater und dem Bischof Ropp von Saratow wußte niemand etwas davon. Doch wurde ihm der Staatsdienst immer schwieriger, zumal da seine Neigung zu religiöser Tätigkeit wuchs. Zum Entsetzen seiner Kollegen gab er seine glänzende Stellung auf und ersuchte um Versetzung in eine abgelegene Provinz. Er bekam eine Richterstelle im westsibirischen Gouvernement Tobolsk. Da wohnte er auf dem Lande, verkehrte mit den Bauern und machte sich durch Gerechtigkeit und Billigkeit in seinem Amte beliebt. Seine priesterlichen Vollmachten konnte er schon seiner Familie wegen nur mit Vorsicht ausüben, doch benützte er alle freie Zeit zu theologischen und besonders zu mystischen Studien.

Als die Revolution des Jahres 1905 ausbrach, zog er mit seiner Familie nach Petersburg, wo er ein Verwaltungsamt in der Erziehungsanstalt der Zarin Maria erhielt. Seine Vorgesetzten wußten, daß er katholisch war, aber

von seinem Priestertum ahnten sie nichts. Er half fleißig beim Unterricht von Russen, die den Katholizismus kennen zu lernen wünschten. Von der ganzen Petersburger Gemeinde erfuhren einstweilen nur Sjertschaninow und Natalie Uschakowna, daß er Priester war. Sjertschaninow war unterdessen in Petersburg sehr bekannt geworden, und aus der Stadt, sogar aus den Provinzen, kamen viele Popen zu ihm in die Polozow-Straße, um diese neuartige Gemeinde kennen zu lernen, die katholisch und doch nicht lateinisch, sondern echt russisch war. Dabei darf man nicht vergessen, daß Sjertschaninow wegen seines Übertrittes zum Katholizismus sieben Jahre lang gesetzlich nicht das Recht besaß, in Petersburg zu wohnen, deshalb nicht polizeilich gemeldet war und jeden Augenblick in seine ferne Heimatgemeinde hätte abgeschoben werden können. Aber Natalie Uschakowna war mit dem Minister Stolypin verwandt und sehr befreundet, und infolgedessen blieben der Pater und seine Gemeinde unbehelligt. Doch ließ Stolypin sich nicht dafür gewinnen, auf Grund des kaiserlichen Manifestes über die Religionsfreiheit die amtliche Anerkennung einer katholischen Gemeinde des östlichen Ritus zu erwirken. Wertvoll war für Natalie Uschakowna, daß die Prinzessin Maria Wolkonskaja das fromme Unternehmen mit ihrem Einflusse und ihrem Gelde unterstützte. Diese Tochter der schon mehrmals genannten Elisabeth Wolkonskaja war seit 1901 katholisch, lebte in Rom bei ihrem kranken Vater und unterhielt gute Beziehungen zu Pius X., der auf diese Weise die junge Petersburger Gemeinde liebgewann.

Der Metropolit Graf Szeptycki.

Aus dem lateinischen Ritus trat der polnische Graf Andreas Szeptycki in den griechischen über, wurde Basilianermönch und ruthenischer Erzbischof von Lemberg. Er ist als weitblickender Organisator und als Apostel von glühendem Eifer überall bekannt, und durch seine Stellung in der Hierarchie ist er der einzige rechtmäßige Nachfolger jener „Metropoliten von ganz Rußland und von Kiew", die sich einst auf dem Konzil von Kamjenjez Podolsk an Rom anschlossen. Sein heißester Wunsch war immer die Rückführung Rußlands zur katholischen Einheit. Er betrachtete sich als den natürlichen Vermittler zwischen Rußland und dem Heiligen Stuhle.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts besuchte ihn Dimitrij Nowskij, der uns schon bekannte Anhänger Solowjews. Er wurde von dem Metropoliten in seinen Sprengel aufgenommen und zum Diakon geweiht. Dann wandten sich, wie wir schon gesehen haben, einer nach dem andern die Russen, die verlangten, katholische Priester zu werden, oder es schon waren, nach Lemberg. Auch Natalie Uschakowna berichtete dem Metropoliten genau über den Stand der katholischen Bewegung in Rußland. Immer deutlicher stieg vor seinem Geiste der Plan auf, in Rußland eine katholische Hierarchie zu errichten, die von der polnisch-lateinischen unabhängig wäre.

Nach Rücksprache mit Pius X. machte er von der an seinem Metropolitansitze haftenden kanonischen Kirchengewalt über das russische Gebiet dadurch den ersten Gebrauch, daß er Vater Sjertschaninow in Petersburg zu seinem Stellvertreter ernannte und ihm die Rechte eines Bischofs von Kamjenjez Podolsk übertrug. In einer Audienz des Jahres 1907 billigte der Papst das Vorgehen des Metropoliten und beauftragte ihn, die Errichtung katholischer

Kirchen des russischen Ritus auch weiterhin zu betreiben. Zu diesem Zwecke verlieh er ihm die Gewalt eines Patriarchen über das ganze russische Reich und händigte ihm eine entsprechende Urkunde mit seiner Unterschrift und seinem Siegel ein. Damit war eine von der polnischen unabhängige russische Hierarchie begründet. Im Jahre 1908 kam der Metropolit heimlich nach Petersburg, um den Stand der Dinge und seine wichtigsten Mitarbeiter persönlich kennen zu lernen.

Sjertschaninow dachte als Stellvertreter des Metropoliten daran, mit Hilfe von Natalie Uschakowna an Stelle des bisher benützten Hauses Polozow-Straße 12 eine eigentliche Kirche zu bauen. Das kaiserliche Manifest hatte ja Religionsfreiheit gebracht, der Bau einer Moschee, mehrerer Synagogen, eines buddhistischen Tempels, vieler protestantischer Kapellen, einer ganzen Reihe von Freimaurerlogen, selbst einer katholischen Kirche des lateinischen Ritus war gestattet worden. Aber eine katholische Kirche des russischen Ritus wurde nicht geduldet: die „Versuchung" wäre zu groß gewesen. Da kam unerwartete Hilfe.

Vater Susalew.

Zu Beginn des Jahres 1909 trat Eustachios Susalew, ein „altgläubiger" Pope der Stadt Bogorodsk im Gouvernement Moskau, zur katholischen Kirche über. Er zog mit seiner Familie nach Petersburg und ließ sich nicht weit von der Polozow-Straße nieder. Natürlich war er bald in steter Verbindung mit Sjertschaninow. Der hatte unterdessen im Obergeschosse seines Hauses zwei Zimmer durch Entfernung der Zwischenwand vereinigt und einen Altar mit dem im griechischen Ritus üblichen Ikonostas aufgestellt. Alles war sehr einfach. Für die Kapelle und das anstoßende Zimmer des Priesters bezahlte die Gemeinde eine Miete von monatlich 25 Rubel. Der Ikonostas war mit Goldpapier beklebt, und die Bilder darauf waren teils in einem kleinen Laden gekauft, teils von einer alten Dame aus der Gemeinde gemalt. Am Ostertag des Jahres 1909 lasen Sjertschaninow, Deibner und Susalew in dem überfüllten Raume die erste feierliche Messe. Bevor man auseinanderging, wurde folgendes von Susalew unterzeichnete Telegramm an den Zaren geschickt: „Am festlichen Ostertage beten die mit dem Heiligen Stuhle verbundenen altgläubigen Russen zu Gott um die Gesundheit Ew. Majestät und des Großfürsten Thronfolgers." Es dauerte nicht lange, so kam durch den Minister des Hofes, Baron Frederichs, die Antwort, Seine Majestät danke „den mit dem Heiligen Stuhle verbundenen altgläubigen Russen" für ihre Gebete.

Damit war die katholische Kirche des russischen Ritus in die Öffentlichkeit eingetreten. Wenn die Polizei, der die Menge der Besucher auffiel, nach der staatlichen Genehmigung fragte, zeigte man ihr das kostbare Hoftelegramm — und der Beamte war sprachlos. Auch der Minister Stolypin ließ die Dinge gehen, da durch die Bewilligung der Religionsfreiheit im Jahre 1905 die „altgläubige" Kirche die staatliche Anerkennung erhalten hatte und der Regierung weitere Unterscheidungen zwischen den „Sekten" nicht mehr so am Herzen lagen.

Allmählich wurde der Raum in der Kapelle zum Heiligen Geist in der Polozow-Straße so knapp, daß die Leute auf der Treppe stehen bleiben mußten. Susalew unterschied sich bei der Messe dadurch von Deibner und Sjertschaninow, daß er die Besonderheiten der „altgläubigen" Zeremonien beibehielt.

An Chorsängern war kein Mangel, und Deibner hielt gewöhnlich die Predigt. Auf diese Weise wurde schließlich auch außerhalb der Gemeinde bekannt, daß er Priester war, und er mußte sein staatliches Amt aufgeben. Aber seine Vorgesetzten entzogen ihm nicht ihre Hochachtung; der Zar bewilligte ihm aus eigenem Antrieb ein Ruhegehalt von jährlich 960 Rubel, was zwar seinen Dienstjahren bei weitem nicht entsprach, aber doch seine Familie vor Not schützte. Deibner widmete sich nun ganz der priesterlichen Tätigkeit.

Nach der Messe blieben viele bei Sjertschaninow und tranken Tee. Es waren Leute jeder Art, Arme und Reiche, Priester und Laien, Bürger und Adelige. Die Unterhaltung war immer sehr lebhaft und drehte sich um katholische Angelegenheiten. Manche der Anwesenden galten amtlich noch als Mitglieder der russischen Staatskirche, manche waren auch innerlich noch nicht ganz katholisch. Nicht wenige kamen während der Woche zu Sjertschaninow und ließen sich unterrichten. Der Einfluß der Kapelle in der Polozow-Straße erstreckte sich bald nicht bloß über Petersburg, sondern weit ins Land hinaus.

Schwierigkeiten der Entwicklung.

Dennoch war die bodenständige katholische Kirche in Rußland von einer gesunden Entwicklung noch weit entfernt. Trotz des kaiserlichen Manifestes vom Jahre 1905 hatte Rußland keine wirkliche Religionsfreiheit. Immer noch war die Anschauung lebendig, nur ein Anhänger der Staatskirche könne echt russisch gesinnt sein, wer zum Katholizismus übertrete, zum „Lateinertum", wie man sagte, oder zum „polnischen Glauben", der sei ein Verräter des Vaterlandes. Außerdem hatte die Regierung mit dem Vatikan vereinbart, daß die zwanzig Millionen Katholiken in Rußland, großenteils Polen, unter einer in Petersburg eingerichteten bischöflichen Zentrale polnischer Besetzung stehen sollten, die dem Innenministerium angegliedert wurde. Dagegen hatte Pius X., wie wir gesehen haben, die Sorge für die bodenständige russische Kirche dem Lemberger Metropoliten anvertraut, der Österreicher war und in Rußland keinen Wohnsitz hatte. Diese Bestimmung hatte Pius X. ohne Verständigung der russischen Regierung und außerhalb des Rahmens der allgemeinen vatikanischen Politik getroffen. Infolgedessen war z. B. Sjertschaninow, der Stellvertreter des Lemberger Metropoliten, trotz seiner bischöflichen Rechte in den Augen der russischen Regierung nichts als ein abgesetzter Pope und gehörte nicht zur anerkannten katholischen Hierarchie. Solche Verhältnisse führten von selbst zu allerlei Mißverständnissen, zu innenpolitischen und sogar zu außenpolitischen Schwierigkeiten.

Dazu kamen Hindernisse vonseiten des lateinischen Klerus, der bis dahin auf russischem Boden die Alleinherrschaft in katholischen Dingen besessen hatte. Wie es schon häufiger geschehen war, versuchte man auch jetzt, die zum Katholizismus übergetretenen Russen durch Auferlegung von allerlei Einzelverpflichtungen langsam zum lateinischen Ritus herüberzuziehen. In diesem Sinne übte man einen besondern Druck auf Sjertschaninow aus. Der schlichte Mann vom Lande, der sich nie mit modernen Studien beschäftigt hatte, war dem bestechenden Einfluß der gelehrt und überlegen auftretenden Lateiner nicht gewachsen. Seine Nachgiebigkeit führte oft zu Zerwürfnissen mit Deibner, Susalew und Natalie Uschakowna, die sich alle für die Unverletzlichkeit des

östlichen Ritus einsetzten. Es wäre wohl zu einer Spaltung gekommen, wenn der Papst nicht eingegriffen und gegen Sjertschaninow entschieden hätte, der griechisch-russische Ritus sei vollständig festzuhalten: „Nec plus, nec minus, nec aliter."

Nach dem völligen staatlichen Umsturz des Jahres 1917 richtete Rom für ganz Rußland ein Exarchat ein und stellte an die Spitze einen Russen, den P. Leonidas Fjedorow. Erst jetzt konnten die religiösen und kirchlichen Fragen frei vom russischen Standpunkt aus erörtert werden. Die katholische Bewegung griff in Rußland so weit um sich, daß die Zarenregierung darin sicher eine „Gefahr" gesehen hätte. Zugleich wurden von ausschließlich russischen Katholiken Versuche zu geistiger Zusammenarbeit mit schismatischen Priestern und Laien unternommen, und mehrere Prälaten der Staatskirche nahmen mit Billigung des Patriarchen Tichon eifrig daran teil.

* * *

Die Männer und Frauen, denen die Gründung einer katholischen Kirche russischer Prägung in unserer Zeit zu danken ist, sind alle ohne westlichen Einfluß katholisch geworden. Das unterscheidet sie durchaus von den katholisch gewordenen Russen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die deshalb auch, wie Solowjew richtig sagt, nur Einzelerscheinungen innerhalb der hohen Gesellschaft blieben (Werke V 233). Damit hängt ein zweiter wesentlicher Zug zusammen: während die unter dem Einfluß des Westens katholisch gewordenen Russen sich von ihrer Heimaterde, allerdings auch durch die damaligen russischen Zustände fast gezwungen, durchweg trennten, wuchsen die andern, die durch das Studium der griechischen Väter zum Katholizismus kamen, nur noch inniger in ihren heimischen Boden hinein, blieben in Rußland und sahen in der Ausbreitung ihres Glaubens einen Dienst am Vaterlande.

Infolgedessen ist seit 1917, wo wir die Freiheit erhielten, unsere Meinung offen zu sagen, die Frage nach der Wahrheit des Katholizismus für den Russen nicht mehr eine Frage der Abkehr von Rußland, sondern eine innerrussische Frage. Und wenn wir dabei auf eine nichtrussische Stimme hören, so ist es die des Statthalters Christi, der über alle nationalen und politischen Grenzen hinweg das Recht hat, auch in unserer religiösen Frage zu entscheiden. Pius X. hat mit klarem Gefühl für russisches Empfinden den Grundstein zum Wiederaufbau der katholischen Kirche Rußlands gelegt. Er hat im Sinne des alten Ostens eine Hierarchie errichtet, sie gegen das Herrschaftsgebiet der lateinischen Hierarchie abgegrenzt und die volle Bewahrung des östlichen Ritus angeordnet. Das mag wenig scheinen, aber das ist alles. Denn ohne diese Bedingungen wird das russische Volk nie katholisch werden. Wie immer das politische Schicksal des russischen Landes sich gestalten mag, nie vergesse man die Entscheidung, die der heiligmäßige Pius für den russischen Ritus getroffen hat: „Nec plus, nec minus, nec aliter — Weder mehr, noch weniger, noch anders!"

Peter Wolkonskij.

Lebensfragen des Theaters auf dem Hamburger Weltkongreß

Der rüstig-greise Franzose Firmin Gémier, der nach jahrzehntelanger Laufbahn als Schauspieler und Theaterdirektor noch immer eindrucksmächtig auf der Bühne und am Rednerpulte steht, hat den Zweck des von ihm gegründeten und geleiteten Weltbühnenbundes im vorigen Jahre in Barcelona so umschrieben: „Unser Bund will zwischen den Dichtern, den Komponisten, ihren Darstellern und den Bühnentechnikern der ganzen Welt eine dauernde geistige und wirtschaftliche Verbindung schaffen. Was immer geeignet ist, die Höhe der künstlerischen Schulung und Leistung auf unsern verschiedenen Berufsgebieten zu erhalten und zu steigern, wollen wir fördern und überall bekannt machen. Wir wollen uns um die Bewahrung und Verbreitung des Sinnes für die Kunst im Publikum bemühen. Die zwischenstaatlichen Vereinbarungen über Bühnenwerke wollen wir zu verbessern suchen. Durch gut organisierte internationale Zusammenarbeit wollen wir zu einer weltumspannenden Regelung aller künstlerischen, technischen und geschäftlichen Fragen unseres Berufes kommen." Der Bund hat also den großen Vorteil und die schwere Aufgabe, zwischen allen mit dem Theater zusammenhangenden Berufen zu vermitteln, Musik und Tanz, Film und Rundfunk, Theatergeschichte und Theaterkritik ausdrücklich eingeschlossen. Und dieser zugleich zwischenstaatliche und zwischenberufliche Weltbühnenbund, den sein Gründer „Société universelle du théâtre" genannt hat, ist sich von Anfang an seiner Verwandtschaft mit der „Kommission für geistige Zusammenarbeit" beim Genfer Völkerbunde bewußt gewesen und will zu seinem Teil an der Völkerverständigung mitarbeiten. Der englische Vertreter in dieser Kommission des Völkerbundes, Professor Gilbert Murray von der Universität Oxford, hatte gesagt, für die Zukunft des Völkerbundes sei es wesentlich, daß „die Gelehrten, die Denker, die Schriftsteller aller Länder miteinander in regem Verkehr stehen und von Land zu Land Gedanken verbreiten, die dem Frieden der Völker dienen". Diese Äußerung griff Gémier auf, als er den dritten Kongreß seines Weltbühnenbundes in Barcelona begrüßte, und er meinte, daraus einen sehr ernsten Rechtstitel für sein Unternehmen ableiten zu dürfen. Denn im gesamten Bereiche der weltlichen Kultur wirke keine geistige Macht so stark und unmittelbar auf die große Menge wie das Theater in all seinen Formen. Zwei Kommissionen des Völkerbundes waren auf dem Kongreß in Barcelona amtlich vertreten.

Das ist Sinn und Reichweite des in Deutschland noch wenig gefestigten Weltbühnenbundes, der seinen vierten Kongreß vom 12. bis zum 20. Juni 1930 in Hamburg hielt. Die Behörden von Hamburg und Altona waren so freundlich, wie es Gäste erwarten dürfen, und so sparsam, wie es der harten Zeit entspricht. Mancherlei Mißgeschick lag über den heißen Tagen: außer der Universität hatten alle Schulen Hamburgs bereits ihre Ferien begonnen, die Leiter und Mitglieder der Hamburger Bühnen nahmen auffallend selten an den Beratungen teil, mehrere bedeutende Fachleute, die einen Bericht fest

versprochen hatten, sagten wegen unvorhergesehener Hindernisse im letzten Augenblick ab, die sehr zahlreichen und sehr langen Sitzungen waren meistens halb leer, dagegen die abendlichen Festaufführungen bis auf den letzten Platz gefüllt. Einige Male wurde um Dinge von durchaus nicht überragender Wichtigkeit so erregt gestritten, daß es fast aussah, als ob das kräftige Wort des Altonaer Senators Kirch im letzten Jahrbuche des ihm unterstellten Stadttheaters: „Es ist ganz gewiß leichter, Flöhe zu hüten, als Schauspieler zusammenzuhalten", auf alle Berufsklassen auszudehnen wäre, die mit dem Theater zu tun haben. So wurde der Kongreß durch sich selber zu einem Symbol der allgemeinen Theaterkrise — ihrer Befürchtungen wie ihrer Hoffnungen. Neun europäische Staaten, am stärksten Deutschland und Frankreich, waren vertreten, außerdem die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Deutsche, Franzosen und Russen boten künstlerische und technische Vorführungen aus dem ganzen Umkreis des Theaterwesens, und all das, in Verbindung mit manchen sorgfältig durchdachten Vorträgen und offenen Aussprachen, ließ einen die nach Klärung und Rettung schreiende Lage unseres Theaters nicht bloß verstehen, sondern erleben. Natürlich mußte vieles verhandelt werden, was nur Leute vom Bau als wichtig empfinden können; aber durchaus im Mittelpunkte standen Lebensfragen des Theaters, von deren Lösung nicht bloß das wirtschaftliche Wohl und Wehe vieler Hunderttausende von Menschen, sondern unser aller künstlerische und sittliche Kultur abhängt.

Die schreckhaft gestiegene Schwierigkeit der Ausgabendeckung unserer Opern und unserer Sprechbühnen ist ja eine allgemein bekannte Tatsache. Aus dem kürzlich erschienenen „Statistischen Jahrbuch deutscher Städte" sieht man, daß im Rechnungsjahr 1928/29 die Städte mit mehr als 50000 Einwohnern allein für ihren regelmäßigen Theaterbetrieb, also abgesehen von Bauten oder sonstigen außerordentlichen Ausgaben, Zuschüsse von 49,6 Millionen Mark leisten mußten. Die Einnahmen sind, auch wenn man die gesunkene Kaufkraft der Mark berücksichtigt, nicht überall geringer geworden, aber die Ausgaben sind ungeheuer gewachsen, am meisten infolge der Veränderungen in Bezahlung und Arbeitszeit des Verwaltungspersonals, des technischen Personals und des Orchesters, woraus keineswegs abzuleiten ist, daß die einzelnen Mitglieder dieser Berufe durchschnittlich zu gut gestellt sind. Die Zusammenlegung von Theatern benachbarter Städte hat sich wirtschaftlich nicht so bewährt, wie man erwartet hatte. Übrigens ist nicht bloß in Deutschland eine ganze Reihe von Theatern verschwunden: auf dem internationalen Schauspielerkongreß in der letzten Juniwoche 1930 in Wien wurde festgestellt, daß im abgelaufenen Jahre nur in einem einzigen europäischen Lande kein Theater geschlossen werden mußte. Im Winter ist ein Drittel aller Schauspieler ohne Anstellung, im Sommer sind es sogar zwei Drittel. Gewiß hat Dr. Nestriepke, der erfolgreiche Geschäftsführer der Berliner Volksbühne, mit Recht betont, „daß sich bei manchem Theater wesentliche Summen einsparen ließen", wenn bei der Anstellung von Intendanten, die selbstverständlich Menschen von künstlerischem Urteil sein müssen, mehr als bisher auf die „organisatorischen und geschäftlichen Fähigkeiten der Bewerber" gesehen würde („Vorwärts" vom 24. Februar 1930, Beilage „Der Abend"). Aber mit noch größerem Rechte wehrt Nestriepke sich dagegen, daß Staat und Städte die Theater

dem geschäftlichen Unternehmertum überantworten. Denn dadurch würde ein wichtiges Mittel der „Heranbildung geistig reger, gefühlstarker, an den großen Problemen der Gesellschaft interessierter Menschen" fast in allen Fällen dem „ödesten Amüsierrummel" ausgeliefert. Da nun die allgemeine Wirtschaftslage zur Senkung der Zuschüsse aus öffentlichen Mitteln gebieterisch zwingt, muß das Kulturtheater aus sich heraus seine wirtschaftliche Sicherung neu erringen. Es ist wohl das wichtigste Ergebnis des Hamburger Kongresses, daß er über die Unersetzlichkeit, die Werbekraft und die Lebensfähigkeit des Theaters unter den heutigen Verhältnissen eine Fülle fruchtbarer Gedanken ausgestreut oder doch angeregt hat.

Gewöhnlich, so jüngst noch auf dem Wiener Schauspielerkongreß, wird ein Hauptgrund auch der wirtschaftlichen Theaterkrise im Rückgang der Theaterfreudigkeit des Publikums gesucht, die sich zu einem guten Teil aus dem Emporkommen neuer Kunstformen von ebenfalls sozialem Charakter erkläre. Aber diese in sich durchaus wertvollen Künste — Radio, Film, Tanz — vermögen das Theater nicht zu ersetzen, und ihre besten Vertreter behaupten das auch gar nicht.

Über das Radio sprach in Hamburg der Berliner Rundfunkintendant Dr. Hans Flesch. Er war der Ansicht, daß Radiomusik für die Volksbildung in gewissem Sinne wichtiger sei als Originalmusik, denn sie sei viel mehr Menschen zugänglich, wie ja auch die gute Wiedergabe eines Gemäldes Tausenden Genuß bringe, während nur wenige das Original längere Zeit sehen könnten und nur einer es dauernd besitze. Denselben Vorteil für die Allgemeinbildung habe das in Hamburg erprobte Verfahren, ein gut eingespieltes Drama durch die gesamte Besetzung im Senderaum des Rundfunks sprechen zu lassen. Aber dadurch werde das Schauspiel noch lange nicht zu einem Hörspiel. Ein Hörspiel sei weder ein regelrechtes Bühnendrama noch ein Lesedrama, sondern es sei ein bloß auf Gehörwirkung berechnetes Drama und müsse infolgedessen die dramatische Handlung unter dieser dem Radio eigentümlichen Rücksicht auswählen und aufbauen.

In der Tat wird man nicht leugnen können, daß ein Hörspiel sich ästhetisch von einem Bühnendrama noch weit mehr unterscheidet als ein auf Anhören berechnetes Ritterepos des Mittelalters von einem auf Lesung berechneten modernen Roman. Es wäre wohl nicht vergeblich, wenn Hörspieldichter die auf epischem Gebiete längst abgeschlossene Erfahrung für ihre noch sehr junge Kunst zu nutzen suchten. Große Aussicht auf eine Blüte des Hörspiels hätten wir allerdings auch dann nicht. Denn da ein Hörspiel wegen der ungeheuren Reichweite des Rundfunks nicht oft wiederholt werden kann, sind die Tantiemen zu gering, als daß sie starke Dramatiker anlocken könnten.

Man führte die Mitglieder des Hamburger Kongresses in das der Vollendung nahe Haus des Nordischen Rundfunks mit seinem riesigen Senderaum aus Beton und seinem Beobachtungsturm aus Glas. Es mag wohl geschehen, daß wir später zu Hause oder im Freien beim Genusse eines Radiospiels an die tote Maschinerie der fahrbaren und zerlegbaren Wände und an das schallverteilende Zementgehänge der Decke ebensowenig denken wie in einem Konzert an die Werkstätten der Instrumentenmacher, aber trotzdem wird die Stärke

unseres ästhetischen Erlebens beim Radio niemals mit dem zu vergleichen sein, was wir empfinden, wenn vor uns in vollbesetztem Theatersaale lebendige Menschen dramatisch unser Schicksal gestalten.

Ernstere Gefahr droht dem Theater vom sprechenden, farbigen, plastischen Film, der teils schon Gegenwart, teils nahe Zukunft ist. Einstweilen liegt er allerdings selber in einer Krise. Der Verband der Lichtspieltheater Berlin-Brandenburg meldete einige Wochen vor dem Hamburger Theaterkongreß, daß die Steuerbelastung das Gewerbe erdrücke, daß in zwei Monaten 51 Berliner Kinos zusammengebrochen seien, und daß beim Verband immer neue Verzweiflungsbriefe der Kinobesitzer einliefen. So sehr die unglücklichen Opfer der Krise zu beklagen sind, eine Verminderung der Kinos ist an und für sich wahrhaftig kein Nachteil für die Kultur unseres Volkes. Wir haben dieser Vergnügungsplätze von nicht notwendig, aber tatsächlich recht zweifelhaftem Werte noch übergenug. Ich konnte mich auch nicht der in Hamburg von deutscher wie von französischer Seite vertretenen Meinung anschließen, der nationale Charakter der in Europa aufgenommenen Sprechfilme werde in jedem Falle über die amerikanischen „Allerweltserzeugnisse" siegen. Man schien Hollywood nicht näher zu kennen, man schien über dem löblichen Eifer, die heimische Industrie zu retten, nicht beachtet zu haben, daß es dem amerikanischen Kapital bereits gelungen ist, hervorragende europäische Regisseure und Schauspieler nach Hollywood zu verpflichten, und aus Mangel an besseren Gegengründen wollte man mich sogar überzeugen, daß Elisabeth Bergner schon nach einigen Wochen in Hollywood in einem deutschen Sprechfilm nicht mehr so echt deutsch sprechen werde wie in Berlin!

Die künstlerischen Probleme des Tonfilms wurden hauptsächlich in einer Studie des nicht persönlich erschienenen Ungarn Dr. Balázs und in der anschließenden Diskussion aufgerollt. Eigenwerte des sprechenden Films gegenüber dem Theater fand man zunächst darin, daß die Bühnenlandschaft tot sei und die Filmlandschaft ebenso veränderlich wie die Spieler, — während doch die moderne Scheinwerfertechnik auch auf der Sprechbühne das Landschaftsbild in unaufhörlichem Wechsel zu zeigen vermag. Etwas richtiger klang dann die Behauptung, der Film offenbare uns das Leben einer Volksmasse deutlicher als der Regisseur der Schauspielbühne. Gewiß lenkt die Photographie die Aufmerksamkeit besonders wirksam auf die Bewegungen der Glieder und der Gesichter, aber schon die Meininger und Max Reinhardt haben durch ihre zielbewußte Arbeit bewiesen, wie eindruckstark auch auf der Sprechbühne das Leben einer Masse sich darstellen läßt.

Noch näher kam dem Wesen der Sache eine dritte Äußerung, daß nämlich die Sprechbühne mehr das geistige Ringen des Menschen, der Film, auch der sprechende Film, mehr die gesamte Breite der Erscheinungswelt zeige, das Menschliche wie das Untermenschliche. Tatsächlich würde der Film ja seine ureigenen Möglichkeiten mangelhaft ausnützen, wenn ihm die Darstellung der Umwelt des Menschen nicht höchst wichtig wäre. Sieht man aber auf das Entscheidende, so wird man sagen müssen: entweder ist die Umwelt für die dramatische Handlung nebensächlich, und dann gehört sie nicht in das Filmdrama, oder sie ist für die dramatische Handlung von Wichtigkeit, und dann gehört sie auch in das Bühnendrama, ganz gleich, ob sie durch die Mittel der

Illusionsbühne oder auf anderem Wege dargestellt wird. Ich möchte wiederholen, was ich in Hamburg gesagt habe, daß hier wie bei allen Künsten die wesentlichen Unterschiede in den künstlerischen Mitteln liegen: die Sprechbühne stellt das Drama durch lebendig vor uns stehende Menschen dar, der Sprechfilm stellt es durch mechanische Stellvertretung lebendiger Menschen dar. Er ist insofern ein Parallelfall zum Puppentheater, als in beiden Fällen der künstlerische Reiz in der dramatischen Darstellung durch Formung eines stellvertretenden Materials liegt, hier des plastischen Stoffes der Puppe, dort des Lichtes und des Klanges. Wie immer man aber diese letzten Unterschiede sehen mag, darüber kann kein Zweifel herrschen, daß dem Filmbetrieb aus vielerlei Gründen die vergnügliche Unterhaltung immer näherliegen wird als die hohe Kunst, und daß von mechanisch bewegten und mechanisch klingenden Bildern nie ein so starkes und unverfälschtes Gefühl für edelste Gemeinschaftswerte ausgehen kann wie vom dramatischen Willenskampf lebendig vor uns erscheinender Menschen.

Die unmittelbare Lebenswärme, die einer Radioübertragung und einer Filmvorführung fehlt, besitzt der Tanz. Auf wie vielen Wegen diese seit Urtagen mit dem Theater verwachsene, aber in den letzten Jahrhunderten zurückgedrängte Kunst von neuem siegreich ins Theater einzieht, hat ja fast gleichzeitig mit dem Hamburger Theaterkongreß der internationale Tanzkongreß in München veranschaulicht. Rudolf von Laban sprach in Hamburg über das Wesen des neuen Tanzes mit all der Feinheit, die man von ihm erwarten mußte. Weit über Akrobatik und Virtuosität des Tänzers hinaus, hinaus auch über die Auffassung, daß der Tanz einen Gedanken gestalte oder ein Gefühl ausdrücke, erblickte Laban das eigentliche Ziel des Tanzes in der Darstellung des Wollens absoluter Werte. Das ist ja nun, wie Laban nicht zu sagen vergaß, auch das letzte Ziel des Dramas, und der Unterschied der beiden Künste und damit der wesentliche Eigenwert des Tanzes wäre klarer erfaßt worden, wenn Laban sich bestimmter die Frage gestellt hätte, inwiefern beim Anschauen des Tanzes ein ästhetisches Erlebnis des Wollens absoluter Werte zustande kommt. Dann hätte sich wohl ergeben, daß für die hier gesuchte Erkenntnis ein Vergleich des Tanzes mit der Musik nützlicher ist als ein Vergleich mit dem Drama. Wie die gehörte Harmonie der Töne, so wird uns die geschaute Harmonie des Tanzes zum Erlebnis der Harmonie an sich, zum beglückten Ruhen in der Harmonie des Universums. Man weiß aber, wie selten gute Tanzkunst ungemischt geboten wird, und daß noch seltener die Zuschauer sind, die sie ungemischt genießen können und wollen. Und selbst wenn keine niederen Triebe einen großen Teil des Publikums zu Tänzern und Tänzerinnen zögen, vermöchte der Tanz wegen der verhältnismäßigen Armut seiner Ausdrucksmittel mit der Fülle ästhetischer Erlebnisse, die von der Aufführung eines Schauspiels oder einer Oper ausgehen, niemals zu wetteifern.

Das Theater bleibt also trotz allem auch heute, was es von jeher war: die ästhetisch wirksamste Darbietung der ästhetisch reichsten Kunst, — wenn es sein eigenes Wesen nicht verleugnet, und wenn es nicht versäumt, die innere Werbekraft seiner Darstellungsmittel folgerichtig zu verwenden und zu steigern. Nur dann wird sein unzweifelhafter Besitz an nicht ersetzbaren Eigenwerten vom

Publikum verstanden und verlangt, nur dann wird es seine Krise überwinden.

Obgleich die Unmittelbarkeit lebendiger Menschenkraft eine Hauptquelle der Überlegenheit des Theaters über mechanische Darbietungen ist, sind für die Bühne mechanische Mittel von höchster Vollendung gerade in der Gegenwart äußerst nützlich. Denn unsere schaufreudigen und auf allen Lebensgebieten an eine hochentwickelte Technik gewöhnten Zeitgenossen werden durch eine mangelhafte Bühnentechnik weit mehr enttäuscht und geärgert als unsere Vorfahren. Freilich erschwert die wirtschaftliche Not in allen Ländern die Einrichtung ganz modern ausgerüsteter Bühnen, und damit mag es zusammenhangen, daß die in Deutschland schon früher gemachten Fortschritte anderswo noch kaum überholt worden sind. Jedenfalls konnte auf dem Hamburger Kongreß ein Bühnenbauer von Weltruf, Max Hasait, auf Grund seiner vielen Reisen durch Europa und Amerika versichern, daß außerhalb Deutschlands wohl schwerlich eine durchaus moderne Bühneneinrichtung anzutreffen sei. Die Verbesserungen, die er uns an Plänen und Modellen zeigte, und die in dem nach seinen Angaben kürzlich in Paris für Baron Rothschild gebauten Théâtre Pigalle nur teilweise verwirklicht sind, beruhen auf einer Weiterführung der Gedanken, nach denen Brandt und Linnebach vor einigen Jahrzehnten ihre Schiebebühnen und die Japaner bereits vor einigen Jahrhunderten ihre Drehbühnen angelegt haben. Linnebach hatte bekanntlich den von Brandt zur Seite gefahrenen Bühnenwagen, der das ganze Szenenbild trug, in die Versenkung hinabgelassen und dadurch die Schauspieler vor Geräusch und Staub der Szenenverwandlung geschützt. Hasait hat durch Verwendung schalldichter Wände und durch Erweiterung der Verschiebungsfähigkeit des gesamten Bühnenraumes nach allen drei Dimensionen die Ungestörtheit des Spieles, die Schnelligkeit des Szenenwechsels und die bei Scheinwerferbeleuchtung so wichtige Staubfreiheit der Luft außerordentlich vervollkommnet. Er hat außerdem die Drehbühne zu einer fahrbaren Schiebebühne gemacht und zwei solcher Drehschiebebühnen nebeneinandergestellt, von denen eine die ganze Bühnenöffnung füllt. Also kann, auch wenn bei einer Szene die gesamte Bodenfläche der Drehbühne gebraucht worden ist, sofort verwandelt werden: die gebrauchte Bühne schiebt sich zurück, die schon fertig aufgebaute zweite Drehbühne schiebt sich an ihre Stelle.

Wo man auf so kostspielige Bühnenbauten verzichten muß, kann man sich wenigstens die wunderbaren Fortschritte der Beleuchtungstechnik zunutze machen. In Hamburg wurden sie von Torsten Hecht, dem Ausstattungsleiter des Badischen Landestheaters, lehrreich vorgeführt. Fast alles, was früher der Theatermaler zu schaffen hatte, leisten heute die elektrischen Scheinwerfer. Je nachdem sie ihre Lichtkegel in verschiedener Stärke auf verschiedene Punkte desselben Bühnenraumes richten, erwecken sie durch den Gegensatz von Hell und Dunkel den Eindruck ganz verschiedener Räume. Sie lassen durch Projektion Bäume und Bauten vor dem Horizont aufragen, und sie ersetzen die starre Landschaft des Malers durch ein stimmungsvolles Wechselbild von Helligkeitsgraden und Farbentönen. Der Widerspruch zwischen dem toten Raum und dem lebendigen Spieler ist überwunden.

Mehr als von der Bühne muß aber selbstverständlich die Anziehungskraft des Theaters vom Schauspieler ausgehen, und da sind noch bedeutende Werbemöglichkeiten ungenutzt. Bekanntlich hat im Frühling dieses Jahres das Reichsgericht endgültig die Klage der 24 hervorragenden Mitglieder deutscher Opern abgewiesen, die sich einem neuen Beschlusse des Bühnenvereins, daß bei Gastspielen niemand mehr als 1000 Mark für den Abend erhalten solle, nicht hatten fügen wollen. Der Bühnenverein wollte durch seine Maßnahme den wirtschaftlich schwer bedrängten Opernunternehmungen zu Hilfe kommen, und das ist offenbar sein Recht und seine Pflicht. Hoffentlich läßt er es sich aber ebenso angelegen sein, dafür zu sorgen, daß die ersparten Gelder nicht einfach zu einem Gewinn für die Unternehmer werden, sondern zu einem angemessenen Teile dem Durchschnitt der Schauspieler zugute kommen. Es ist für den Fortbestand der Theater ohne Zweifel verderblich, wenn das Überangebot mangelhaft ausgebildeter Schauspieler dazu benutzt wird, mit wenig Geld eine ganze Truppe anzuwerben. Schlechte Bezahlung lockt keine guten Spieler, und ohne gute Spieler ist das Publikum nicht an das Theater zu fesseln.

Mit großer Entschiedenheit wird die aus wirtschaftlichen, künstlerischen und ethischen Gründen notwendige Zurückdrängung stümperhafter Spieler in allen Ländern von den Schauspielervereinen gefordert. Auf dem Schauspielerkongreß in Wien wurde besonders von den Vertretern Frankreichs und der Tschechoslowakei betont, das Bestehen des Theaters hange im Augenblick wesentlich davon ab, daß die künstlerische Leistung der Schauspielerschaft gesteigert werde. Deshalb wurde unter allgemeinem Beifall verlangt, daß der Staat sich weit mehr als bisher um die Heranziehung eines tüchtigen Schauspielernachwuchses kümmere. Vielleicht ist allerdings der Gedanke der Verstaatlichung auch hier wieder etwas überspitzt worden. Denn wie man einzelne private Theaterschulen, z. B. die von Max Reinhardt, wegen ihrer Leistungen gelten läßt, so müßte man wohl bereit sein, jede private Schauspielschule anzuerkennen, die sich den staatlichen Lehrforderungen und der staatlichen Aufsicht unterwirft.

Auf dem Hamburger Kongreß vermittelte Leopold Jeßner einen lehrreichen Einblick in den Betrieb der Staatlichen Schauspielschule in Berlin, die an die Hochschule für Musik angeschlossen ist. Wer aufgenommen zu werden wünscht, muß sich von einer Kommission prüfen lassen, in der außer der Lehrerschaft der Schauspielschule das Direktorium der Hochschule für Musik, das Staatsministerium, der Bühnenverein und die Bühnengenossenschaft vertreten sind. Nur die zwölf bis fünfzehn besten Bewerber werden aufgenommen. Der Lehrkörper hat fast ebensoviele Mitglieder, so daß der Unterricht sich der Eigenart jedes einzelnen Schülers anpassen kann. Der Lehrgang dauert zwei Jahre und umfaßt physiologische und phonetische Sprechtechnik, Atemgymnastik, rhythmische Durchbildung des Körpers, Übungen im Französischen, Englischen, Italienischen und Lateinischen, Belehrungen über deutschen Sprachstil, über Literaturgeschichte und Geistesgeschichte, sprachliche und mimische Darstellungen jeder Art vom charakteristischen Gruße eines Verwandten, eines Freundes, eines Vorgesetzten bis zur Aufführung ganzer Szenen und Stücke, wobei immer das Technische der Anfang und die geistige Erfassung der Rolle, des Dramas, des gesamten Spieles das Ende ist. Bei so vielerlei in der kurzen

Zeit von zwei Jahren wird es ja großer pädagogischer Fähigkeit bedürfen, wenn das Ergebnis die Grundlegung einer einheitlichen künstlerischen Persönlichkeit sein soll, die sich in ihrer Bühnenlaufbahn organisch zur vollen Reife entwickeln kann. Aber wie immer man über Einzelheiten des Lehrplanes urteilen mag: daß unser Theater strengere Forderungen an die Ausbildung des Schauspielers stellen muß, ist sicher, schon deswegen, weil die „sachliche" Einstellung unseres Kunstempfindens die Triumphe, die der Schauspieler früher durch Sentimentalität oder Pathos errang, nicht mehr so leicht bewilligt. Was einstweilen bevorzugt wird, ist stärkste Wirkung mit einfachsten Mitteln. Tairow und seine Russen haben das durch ihre Hamburger Aufführungen überzeugend bewiesen. War ein Stück so rührselig wie die amerikanische Negertragödie von O'Neill oder so exzentrisch wie die französische Operette „Tag und Nacht", war der leitende Formgedanke eher malerisch und tänzerisch als im vollen Sinne schauspielerisch — überwältigt wurde man von der elementaren Selbstverständlichkeit, mit der, in eins verschmolzen, Farbe und Stimme, Miene und Bewegung todsicher jede innere und äußere Situation gestalteten.

Geschieht für den Schauspieler noch immer zu wenig, so kann man zweifeln, ob für den Regisseur nicht schon zuviel geschieht. In Hamburg entbrannte heftiger als voriges Jahr in Barcelona der Streit um seine fragliche Selbstherrlichkeit. Es ist nicht so, als ob hier eine russisch-deutsche Auffassung einer romanischen gegenüberstände. In Barcelona wollte ein Teil der Franzosen und Italiener, denen sich ein Spanier anschloß, dem Regisseur kein anderes Recht zugestehen, als ein treuer Dolmetsch des Dichters zu sein; aber sowohl von französischer wie von italienischer Seite wurde scharf widersprochen. Die Einmütigkeit, mit der in Hamburg die Franzosen für die Begrenzung der Freiheit des Regisseurs durch die Absicht des Dichters kämpften, mag sich daraus erklären, daß Leopold Jeßner in seinen kurzen Ausführungen die Unverletzlichkeit des dichterischen Textes fast vollständig preisgegeben hatte. Übrigens trat der Pariser Theaterdirektor und Regisseur Gaston Baty von neuem für seinen schon in Barcelona gebilligten Antrag ein, die Selbständigkeit der geistigen Arbeit des Regisseurs dadurch zu bekunden und international zu schützen, daß für jede Regieschöpfung eine sog. photoskopische Wiedergabe der Bühnenbilder, der Kostüme und aller Seiten des Regiebuches bei einer öffentlichen Stelle hinterlegt wird.

Theoretisch wurde die Streitfrage in Hamburg nicht gelöst, Jeßner rechtfertigte etwas müde seine bekannten Berliner Inszenierungen. Es sei an staatlichen und städtischen Theatern nicht zu vermeiden, daß klassischen Stücken eine Auslegung gegeben werde, die der jeweiligen Zusammensetzung der Volksvertretung entspreche. Dem habe der Regisseur Rechnung zu tragen, und da schließlich weder er noch der Dramaturg alle Texte so umzuschaffen vermöge, wie es erforderlich sei, müßten zeitgenössische Dichter für zeitentsprechende Klassikerbearbeitungen gewonnen werden. Dagegen erklärten französische Kritiker und Theaterleute der Reihe nach sehr entschieden, eine Klassikeraufführung müsse das zu geben suchen, was der Klassiker gewollt habe. In Frankreich, in Griechenland, in Rußland mache man mit nicht modernisierten Aufführungen klassischer Werke gute Erfahrungen. Nicht ungeschickt wies dann der Hamburger Regisseur und Dramatiker Johannes Tralow auf die Unmög-

lichkeit hin, bei einem klassischen oder auch bei irgend einem andern Stücke festzustellen, daß eine Auslegung die allein richtige ist. Eine Dichtung wecke durchaus nicht in allen Menschen die gleichen Vorstellungen und Gefühle. Also sei der Regisseur berechtigt, unter den möglichen Auslegungen die zu wählen, die seinem Publikum voraussichtlich am besten entspreche.

Dazu ist doch wohl zu bemerken, daß zwischen der Auffassung Tralows und der Jeßners ein wesentlicher Unterschied besteht: Tralow handelt nicht bewußt gegen die Absicht des Dichters, Jeßner gestaltet den dichterischen Text absichtlich um, sei es, daß er die Worte ändert, sei es, daß er sie durch die schauspielerische Wiedergabe in einen andern Gedankenzusammenhang rückt und dadurch einer ganzen Rolle und sogar einem ganzen Stücke einen andern Sinn gibt. Das ist an und für sich ohne Zweifel eine künstlerische Aufgabe, und solange die Urheberrechte des Dichters nicht verletzt werden, hat man, meine ich, nur die Frage zu stellen, ob das Ergebnis der umschaffenden Regie tatsächlich ein neues, einheitliches Kunstwerk ist. Wo es sich um Dramatiker von hoher Geltung handelt, wird die andersartige Schöpferkraft des Regisseurs der ihrigen wohl selten gleichwertig sein. In diesen Fällen entstände also meistens eine bessere Aufführung, wenn der Regisseur sich eine vollkommene Verkörperung der dichterischen Absichten zum Ziel setzte. Dabei bliebe seiner schöpferischen Befähigung noch immer ein ehrenvolles Feld: er hat in der leuchtenden und klingenden Einheit von Bühne und Spiel die Handlung zu gestalten, die der Text des Dichters vor die Phantasie zaubert. Und da sich in der Beschränkung der Meister zeigt, kann man sogar zweifeln, ob es nicht größer ist, innerhalb der vom Dichter gezogenen Grenzen das Kunstwerk einer Bühnenaufführung zu schaffen, als die Eigenart der Dichtung, an der sich doch der schöpferische Funke der Regie erst entzündet hat, rücksichtslos zu zerstören.

Aber der Dichter wird ja überhaupt im heutigen Theaterleben am sonderbarsten behandelt: man sucht ihn mit heißer Sehnsucht, und gleichzeitig erklärt man ihn für überflüssig. Man klagt über den Mangel an starken Dramatikern und behauptet im selben Atem, das Theater der Gegenwart habe grundsätzlich nicht Dichtung, sondern Politik zu bieten. Den Widersinn und die Kulturgefahr eines solchen Agitationstheaters habe ich in dieser Zeitschrift (117 [1929] 354—359) ausführlich begründet. Unterdessen hat einer seiner hitzigsten Vorkämpfer, Alfred Kerr, sich wieder von ihm losgesagt. Am 4. Mai 1930 schrieb er im „Berliner Tageblatt“ (Nr. 161): „Ja, vor vier Jahren oder fünf taten Zeitstücke not. Die Zeitforderung war wichtiger als die Kunst. Seitdem wurden jedoch Zeitdramen derart kunstlos, daß man entsetzt nach Kunst schreien muß. Im Grauen vor dem Durchschnitt.“ Und am 23. Mai 1930 erklärte Kerr in derselben Zeitung (Nr. 241): „Ich muß ehrlicherweise feststellen, daß ich an ein langes Lebenslicht eines nur politischen Theaters heut nicht mehr glaube.“ Auf dem Hamburger Kongreß aber entrüsteten sich ein paar Freunde der Politisierung des Theaters, daß ihre Auffassung besonders von den anwesenden Franzosen stundenlang entschieden bekämpft wurde. Frankreich, das keine Heere von Arbeitslosen habe, könne sich ein Theater „ohne sozialpolitische Einstellung“ vielleicht heute noch gestatten, das übrige Europa könne es nicht. Das Jahrbuch des Altonaer Stadttheaters, das den Mitgliedern des Kongresses überreicht wurde, und das Programmheft der Aufführung, zu der man uns einlud,

setzten sich für „Politisierung", für Beteiligung am „Kampf um neue Lebensformen" ausdrücklich ein.

Das Stück, das die Altonaer uns spielten, enthüllte die Verkehrtheit solcher Absichten ausgezeichnet. Das Schauspiel „Amnestie" soll für eine menschlichere Behandlung der Gefangenen werben, — sagt der Verfasser, Karl Maria Finkelnburg, seit 1922 Präsident des Strafvollzugsamtes, Schöpfer bewunderter Einrichtungen in den Strafanstalten zu Brandenburg, Tegel und Plötzensee. Sachverständnis und Menschenliebe sind ihm wahrhaftig nicht abzusprechen, weit weniger jedenfalls zu bezweifeln als seine dramatische Kraft. Aber wer nicht ohnehin weiß, daß in Zuchthäusern manche Verbesserungen wünschenswert, manche schon eingeführt sind, wird durch das Stück zu dem Irrtum verleitet, daß der Durchschnitt der Beamten so kurzsichtig oder so unentschlossen ist, und daß der Durchschnitt der Zuchthäusler körperlich und seelisch so zu leiden hat. So ist es immer: das Agitationsdrama kann nicht unparteiisch das gesamte Material ausbreiten, das zu einer vernünftigen Urteilsbildung erforderlich ist, sondern es muß einen Einzelfall gestalten. Der Zuschauer aber muß es sich verbitten, daß man ihn für eine Sache von großer Tragweite gewinnen will, ohne ihm das Für und Wider genau vorzulegen. Ebenso unvermeidlich ist ein zweiter wesentlicher Nachteil des politisierten Theaters: die richtige Lösung stark umstrittener sozialpolitischer oder allgemein kulturpolitischer Fragen wird durch Aufrollung vor den wahllos zusammengeströmten Massen des Theaterpublikums eher verhindert, als gefördert. Denn in dieser Menge sind doch immer allzu viele, denen es zur Entscheidung so schwieriger und wichtiger Dinge an Sachkenntnis, an Weitblick, an sittlichem Ernst — oder nach des Tages Last und Hitze an geistiger Frische fehlt. Unreif und müde, außerstande, zwischen übereiltem Umsturz und gesundem Fortschritt richtig zu unterscheiden, fallen sie augenblicklichen Stimmungen und zufälligen Eindrücken zum Opfer und helfen mit einer so anfechtbaren Parteinahme die öffentliche Meinung verwirren.

Die Verwirrung hat einen Grad erreicht, den man eigentlich nicht für möglich halten sollte. Wer hätte denn geglaubt, daß Juristen es nicht verschmähen würden, über die Gründe für und gegen die Strafbarkeit der Abtreibung sich oder andere durch ein Theaterstück, noch dazu eines von anerkannter dichterischer Bedeutungslosigkeit, korporationsweise belehren zu lassen? Das ist in Berlin am 4. Mai 1930 geschehen. Die Piscatorbühne tat sich mit dem Berliner Anwaltverein zu einer Sondervorstellung des Abtreibungsdramas „Paragraph 218. Frauen in Not" zusammen. Bekannte Juristen und Ärzte sprachen dabei zum Publikum und verurteilten den Paragraphen. Ein protestantischer Pfarrer wollte ihn nur teilweise preisgeben. Von einer andern Vorstellung dieses Stückes berichtet Bernhard Diebold („Frankfurter Zeitung" Nr. 292, 19. Mai 1930): „Am Schluß stehen alle besseren Hauptpersonen wie im Opernfinale an der Rampe und verfluchen den Paragraphen. Aber der Untersuchungsrichter Kalser (eine Person des Stückes) wendet sich ein letztes Mal direkt ans Publikum und schreitet zur Abstimmung für oder gegen 218 — die vor der Pause durch ‚Theaterskandal' vereitelt wurde. Nun am Schluß fordert er Parteinahme durch Handerhebung gegen die ominöse Paragraphenzahl. Ich sah keine Hand unten." So verbünden sich heute im

deutschen Volke Demagogie und Theater, um Vernunft und Kunst gleichzeitig zu verabschieden. Das Zerstörungswerk ist viel länger im Gange, als die meisten ahnen. Die revolutionäre Arbeiterbewegung Deutschlands hat sich schon vor 25 Jahren einen „Arbeiter-Theaterbund" für die Zwecke des Klassenkampfes geschaffen. Jetzt zählt er 300 Ortsgruppen, und seine „Agitprop-Truppen" durchziehen spielend das ganze Land. Auf dem letzten Bundestag in Dortmund erschienen Vertreter gleicher Bestrebungen aus England, Holland, Japan, Rußland und der Tschechoslowakei. Daß Aufhetzung des Volkes durch das Theater nicht allzu schwer ist, beweist die Geschichte der Revolution in Frankreich, Belgien und Rußland, — aber wo hat ein Agitationstheater vernünftige Kulturpolitik gemacht? Ein künstlerisches Theater kann sehr wohl Zeittheater sein, wenn es, wie Dr. Ernst Michel in der „Rhein-Mainischen Volkszeitung" (Nr. 284, 12. Oktober 1929) mit Recht verlangte, „Not und Kraft, Glaube und Hoffnung der Zeit aus der schicksalgebundenen, aber zweckbefreiten Sicht und Gestaltungskraft des Künstlers so zwingend darstellt, daß in dem Massenpublikum die echte Schicksalsverbundenheit hervorgenötigt und die schlummernde Kraft neuer Volkheit aufgerufen wird". Wo aber ist ein Zeittheater, das ohne Vernichtung der Kunst Agitationstheater gewesen wäre?

Für uns Deutsche in Hamburg war es eine nützliche, wenn auch kaum beabsichtigte Lehre, daß die Leitung des französischen Gala-Abends auf allen Bühnenprunk und allen sensationellen Inhalt verzichtete, um die ganze Aufmerksamkeit auf den Dichter und den Schauspieler zu lenken. Am nachdrücklichsten geschah das in dem neuen Stücke „La voix humaine" von Jean Cocteau. Die ganze dramatische Handlung ist in ein verzweifeltes Mädchen am Telephon zusammengedrängt, und diese einzige Rolle stellte Berthe Bovy von der Comédie-Française fast nur mit ihrer Stimme dar. Wir mußten wieder einmal erleben, wo die ewigen Quellen hoher Theaterkultur liegen. Erst wenn wir zu ihnen zurückkehren, wenn wir den Dichter wieder in die Rechte einsetzen, die ihm der Agitator geraubt hat, wenn wir das Können des Schauspielerdurchschnitts steigern und unsere Regisseure zu der Einsicht bringen, daß auch in ihrem Fache Schöpferkraft etwas anderes ist als Überheblichkeit, erst dann können wir ohne Gefahr die staunenswerten Fortschritte, die Deutschland in der Regie und in der Bühnentechnik gemacht hat, für die Überwindung unserer Theaterkrise ausnutzen.

Allerdings ist noch nicht alles getan, wenn die Unersetzbarkeit des Theaters erwiesen und seine innere Werbekraft erneuert ist: dem Publikum muß es möglich gemacht werden, das zu bezahlen, was es als begehrenswert erkannt hat. Wem es ganz Ernst ist, dem genügt ja nötigenfalls, was in Hamburg André Mauprey, ein Führer der französischen Volksbühnenbewegung, mit freundlich leuchtenden Augen sagte: „In Paris braucht man nur ein paar Schnäpse zu opfern, um ins Theater gehen zu können." Da solche Idealisten aber leider noch zu selten sind, als daß sie die Wirtschaftlichkeit des Theaterbetriebes sichern könnten, so ist es besser, dafür zu sorgen, daß auch die noch Geld für das Theater haben, die auf Schnäpse, Sport, Wochenende usw. nicht verzichten wollen. Das läßt sich erreichen. In Altona wurde es uns zahlen-

mäßig bewiesen. Der Bericht des Stadttheaters vom 1. Mai 1930, der uns überreicht wurde, stellt fest, daß zwei Besucherorganisationen, die Freie Volksbühne und die Ortsgruppe des Bühnenvolksbundes, für jedes ihrer Mitglieder alle vierzehn Tage eine Karte nehmen. „Auf diese Weise ist das Altonaer Stadttheater allabendlich gefüllt. Für den Tagesverkauf verbleibt eine gewisse Zahl von Plätzen aller Gattungen. Der Spielplan braucht keinerlei Rücksicht auf die Kasse zu nehmen und kann lediglich nach künstlerischen Gesichtspunkten aufgestellt werden." Die Plätze der Freien Volksbühne werden jeden Abend verlost und kosten ohne Unterschied 1.50 Mark; dagegen wünschen die Mitglieder des Bühnenvolksbundes ihre Plätze frei zu wählen, und sie zahlen je nach dem Platz 1—4 Mark, was ungefähr 55% des freien Tagespreises ist. Garderobe und Programm werden nicht besonders berechnet. Diese ganze Regelung besteht seit 1923, und die Stadt Altona spricht durch ihren Oberbürgermeister im Jahrbuch des Theaters für 1930/31 den Wunsch aus, daß es so weitergehen möge, — obwohl sie selbstverständlich Zuschüsse zahlen muß. Die rechtfertigen sich als Kulturauslagen, wenn ein Theater von allen Bevölkerungsklassen Abend um Abend gefüllt wird, wenn der Spielplan auf Kultur eingestellt ist, wenn „jedes Starsystem" abgelehnt und „Einfügung in das gepflegte Ensemble-Spiel" so streng gefordert wird, daß jedes „erste Fachmitglied" auch zur Übernahme kleiner Rollen bereit sein muß.

Es kann nicht oft genug gesagt werden, daß die einst so bemitleideten oder gefürchteten Besucherorganisationen heute die beste wirtschaftliche Sicherung künstlerisch ernster Theater sind. Eine in der „Frankfurter Zeitung" (Nr. 586, 8. August 1929) veröffentlichte Statistik beweist, daß in den beiden Breslauer Schauspielhäusern bei Sensationsstücken die Einnahmen aus freiem Besuch die aus organisiertem Besuch weit übersteigen, zuweilen um das Fünffache, während bei literarisch wertvollen Stücken die freien Besucher, obgleich ihre Karten viel teurer sind als die der organisierten, oft nur halb soviel Einnahmen aufbringen. Der Berichterstatter stellt danach fest, daß „Tausende und aber Tausende freier Theaterbesucher" das Theater im Stich lassen, „wenn es die Kulturaufgaben erfüllt, für die es da ist, und derentwegen es aus öffentlichen Mitteln unterstützt wird". Ähnliche Belege für den Kulturwillen der Besucherorganisationen gab auf dem Hamburger Kongreß Ingo Weiß aus seiner Arbeit an der „Gemeinnützigen Schaubühne", einer Wanderbühne der Genossenschaft deutscher Bühnenangehöriger. Die Bühnenleitung schickt im voraus einen Entwurf des Spielplans an Vertrauensleute in den von der Wanderbühne zu besuchenden Orten. Der Plan wird in der Zeitung und in Versammlungen öffentlich durchgesprochen. Das Publikum nehme daran eifrig teil und verlange von Jahr zu Jahr mehr gute und ernste Literatur.

Ohne solche Erziehung zum Verständnis für die Kulturwerte des Theaters würden die Besucherorganisationen ihre Bedeutung als wirtschaftliche Sicherungen des Theaters rasch verlieren. Denn sobald das Publikum im Theaterspiel vor allem ein Vergnügen sucht, wird es von andern „Lustbarkeiten" stärker angelockt. Deshalb hat sich der „Christlich-deutsche Bühnenvolksbund" im letzten Jahre die Steigerung seiner geistigen Geschlossenheit besonders angelegen sein lassen. In den Zeitschriften des Bundes, in seinem Pressedienst, in seinem Einfluß auf die Preußische Landesbühne, in seiner Pflege des Volks-

spieles, in seiner Beratung von Jugendgruppen und Theatergemeinden — überall zeigte sich, wie Bruno Sasowski in Emil Ritters Zeitschrift „Volkstum und Volksbildung“ (3. Heft 1930, 190 ff.) ausführt, ein stärkeres Streben nach Wachstum der „Idee des Bundes im geistigen Organismus des Volkes und in den Kreisen der Jugend, auf die es uns in den nächsten Jahren entscheidend ankommen muß“. Man darf ja bedauern, daß es in Deutschland nicht möglich ist, eine starke Besucherorganisation von ganz einheitlicher Weltanschauung zu gründen; die Blüte einer so durch und durch sozialen Kunst wie das Theater hängt in letzter Linie davon ab. Dennoch steht unter dieser menschlich und künstlerisch wichtigsten Rücksicht der Bühnenvolksbund hoch über der Freien Volksbühne, wenn es für sie keine andere Einheit gibt als die von Julius Bab in Hamburg mit den Worten Zolas ausgesprochene: „Wir haben alle Systeme geprüft und verworfen und haben erkannt, daß außer der schöpferischen Lebenskraft alles Lüge und Dummheit ist.“ Julius Bab kann nicht erfreut gewesen sein, als er sah, wie der Hamburger Kongreß meine Charakteristik einer so erstaunlichen philosophischen Befähigung und eines so rührenden Vertrauens auf den Denker Zola entgegennahm. Wer bloß wußte, wie kenntnisreich Bab über Drama und Theater geschrieben hat, wurde durch den Ton seines ganzen Vortrages höchst unangenehm enttäuscht: man hörte mehr einen Agitator als einen Kritiker.

Überhaupt ist für die Theaterkritik auf dem Kongreß recht wenig geschehen, obgleich doch die Überwindung der Theaterkrise zu einem nicht unerheblichen Teil gerade von ihr abhängt: warum sollten sich sonst die Theaterunternehmer so um sie bemühen? Außer ein paar Gemeinplätzen wußte man nicht viel über sie zu sagen, trotz endlosen Hin- und Herredens. Um sich bequemer gehen lassen zu können, nahm man die Zensur hinzu, indem man frischweg erklärte, Zensur sei Kritik mit dem Ziele, die Wirkung des Werkes auf die Allgemeinheit unmöglich zu machen. Ausgeübt werde die Zensur durch den demokratischen Staat, durch Weltanschauungsgruppen, durch politische Parteien, durch kapitalistische Mächte, am schlimmsten durch den Normalmenschen und den Modegeschmack! Es war die übliche Aufregung über Freiheitsbeschränkung und kaum eine Spur von Eingehen auf die eigentlichen Fragen, ob z. B. die Menschheit, sogar der künstlerische Teil der Menschheit, nicht noch auf anderes Wert legt als auf Kunst, ob also die Sorge für die Kunst nicht irgendwie mit der Sorge für andere Lebenswerte in Einklang gebracht werden muß, und wem die letzte Entscheidung über diesen Ausgleich zusteht. Dann stritt man lange und erbittert um einen Antrag, der verhindern sollte, daß Leute ohne musikalische Fachkenntnisse über Opern, Leute ohne dramaturgische Fachkenntnisse über Schauspielaufführungen Kritiken schreiben. Weder die erste noch die zweite Hälfte des Antrages wurde angenommen, weil es der Mehrheit zu bedenklich schien, für den Kritikerberuf irgend welchen Befähigungsnachweis zu fordern. Nun kann ja selbstverständlich auch ein Laie Kunstgeschmack haben, und das Urteil eines solchen Laien kann dem Künstler förderlich sein. Aber wenn man bedenkt, wie schwer Künstler, die noch um Anerkennung ringen müssen, durch öffentliche Fehlurteile geschädigt werden können, und wenn man sieht, wieviele gedruckte Kritiken mit Fadheiten oder Geistreicheleien einen greu-

lichen Mangel an Sachkenntnis verhüllen, so wird man die Ablehnung des Antrages schwerlich billigen.

Erfreulich war in den Verhandlungen über die Kritik die Entschiedenheit, mit der objektive Beschreibung des künstlerischen Tatbestandes gefordert wurde. Sehr richtig sagte Müller-Rastatt, daß dazu viel mehr Selbstlosigkeit und Begabung gehört, als der impressionistische Premierenplauderer ahnt. Von französischer Seite wurde wiederum ausgezeichnet der Unsinn der nächtlichen Schnellkritik angeprangert, die ein schmähliches Zugeständnis an den geschäftlichen Konkurrenzkampf der Zeitungsverleger ist. Künstler und Publikum hätten offenbar mehr Nutzen von einer Kritik, die nach ruhiger Verarbeitung der im Theater empfangenen Eindrücke erst am folgenden Tage niedergeschrieben würde — und auf die man nach wiederholtem Theaterbesuch nötigenfalls zurückkäme. Allerdings ist das noch nicht der schlimmste Einbruch des Geschäftsgeistes in das Kritikeramt. Justin Steinfeld teilte mit, es gebe Theater, von denen die Kritiker regelmäßig zu einem glänzenden Abendessen eingeladen oder regelmäßig gegen Bezahlung mit der Abfassung der Programmhefte betraut oder sogar durch Einwirkung auf die Anzeigenabteilung des Blattes in ihrer Unabhängigkeit beeinträchtigt werden.

Als Firmin Gémier in der Schlußsitzung des Kongresses auf die Ergebnisse zurückblickte, konnte er feststellen, daß trotz aller Unzulänglichkeiten die gegenseitige Annäherung der in seinem Weltbühnenbund vertretenen Völker und Berufe gewachsen ist. Unter den vom Kongreß gebilligten Entschließungen und Anregungen sind manche von allgemeiner Bedeutung. Kein Staat soll die Aufführung dramatischer Werke des Auslandes bloß deshalb hindern, weil es keine inländischen Werke sind. Für Filme soll das nur so weit gelten, als es sich nicht um geschäftliche, sondern um künstlerische und technische Zwecke handelt. Die Volkskunst soll mannigfache Pflege erfahren: man will die europäischen Volkstänze studieren, den Staaten und Gemeinden die Unterstützung des volkstümlichen Theaters empfehlen, an geeigneten Orten Festspiele veranstalten und Vorträge über dramatische Kunst halten lassen. Durch internationale Regelung soll ein reibungsloser Rundfunkverkehr angestrebt werden. Jede Reklame ist von den Funksendungen ebenso auszuschließen wie politische oder religiöse Agitation, dagegen muß alles unterstützt werden, was dem Frieden dient. Unter Führung des Völkerbundes will man in Genf ein großes Weltfriedensfest feiern helfen. — Daß ein politisch und religiös neutraler Weltbund von sich aus ein politisch und religiös neutrales Radio wünscht, ist begreiflich. Aber es wird schwerlich gelingen, diesen Wunsch allgemein durchzuführen, und das ist auch nicht notwendig, wenn nur streng darauf gesehen wird, daß Beleidigungen politisch oder religiös andersdenkender Hörer vermieden werden.

Jakob Overmans S. J.

Sombart und die Einheit der Nationalökonomie

Daß die Nationalökonomie als Wissenschaft recht eigentlich zu den „Kulturwissenschaften“ und nicht zu den „Naturwissenschaften“ und erst recht nicht zur Philosophie gehöre, ist das Hauptergebnis des Sombartschen Buches über „Die drei Nationalökonomien“[1]. Daran ändert bei genauem Zusehen auch der dritte Teil des Buches nichts, der eine „Lehre von der Wirtschaft als Ganzes“ bringt und allen drei Nationalökonomien — der philosophischen oder „richtenden“, der naturwissenschaftlichen oder „ordnenden“ und der „kulturwissenschaftlichen“ oder „verstehenden“ — einen Geltungsbereich absteckt. Mit dieser Festlegung des Verfassers auf die kulturwissenschaftliche oder „verstehende“ Nationalökonomie scheint nun zunächst eine bestimmte Aussage über den sachlichen Inhalt und die Methode dieser Wissenschaft ausgesprochen zu sein. In Wahrheit aber verbindet Sombart damit viel mehr. Jene Charakterisierung der Nationalökonomie bestimmt auch den soziologischen Ort des Nationalökonomen als Forschers.

Wir lesen von der ganz besonderen Stellung der Kulturwissenschaften „im geistigen Haushalt der Menschheit“: „sie sind ein Luxus im wahrsten Sinne des Wortes. Sie gestatten keine Auswertung zur Befriedigung eines Massenbedarfs, wie die Naturwissenschaften, wie aber auch die Kunst und selbst die Philosophie in einzelnen ihrer Zweige, etwa der Ethik. Sie sind nicht gemeinschaftsbildend und kultisch verwertbar wie die reine Kunst: sie sind individualistisch und protestantisch. Sie sind, soziologisch gesprochen, der Ausdruck des einzigen Aristokratismus, dessen die bürgerliche Kultur fähig gewesen ist, und sie werden deshalb vielleicht mit dieser Kultur verschwinden: in einem Lande wie Sowjet-Rußland haben sie keinen Platz mehr“ (341).

In diesen und nicht wenigen ähnlichen Ausführungen erweist sich Sombarts neues Werk nicht mehr als ein Erkenntnis-, sondern auch und noch viel mehr als ein Bekenntnisbuch. Der Leser wird in diesem Umstand je nach der Einstellung einen besondern Reiz, umgekehrt aber auch eine Schwäche der Untersuchung sehen. Zumal der scholastisch eingestellte Kritiker wird in einer methodologischen und erkenntnistheoretischen Studie mehr objektive Hingabe an den Untersuchungsgegenstand als Ausdruck der persönlichen „Haltung“ und „Empfindung“, des subjektiven Willens „zu richten“ wünschen. Immerhin, die Persönlichkeit des Forschers Sombart leuchtet auf im Lichte jener geist- oder kulturwissenschaftlichen Nationalökonomie, wie er sie in diesem Buche sieht und vor allem mit starkem Wertungswillen liebt.

Noch mehr leuchtet die Persönlichkeit auf, wenn Sombart die Geschichte der Nationalökonomie als einer Kultur- oder Geisteswissenschaft mit der Geschichte der Philosophie oder Kunst in Vergleich bringt. Gemeinsam ist diesen drei das jeweilige „Werk“ als zeitgemäßer und zeitgebundener Ausdruck des menschlichen Gestaltungs- und Formungswillens; aber die Nationalökonomie hat daneben noch den strengen Wissenschaftscharakter als unausweichliche

[1] 352 S. Verlag Duncker & Humblot in München. *M* 12.—, geb. 15.—

Besonderheit. Und so ergibt sich als Schlußurteil: „In dieser unausgesetzten Spannung zwischen den Anforderungen der Wissenschaft und der Verlorenheit an Philosophie und Kunst tritt das innerste Wesen der Geistwissenschaften zu Tage, liegt aber auch ihre Tragik begründet" (340). Wiederum kommt dem Leser in solchen Sätzen die Persönlichkeit des Nationalökonomen Sombart näher, wird gerade das persönlich Bedingte seines wissenschaftlichen Arbeitens deutlich sichtbar. Der tiefe Eindruck, aber auch die nicht selten beobachtete Zurückhaltung gegenüber seinem Schaffen wird uns verständlich. Daß seine Werke mehr als bei irgend einem andern Ausfluß seines persönlichen Wesens sind, daran liegt es. Was z. B. der anerkannte Seher des „Kapitalismus" in ungemein ertragreichen Bänden vor unser geistiges Auge stellt, ist eben ein durch und durch komplexes Gebilde, nicht nur allen erkenntnistheoretischen „Aporetikern" zum Trotz gestaltet aus Systematik und Geschichte, sondern zur inneren Einheit gewoben aus Philosophie, d. i. nach Sombart aus „Glaube", aus künstlerischem Stilgefühl und aus Wissenschaft.

Nun liegt gewiß in solcher Reichhaltigkeit des erkennenden Geistes eine wertvolle Mitgift. Sie gestattet das Eindringen in die Tiefenschichten des Seins und scheidet in der Wissenschaft die Könige von den Kärrnern. Warum spricht Sombart trotzdem in den oben angeführten Sätzen von der Tragik des geistwissenschaftlichen Forschers? Es läge die Antwort nahe, daß gerade der Nationalökonom als geistwissenschaftlicher Forscher von der Problematik der Begreifbarkeit des Seins überhaupt und also auch des Seins des Wirtschaftslebens berührt sei. Die empiristische Einschnürung des Begriffs der Wissenschaft bei Sombart und noch mehr seine energische Abstempelung der Philosophie zur Nichtwissenschaft, zum „Glauben", würden diese Deutung der behaupteten Tragik rechtfertigen. Dies um so mehr, als Sombart den Bereich des „Glaubens" — „Glaube" ist als subjektives Meinen, als Ausschluß des Erfahrungs- und „Evidenzwissens" verstanden — bis auf den „Glauben" an das Identitätsprinzip und an die „Vernünftigkeit" des menschlichen Geistes ausdehnt! (282.)

Trotzdem wäre es verfehlt, die Sombartsche Tragik aus einem erkenntnistheoretischen Pessimismus gegenüber der Erreichbarkeit des Seins ableiten zu wollen. Im Gegenteil: es liegt in der von ihm bevorzugten Methode des „Verstehens", der Einsicht in erfahrungszugängliche Wesensverhalte, ein starker erkenntnistheoretischer Optimismus, der sicherlich nicht überall geteilt und unserer Meinung nach von Sombart auch nicht genügend begründet wird. Aber im Grunde ist es Sombart überhaupt nicht um die Erkenntnis des „Seins" zu tun, das im Sinne des Subjekt-Objektverhältnisses unserem Erkennen „gegenübersteht", also der „Gegenstand", das Objekt unserer Erkenntnis ist. Das Objekt der von ihm bevorzugten Kulturwissenschaften ist vielmehr selbst „Geist", ist objektivierter, „geronnener" subjektiver Geist, und die Erkenntnis, die sich darauf richtet, das „Verstehen", kann nur darin bestehen, das Kulturobjekt geistig in den subjektiven Geist zurückzunehmen, von dem es eben ursprünglich stammt. Also herrscht im Grunde auch bei Sombart jene subjektivistische Auffassung des Erkenntnisvorganges vor, die die Eigenständigkeit des „Geistes" und die Objektivität des Seins und geistiger Inhalte in den inneren Lebensprozeß

des erkennenden Subjekts auflöst und etwa heute bei Karl Mannheim in der Gesellschaftslehre von „Ideologie" und „Utopie" eine systematische Ausprägung gefunden hat.

So liegt denn die eigentliche „Tragik" des Nationalökonomen als geistwissenschaftlichen Forschers darin, daß sein „Werk", und gerade sein bestes, persönlich ist und persönlich sein muß, Ausfluß seines subjektiven Lebens ist; und diese „Tragik" wird um so größer sein, je reicher dieses Leben sich entfaltete, je mehr es „dieser unausgesetzten Spannung zwischen den Anforderungen der Wissenschaft und der Verlorenheit an Philosophie und Kunst" ausgesetzt war. Dann droht dem „Werk" das Schicksal allen gerade aus den Tiefen der Persönlichkeit entbundenen Wachstums, daß es nämlich nur von seinem Urheber als echte Erkenntnisleistung voll gewertet wird, daß das wissenschaftlich entscheidende Ziel der „Allgemeingültigkeit" schmerzlich unerfüllter Anspruch bleibt.

Sombart tröstet sich mit dem „Eigenwert" des geistwissenschaftlichen Werkes und beruft sich — bezeichnend für ihn — auf die Analogie des künstlerischen Schaffens. „So wie das schöne Bildwerk oder das große Drama oder die inhaltsreiche Symphonie Werte darstellen, auch wenn sich niemand an ihnen erbaut, und wert waren, geschaffen zu werden, auch ohne daß sie in Menschenseelen lebendig werden, so auch das wissenschaftliche Werk von Rang" (340). Es ist mithin schon wahr, wenn Sombart vom Aristokratischen und Protestantischen einer so verstandenen Nationalökonomie als Geistwissenschaft spricht. Aber in Wirklichkeit enthüllt er hier seinen eigenen soziologischen Ort: es ist der Raum des auch in die Wissenschaft zur Zeit unseres größten kapitalistischen Aufschwungs eingedrungenen liberal-bürgerlichen Persönlichkeitsideals; es ist die Zeit, wo Max Weber eine ganze Phalanx von Nationalökonomen und Soziologen für die „wertfreie" Wissenschaft geradezu fanatisierte, ein Fanatismus, der sich noch heute in unsern nationalökonomischen und soziologischen Seminarien in einer ergötzlichen Jagd nach „Werturteilen" der einzelnen Referenten auswirkt; eine Zeit also, die aus übersteigerter Ehrfurcht vor Individualitäten und ihren Wertsetzungen das Reich objektiver, allgemeingültiger Werte zersetzte. Darum ist es denn auch nicht von ungefähr, daß Sombart heute das „Ende des Kapitalismus" mit dem Ausfallen des „Seelischen" und subjektiv Lebendigen und mit der steigenden Organisierung und Bürokratisierung des Wirtschaftslebens in entscheidende Verbindung bringt. Wer so sehr das echte Leben allein aus der Subjektivität und Spontaneität der Persönlichkeit ableitet, wer so wenig im „Lebendigen" ein Empfangen und Sichhingeben an das objektiv Gegebene — und wäre es auch organisierter, „objektivierter" Geist — sieht, kann menschliches Kulturleben in seinem Werden und Vergehen nicht anders auffassen.

Mag die von Sombart gewählte Schau des Kapitalismus angesichts des diesem System in der Tat eigenen individualistischen Schwerpunktes ihre Berechtigung haben und sehr fruchtbar sein, so geht es doch nicht an, auf solcher Beobachtung eine ganze Philosophie des Lebens aufzubauen. Wenn wirklich die heutige durchorganisierte Wirtschaft zeigt, daß „rationalisiertes" Leben gleich sterbendem Leben ist, so heißt dies immer noch nicht, daß überhaupt die Hingabe ans Objektive und die Bestimmung durch das Ob-

jektive den Tod des Lebens, und daß der Ausfluß des Naturhaften aus den Tiefen der Subjektivität den Vollklang des Lebens bedeutet. Die von Sombart in diesem Zusammenhang gewählten Ausdrücke „Entseelung“ und „Vergeistung“, um den Sterbeprozeß des Lebens darzustellen, sind nicht nur terminologisch neuartig und bedenklich, sondern verfehlen auch den richtigen lebensphilosophischen Ansatz, der Subjekt und Objekt zugleich umfassen muß. Leben ist nicht derart Spontaneität des Subjekts, daß es dem Leben nicht wesentlich wäre, ein Empfangen, ein Zehren vom Objekt, vom vorgegebenen Sein, vom objektiven Geiste zu sein.

Gewiß ist mit diesen Feststellungen noch nichts über den Wahrheitsgehalt der Sombartschen Erkenntnisse ausgemacht — er ist in der Tat sehr groß und sollte nicht mehr verloren gehen —, aber, daß diese Erkenntnisse so sehr im Persönlichen wurzeln, stimmt zur Zurückhaltung. Und schließlich ist die „tragische“ Stimmung, die Sombart mehrfach in seinem Buche ausdrückt, eigentlich auch nur Zurückhaltung vor sich selbst. Ein anderer, schon genannter großer Vertreter des liberalen Persönlichkeitsideals, Max Weber, zog sich frühzeitig, ebenfalls auf der Flucht vor sich selbst und seinem subjektivistischen Wertungswillen, in die Haltung des intellektuellen Skeptikers gegenüber Wesenheiten und Werten zurück. Im Grunde geschah in beiden Fällen dasselbe. In der „Tragik“ dort, in der „Skepsis“ hier hat sich das Objektive, haben sich Geist und Sein für den Versuch subjektivistischer Auflösung an den beiden anerkannten Meistern der Soziologie unserer verflossenen liberal-bürgerlichen Ära gerächt.

Es mag auffällig erscheinen, daß sich die Würdigung eines Buches so sehr mit der Einstellung des Verfassers abgeben muß; aber das „Persönliche“ der geistwissenschaftlichen Nationalökonomie im Sombartschen Sinne und die Eigenart seiner Methode des „Verstehens“, von der ich oben schon sprach, nötigen dazu. Deshalb ist auch mit den bisherigen Ausführungen schon das letztlich Entscheidende über das Buch gesagt: es ist zu persönlich. Alle hier gebotene glänzende Beherrschung des wissenschaftlichen Stoffes, die meisterhafte, im besten Sinne „scholastische“ Kunst der Zergliederung und Systematisierung der verschiedenen Lehrmeinungen und endlich auch die sprachliche Bewältigung eines an sich spröden Gegenstandes vermögen über das allzu Persönliche des Erkenntnisweges nicht hinwegzuhelfen.

Bezeichnend für die ganze Einstellung ist schon das Einteilungsprinzip, von dem aus Sombart zu den „drei Nationalökonomien“, der „richtenden“, der „ordnenden“ und der „verstehenden“ Nationalökonomie kommt. Es sind nicht verschiedene Bestimmtheiten und Seiten desselben Gegenstandes, die als drei verschiedene Formalobjekte die drei Nationalökonomien begründen. Es ist vielmehr für Sombart ausgemacht, daß nur der subjektive „Gesichtspunkt“, der Erkenntniswille, die einzelnen Wissenschaften bestimmt und voneinander abgrenzt. Dieselbe Auffassung liegt ja schließlich auch der ganzen Unterscheidung von Geist-(Kultur)wissenschaften und Naturwissenschaften zu Grunde, die schon durch ihren neukantianischen Ursprung ihren formal-subjektiven Charakter verrät. Wenn daher Sombart am Schlusse seines Buches doch noch eine Art Einheit seiner drei Nationalökonomien herzustellen sucht, so wird diese Einheit eigentlich nicht von der einheitlichen Struktur desselben Erkenntnisgegenstandes,

also des gesellschaftswirtschaftlichen Objekts, her abgeleitet; die Ableitung geschieht vielmehr aus den Bedürfnissen des Subjekts, das eben neben seinem Drang zum „Verstehen" auch noch einen Drang zum „Ordnen" und vor allem zum „Richten" hat. Bei dieser Sachlage erscheint es höchst folgewidrig, wenn Sombart dennoch von einer Vorberechtigung der „verstehenden" Nationalökonomie vor der „ordnenden" und „richtenden" spricht und diese sogar sehr objektivistisch mit der Eigenart des gesellschaftlichen Wirtschaftslebens als eines Kultur- und nicht Naturgeschehens, als eines Erfahrungs- und nicht transzendenten Bereichs begründet.

Dieselbe subjektivistische Lebensauffassung beherrscht nicht nur die Auffassung von der Wissenschaft als eines Ganzen, sondern auch den einzelnen wissenschaftlichen Erkenntnisvorgang als einen Teil des Lebensprozesses. Daß Sombart nicht auf dem Standpunkt der zu Unrecht verpönten Abbildtheorie steht, ist erklärlich; sie würde ja eine mehr objektivistische Lebensauffassung bedeuten und vor allem gegen jenen Dogmatismus verstoßen, der bei dem beharrt, was Kant „ein für allemal bewiesen hat". Bedenklich aber ist, wenn lediglich diese subjektivistische Auffassung des Lebens, übertragen auf das Erkennen, es gestattet, Wesenserkenntnisse zu haben und dennoch der streng wissenschaftlichen Anforderung zu genügen, die Erfahrung nicht zu überschreiten und „bereichsimmanent" zu bleiben. Dieses Kunststück bringt das von Sombart bevorzugte „Verstehen" als Grundlage der „geistwissenschaftlichen" Methode fertig. Worauf beruht es? Darauf, daß im „Verstehen" das Kulturobjekt, wie schon oben gesagt, lediglich geistig in den subjektiven Geist zurückgenommen wird, von dem es eben ursprünglich stammt. Wir „verstehen" die „Wesenheiten" der Kulturobjekte, weil „wir sie selbst gemacht haben". Man sieht sofort, daß alle Evidenz und Wahrheit solcher Erkenntnis nicht im Objektiven, in der Einsicht in den Sachverhalt ruht, sondern in der subjektiven Echtheit und Ursprünglichkeit des Nachempfindens und Einlebens, das sich im „Verstehen" äußert. Daß von dem konkreten Ich, das hic et nunc erkennt und „versteht" bis zu dem „Wir", das an dem Machen der Kulturobjekte beteiligt war und ist, auch noch ein Sprung ist, sei nur nebenbei festgestellt. Jedenfalls wird die alte erkenntnistheoretische crux der Transzendenz von Sombart hier so elegant und fast spielend erledigt, daß man sich ob der „Lösung" nur freuen könnte. Aber es ist keine Lösung, weil eben das objektive Moment als ein letztlich Bestimmendes sich weder aus dem Lebensprozeß im allgemeinen, noch aus der Lebensbetätigung des Erkennens im besondern entfernen läßt. Mit einem entschlossenen Sprung auf das Subjekt allein — und sei es auch noch so lebendig und „verstehend" — ist es nicht getan. Jedenfalls haben weder die alten noch die neuen Anhänger der scholastischen Philosophie, die Sombart so schnell als „richtende" Subjektivisten abtut, das Transzendenzproblem in der Erkenntnis so leicht genommen, wie es Sombart hier tut.

Dieser „Objektivismus" der Scholastik ist es schließlich im Grunde, der Sombart zu seinen scharfen, mehrmals unangenehm scharfen Urteilen über die „katholische" und, wie er sagt, „richtende" Nationalökonomie treibt. Hier ist eine Haltung, die seiner subjektivistischen Haltung durchaus entgegengesetzt ist. Deshalb hat auch seine Methode des „Verstehens" hier so vollkommen

versagt. „Die lex aeterna der Scholastik ist im ganzen und im einzelnen nichts anderes als das aus Offenbarung und Tradition gewobene System des christlichen Glaubens, *den zu einer Angelegenheit der logischen Denknotwendigkeiten zu machen, mir als Blasphemie erscheinen will*“ (73). Und ein anderes Mal, etwas arg drastisch: „Werturteile in einem wissenschaftlichen Traktat wirken auf mich wie Steine im Erbsenbrei“ (290). Man kann diese Sprache gegenüber den Auswüchsen einer „ethischen“ Nationalökonomie verstehen und dem Autor unseres Buches glauben, daß die Lesung solcher Schriften ihm „ästhetische Qualen“ verursacht; aber ist damit das Problem von Sein und Wert gelöst? Hat es etwa Max Weber mit seiner Untersuchung über die Objektivität der sozialwissenschaftlichen Forschung gelöst und endgültig gegen den Wert entschieden? Gerade im gegenwärtigen Augenblick ist der erkenntnistheoretische Ertrag der M. Weberschen Studie, ja sogar seine wissenschaftliche Fragestellung, umstrittener denn je. Ging es ihm bei der Aufstellung des „Idealtypus“ um das alte Problem „Allgemeines und Besonderes“ oder ist er damit zum Vorläufer der modernen „Soziologie des Wissens“ geworden? Und schließlich darf nicht vergessen werden, daß die Kämpfer für eine „wertfreie“ Wissenschaft, gewollt oder ungewollt, Anlehnung beim Neukantianismus suchten, daß unterdessen aber Philosophie und Einzelwissenschaften auch erkenntnistheoretisch ihre Wandlungen erlebt haben.

Wenn es wahr ist, daß die katholische „richtende“ Nationalökonomie Werterkenntnis in die Wissenschaft hineinträgt, weil wenigstens die „Gescheiteren“ ihrer Vertreter den Wert mit dem Sein verbinden, so wäre dazu zu sagen, daß sich heute die Erkenntnis dieser Verbindung erfreulicherweise weit über den Kreis der scholastischen Philosophie wieder ausdehnt. Also ist es für uns wahr, daß es um Werterkenntnis geht, *weil es um Seinserkenntnis geht*. Es handelt sich primär um die wissenschaftliche Erkenntnis des gesellschaftswirtschaftlichen *Seins*, das werthaft und teleologisch strukturiert ist; keineswegs aber handelt es sich für die scholastische Nationalökonomie primär um „Beurteilungen“, um Erlaubtsein oder Nichterlaubtsein, um „Richten“ und „Werten“ von einem Höchsten und „Absoluten“ aus, wie Sombart behauptet und nicht beweist. Nicht um die Voraussetzung des Daseins Gottes als höchsten Zieles und höchsten Gutes handelt es sich, *sondern um die nüchtern-sachliche philosophische Frage, ob das Teleologische ein Konstitutivum des Seins ist oder nicht*. Diese Frage kann allerdings nur die Philosophie entscheiden, und so kann sie Sombart ohne Philosophie auch nicht verneinen und die Verneinung zum Ausgangspunkt seiner „wertfreien“ Nationalökonomie machen. Es sei denn, daß er wiederum zum Dogmatismus sich wendet, der an dem festhält, was Kant „ein für allemal bewiesen hat“.

Daß der teleologische Objektivismus schließlich sich mit einer theistischen Metaphysik verbindet, besagt nicht, daß er, grundsätzlich auf die Nationalökonomie angewandt, bei jeder Einzelerkenntnis den Gottesgedanken, die Beziehung zum „letzten Ziel“ verlangt. Wenn dies der Fall wäre, müßte auch Sombarts „verstehende“ Methode bei jedem Erkenntnisvollzug die Beziehung auf ein pantheistisches Absolutes verlangen, in dem das verstehende „Ich“

und das kulturschöpferische „Wir" metaphysisch eins sind. Es ist richtig, daß die älteren Versuche einer Nationalökonomie auf katholischer Seite das ethische und das gesellschaftswirtschaftliche Formalobjekt noch nicht scharf voneinander trennen; dies ist sowohl bei Périn wie auch bei Liberatore der Fall, die Sombart mit erfreulicher Literaturkenntnis zitiert. Aber ist dasselbe nicht auch der jungen Nationalökonomie gegenüber andern Wissenschaften, etwa bei ihrer langsamen Ablösung von der Jurisprudenz, geschehen? Bei Heinrich Pesch ist jedenfalls die prinzipielle Unterscheidung des Formalobjekts der Nationalökonomie gegenüber dem der Ethik betont und durchgeführt. An diesem Werk hätte also Sombart die Unmöglichkeit einer scholastischen Nationalökonomie nachweisen müssen, zumal er es ein „bedeutendes Werk" nennt (36). Aber er hat nirgends auch nur den Versuch einer Auseinandersetzung mit den sehr ausgedehnten methodologischen Untersuchungen im I. Bande der „Nationalökonomie" von Pesch gemacht. Jeder Anhänger der scholastischen Richtung hätte gerade von der Kritik eines Sombart größere Anregung und Befruchtung erwartet.

Was schließlich die Mehrzahl der Leser beim Studium des Sombartschen Buches empfinden, ist wohl dies, daß durch den Satz von den „drei Nationalökonomien" auseinandergerissen wird, was zusammengehört. Der tiefste Grund hierfür dürfte in dem vom Neukantianismus noch nicht gelösten Subjektivismus des Verfassers liegen, worauf jede der hier vorgebrachten Bemerkungen letzten Endes hinauslief. Ein Aufbau der nationalökonomischen Wissenschaft, nicht von der subjektiven Einstellung, vom subjektiven Erkenntniswillen aus, sondern von der objektiven Struktur des gesellschaftswirtschaftlichen Gegenstandes aus würde das Wahre an den Sombartschen „drei Nationalökonomien" zu einer inneren Einheit verbinden können. Das gesellschaftswirtschaftliche Sein ist teleologisch strukturiert und verlangt daher zwar keine „richtende" Nationalökonomie, aber eine seinserkennende, die diese teleologische Struktur miteinbezieht. Praktisch würde dies bedeuten, daß der meines Erachtens wichtigste systematische Gedanke Sombarts, der des „Wirtschaftssystems", durch den Begriff der „staatlichen Einheit" zu ergänzen wäre. Denn es gibt kein im Raum-Zeitlichen sich vollziehendes entwickeltes Gesellschaftsleben der Menschen ohne „Staat", so daß der Begriff „Volkswirtschaft" im Sinne von H. Pesch eine zentrale und nicht nur nominalistische Bedeutung hat, was Sombart übersieht.

Und der Raum des gesellschaftlichen Güteraustausches, der „Markt" ist nicht, wie Sombart annimmt, zu unbedeutend, um allein Objekt der nationalökonomischen Wissenschaft zu sein, sondern er ist lediglich durch die isolierende Methode der sogenannten abstrakten und reinen Sozialökonomie — Sombart nennt sie die „ordnende", Marktgesetze feststellende — aus dem organischen Zusammenhang des gesellschaftswirtschaftlichen Lebensprozesses herausgerissen worden. Er ist also in den inneren teleologischen Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Produktionssphäre und gesellschaftlicher Konsumptionssphäre wieder einzubauen. Dies kann geschehen, unbeschadet der Kausalbeziehungen zwischen Güter- und Preisbewegungen, denn es ist scholastische Lehre, daß sich Wirkursächlichkeit und Zweckursächlichkeit nicht aus-, sondern einschließen. Praktisch ergibt sich hier, daß, entgegen Sombart, auch dem Begriff des ge-

sellschaftswirtschaftlichen *Wertes* eine zentrale Bedeutung bleibt, daß gerade die Berücksichtigung des teleologischen Momentes an ihm der scholastischen Nationalökonomie gestattet, die konstituierenden Elemente der Kosten und des Nutzens zu einer inneren Werteinheit zusammenzuschließen.

Endlich ist es erst vom scholastischen Objektivismus geistiger, kultureller Sinngehalte und Wesenheiten her möglich, die Methode des „Verstehens" auf den konkreten und geschichtlichen Verlauf der gesellschaftlichen Wirtschaft fruchtbar und vor allem mit erkenntnistheoretischer Sicherheit anzuwenden. Scharf und dankenswert hat hier Sombart das Unvermögen der „abstrakten" Nationalökonomie nachgewiesen. Gerade in der jetzigen Lage empfinden wir den Abstand dieser Theorie vom Konkreten besonders schmerzlich (vgl. meinen Aufsatz im Juniheft dieser Zeitschrift). Aber, ohne daß Sombart diesen Kultursinngehalten und Wesenheiten *auch* eine Kausalität im Geschehen, *und zwar eine die menschlichen Beweggründe beherrschende Kausalität*, zuerkennt, wird das gesellschaftliche Geschehen ein rein mechanisch-kausaler Ablauf von zufälligen Motivationszusammenhängen bleiben, also dem „Verstehen" von Struktureinheiten, wie etwa „Hochkapitalismus", grundsätzlich unzugänglich sein.

Sombart hat sein Buch am Schlusse als eine Art „Katalog seines Lebenswerkes" bezeichnet. Daß er eine Synthese der nationalökonomischen Forschung versuchte oder, besser, *wagte*, wird ihm am meisten der danken, der zwar nicht unkritisch seine Synthesen entgegennimmt, aber um die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens einigermaßen weiß. Gleichzeitig bedeutet aber das Sombartsche Buch für die auf katholischem Boden stehende nationalökonomische Forschung die Mahnung zu erneuter Besinnung auf die eigenen Grundlagen. Es geht nicht an, diese Dinge als reine „Ideologie" abzuweisen und sich in das Gewand des „Fachgelehrten" und sogenannten Tatsachenforschers zu hüllen. Solche Enthaltsamkeit ist vor allem vom Sachlichen des Wirtschaftslebens her nicht möglich; das ganze Buch Sombarts — eine wahre Dogmengeschichte der nationalökonomischen Theorie — beweist es. Sie ist aber auch vom Katholischen her durchaus unerwünscht. Versteckte Ideologien — sie finden sich gerade in Artikeln und Büchern der „reinen" Tatsachenforscher und Analytiker — müssen ans Licht der Kritik gebracht werden. Welch fragwürdige Ideologie liegt z. B. zu Grunde, wenn eine führende katholische Zeitung des deutschen Westens einen im Inhalt übrigens guten Fachartikel des Handelsteils überschreibt: „Zurück zur *Mechanik* (sic!) des freien Marktes"! Wie wenig durchdacht sind ferner die Grundlagen der Wirtschaftstheorie, wenn eine altangesehene katholische Zeitung Süddeutschlands lange Spalten ihrer wissenschaftlichen Beilage dem Buche Sombarts widmet, aber an den für den Katholizismus unannehmbaren Grundstandpunkt des Verfassers überhaupt nicht rührt! Kein Wunder, daß sich bei solchem Versagen der zünftigen katholischen Wissenschaft Unberufene, Seelsorger und Journalisten, ja sogar Professoren der spekulativen Theologie und Philosophie, an der Problematik um „Kapitalismus" und Eigentum versuchen.

Gustav Gundlach S. J.

Umschau

Unsere Großväter und der Militarismus

Manche Meinung der jungen Generation scheint dem Geschlecht der Väter von heute oft ungewohnt, neu, ja mehr als verwegen, verantwortungslos. Man kann aber die nicht uninteressante Beobachtung machen, daß in einzelnen Fragen die Jungen von heute ihren Großvätern näher stehen, als diese ihren Söhnen. Namentlich die letzten zwei Jahrzehnte vor dem Weltkrieg hatten in der geistigen Haltung, nicht zuletzt aus der veränderten Stellung zum Staat, manchen Wandel auch in katholischen Kreisen herbeigeführt, wenn er auch mehr in der Lebensführung als vorläufig im Schrifttum hervortrat. Ein besonders hervorstechendes Beispiel hierfür ist die Stellung zum Militarismus und den aus ihm sich ergebenden Fragen. Der rückschauende Vergleich wird uns hier besonders leicht gemacht, weil in dem Buche von Annuarius Osseg (dem seinerzeit wohlbekannten ersten Herausgeber dieser Zeitschrift Georg Michael Pachtler S. J., †1889): Der europäische Militarismus (Amberg 1876, Verlag Habbel), eine zusammenfassende Übersicht über das Problem vom katholischen Standpunkt aus gegeben wird. Fast mutet es an, als habe der Verfasser in dem Buch unter fremdem Namen die katholischen Auffassungen seiner Zeit als Testament für bessere Tage versiegelt hinterlassen wollen. Denn mit prophetischer Klarheit sieht er das Unwetter im Gefolge des immer mehr alles beherrschenden Militarismus heraufziehen, die eben heranwachsende Generation in ihre Strudel mitreißend. Es ist selbstverständlich, daß wir heute manches anders und wohl auch besser sehen und keineswegs alles, was Osseg-Pachtler ausführt, unterschreiben. Aber dies ändert an dem Werte der Schrift nichts. Sie ist ein Denkmal katholischen Denkens jener Zeit. Wir dürfen noch einen besondern Wert darin erblicken, daß sie das volle Verständnis für die mehr oder weniger gelegentlichen Ausführungen der Päpste Pius IX. und vor allem Leos XIII. zur Frage des Militarismus vermittelt, die ja von den hier gegebenen Voraussetzungen ausgingen.

Militarismus im engsten Sinn ist nach Pachtler „die Beanspruchung aller lebenden und toten Kräfte des Volkes für den einzigen Zweck des Krieges“ (S. 10). Durch die steigende Ausdehnung der Wehrpflicht „erhalten wir das ganze Volk in Waffen[1], nicht etwa als Ausnahmefall, weil es sich um Vertreibung eines fremden Eroberers handelte, sondern als bleibenden Zustand im tiefsten Frieden. Die Ergebnisse der geistigen Arbeit dienen den Zwecken der Vernichtung; das bestzivilisierte Volk wird jenes sein, welches die meisten und passendsten Kriegsmittel zur Zerstörung hat. Die höchste Bürgerpflicht, ja der Endzweck des bürgerlichen Lebens wird der Kriegsdienst ... die kriegerische Tüchtigkeit und Tapferkeit gilt als höchste, wo nicht als einzige Tugend, zum unermeßlichen Schaden für die höchsten und eigentlichen Güter der Menschheit, für das letzte Endziel der Menschen. So aber muß unser Geschlecht systematisch materialisiert werden“ (11). Das Faustrecht wird internationale Rechtsnorm. Dies ist der Tod des Völkerrechts (13). „Das konstitutive (bestimmende) Merkmal der krankhaften Militärwirtschaft ist, daß das Kriegswesen oberster Staatszweck wird, daher auch der Kriegsdienst oder Wehrzwang als erste und allgemeine Bürgerpflicht gilt. ... Man könnte deshalb die Konskription (Zwangsaushebung) den Militarismus in der Möglichkeit (in actu primo), die allgemeine Wehrpflicht den Militarismus in der Wirklichkeit (in actu secundo) nennen“ (14/15). Nach eingehender Aufzählung weiterer Merkmale des Militarismus lesen wir: „Der Militärstaat dauert desto kürzer, je gewaltiger er auftrat und je schneller er wuchs.“ Es folgt das bekannte Wort des im folgenden Jahre (1877) verstorbenen Bischofs Ketteler: „Ein

[1] Der Sperrdruck der Zitate wie im Original.

Volk in Waffen und zugleich Beibehaltung des Systems der stehenden Heere, heißt eigentlich ein ganzes Volk in ein stehendes Heer verwandeln, und noch näher, ein ganzes Volk in steter Kriegsbereitschaft halten. Das sind aber krankhafte und auf die Dauer unerträgliche Zustände.... Solche Lasten an Menschen und Geld überschreiten weit alles, was der Staat von seinen Angehörigen zu fordern berechtigt ist" (18/20).

Der Verfasser tritt sodann für eine kleine Wehrkraft ein, die genüge, gegen etwaige innere Feinde und für Wahrung der Grenzen, aber auf Grund freiwilliger Werbung. Wohl billigt er die Erhebung der Freiheitskriege. „Aber nun trat das verhängnisvolle ein: Was seit Beginn der deutschen Geschichte zum ersten Male nötig und entschuldbar gewesen, ein ganzes Volk in Waffen, der allgemeine Wehrzwang, wurde als bleibende Einrichtung für alle Zeiten beibehalten; und so legte Preußen den Grund zu dem fast allgemeinen Militarismus der Gegenwart" (32). „Man hätte nach dem Jahre 1816 in Europa abrüsten können und sollen" (40). Die Schuld an der Steigerung des Militarismus mit seiner stetigen Kriegsdrohung wird im übrigen nicht minder der französischen Politik wie der preußischen zur Last gelegt. Das Ergebnis der Entwicklung ist: „Das ganze deutsche Volk wird Soldat, das neu-deutsche Reich eine einzige, kolossale Kaserne" (55). Es bleibt nur noch eine Steigerung denkbar, das weibliche Geschlecht für gewisse, bisher von Männern versehene Heeresleistungen beizuziehen (57).

Nachdem der Verfasser so Begriff und äußere oder geschichtliche Ursache des Militarismus geschildert hat, geht er auf die innern Ursachen ein. Zunächst stellt er noch einmal die Berechtigung fest, daß in einem geordneten Staatswesen den Regierenden eine bewaffnete Macht zur Verfügung stehe. Ebenso wird dargetan, wie die Revolution in ihrem Grundcharakter kriegerisch ist und ihr Versprechen vom allgemeinen Frieden nicht hält, sondern z. B. in der großen Revolution über die Volkswehr erst recht zum Militarismus führte. Aber „auch ohne Napoleon I., ohne Sadowa und Sedan wäre Europa mit der Zeit eine ungeheure Kaserne geworden" (67). Aus dem neuen Gedanken der vollständigen Demokratisierung folgte der Grundsatz der Freiheit und Gleichheit auch bezüglich des Kriegsdienstes: er wird aus dem Dienst des Soldatenstandes allgemeine Bürgerpflicht. Durch den Geist der Autoritätslosigkeit wird der Militarismus als Zuchtmeister zur Aufrechterhaltung des innern Friedens benötigt: „Ja man wird es als ein Glück bezeichnen, die ganze männliche Jugend zum Korporalstock in die Ziehe zu schicken, weil man den einzigen Weg zum bürgerlichen Gehorsam, die Wiederaufrichtung des christlichen Staates, nicht einschlagen will" (75). Ein weiterer Grund ist die politische Zerrissenheit (sogar das Christentum, eigentlich das Gemeingut aller, ist zur Partei, ist „klerikal" geworden, 77): „Hinter der Parteiwirtschaft steht der Militarismus" (78). Dann die Zentralisation: sie sucht „die Kraft der Nation, auch die Wehrkraft, möglichst zu steigern und führt so unwillkürlich zum Militarismus, wie sie denn überhaupt von Natur aus offensiv ist, während die Föderation sich defensiv verhält" (81). Eine Hauptursache ist der materialistische Staat als einzige Quelle des Rechts, als einzige Quelle aller Gewalt und als Selbstzweck: „Wenn also der Staat die ganze persönliche Freiheit durch seine Allgewalt, das Privatvermögen durch konfiskationsartige Steuererhöhung, den religiösen Glauben durch Knebelung der Kirche, den Geist der Nation durch seinen Schulzwang beschlagnahmt; wenn er sich Leib und Seele, Freiheit und Gut seiner Bürger leibeigen macht, — warum sollte er auch nicht jedem Erwachsenen ein Gewehr in die Hand geben und sagen: Du bist mein Soldat; Bürgerrecht und Heerespflicht ist ein und dasselbe?" (90.) Ursache und Folge des Militarismus zugleich ist die Zerreißung des Völkerrechts. Die geistige Einheit der Völker wird aufgelöst; die Einheit der christlichen Völkerfamilie wird gesprengt. Erst der moderne Staat schließt sich heid-

nisch in sich selbst ab und setzt an die Stelle der gemeinsamen göttlichen Kindschaft die lächerliche Fratze der engherzigsten Spießbürgerei, den in sich absoluten Nationalstaat, der nur sich kennt, nur seinen Nutzen verfolgt, nur sich als Hort der guten Sitte preist und trotz aller diplomatischen Höflichkeit in jedem fremden Staate einen Feind erblickt (96). „Darum mußte allein noch das Faustrecht des Militarismus die oberste Regel für die internationalen Beziehungen abgeben. Ja man hat es bereits gewagt, dasselbe in ein wissenschaftliches Gewand zu kleiden. Nach Lasson (Prinzip und Zukunft des Völkerrechts, Berlin 1871) ist es geradezu ein Verbrechen für einen Staat, schwach zu sein ..." (103).

Von besonderem Interesse ist der Abschnitt: „Der innere Widerspruch des Militarismus." Die Untertitel lauten: Die sogenannte Wehrpflicht; Der Wehrzwang; Der allgemeine Wehrzwang ist ein gutes Stück Sozialismus; der Militarismus zielt nicht auf den Frieden, sondern verewigt den Krieg. Der Abschnitt beginnt: „Keine Kleinigkeit ist es, gegen ein anerzogenes Vorurteil zu kämpfen, das in Fleisch und Blut eines Volkes übergegangen ist und von jedermann ohne ein weiteres Nachdenken gläubig hingenommen wird. Ein solches Vorurteil ist die sogenannte Wehrpflicht" (120). „Es ist offenbar, wo einmal im staatlichen Schulzwang und Schulmonopole eines der wichtigsten Rechte der Familie, der Gemeinde und Kirche gefallen ist, wo die Seele und geistige Richtung der heranblühenden Generation auf Gnade und Ungnade dem Staate gehört, da ist die allgemeine Wehrpflicht, die Hingabe des Körpers an den öffentlichen Dienst, nur eine notwendige Folge" (123). Der Verfasser verneint die Wehrpflicht als dauernde Obliegenheit, sie ist eine „positive", also „nicht immer und überall" verpflichtende. „Sie verbindet die sämtlichen Waffenfähigen nur dann, wenn die allerhöchste Not eingetreten ist, ein Fall, der erfahrungsgemäß kaum einmal in vielen Jahrhunderten eintritt, und der von einer rechtschaffenen Staatsregierung fast immer abgewendet werden kann" (125). — „Man spricht von der Größe und Herrlichkeit des Vaterlandes, welche nur durch eine imposante Armee erhalten bleiben. Als ob der Glanz das letzte politische Ziel wäre! Als ob ein Mensch sein ganzes Vermögen für die Politur seiner Möbel ausgeben dürfte! ... Und überhaupt, wie kann man von Wehrpflicht sprechen, wo der einzige Feind die eigene National-Eitelkeit ist, die nicht einmal vom ganzen Volk geteilt wird? (Der Verfasser weist hier auf Napoleon III. hin.) ... Man spricht von möglichen, künftigen Gefahren, welchen man vorbeugen müsse. Aber diese lassen sich durch eine rechtschaffene und christliche Diplomatie beschwören und sind nie ein Grund für den andauernden Militarismus, welcher an sich schon eine viel größere wirkliche Gefahr ist als alle jene geträumten möglichen ..." (126/127). „Und obendrein kommt bei jedem Kriege die Privatmoral ganz ungeheuer ins Spiel. Nur ein gerechter Krieg entlastet das Gewissen des einzelnen Soldaten, der als Bürger und Mensch verlangen kann, daß man nichts Unsittliches von ihm begehre, der im Namen der Gewissensfreiheit gegen jeden Zwang zum Bösen protestieren darf, ja muß, so gut als ein Kind seinen Eltern widerstehen darf und muß, wenn diese es auf Raub oder Totschlag ausschicken wollen. Sowenig ein Privatmann aus Eitelkeit, Herrschsucht oder Habsucht das Gut seines Nachbarn beschädigen oder gar wegnehmen darf, ebensowenig ist es dem einen Staate gegen den andern erlaubt. Ist aber die Tat nicht erlaubt, so ist auch die Vorbereitung dazu — die unerschwingliche Heereslast in Friedenszeiten — vor dem Tribunale der Gerechtigkeit nicht mehr zu rechtfertigen" (130).

„Wie verhält sich der Wehrzwang zu der persönlichen Freiheit, auf die der Mensch nicht verzichten kann? — Vor allem müssen wir als obersten Grundsatz festhalten, daß keine erschaffene Macht den ganzen Menschen beanspruchen kann. Selbst der Sklave ist nur zu körperlichen Leistungen verpflichtet. Seine Seele und sein Gewissen bleibt frei" (131). Der Mili-

tarismus schlägt vier Naturrechten des Einzelmenschen „platt ins Angesicht“:

1. Er legt einen bestimmten Lebensberuf auf.
2. Er hemmt den Bürger im bereits ergriffenen Berufe.
3. Er verhindert die Erfüllung der heiligsten Familienpflichten.
4. Er bannt den Bürger an die Scholle.

Die Allgemeinheit des Wehrzwanges schafft eine Leichtigkeit, Soldaten zu bekommen, und ist dadurch „eine gesellschaftliche Gefahr, weil eine nächste Gelegenheit zum Kriege, und zwar zum Kriege im großen Maßstabe. Wie mancher Krieg unterbliebe, wenn die Ansamlung von Soldaten größere Mühe kostete! Wie bescheiden wären die Zahlverhältnisse der Kriegsheere, wenn man etwa nur auf geworbene Freiwillige angewiesen wäre!“ (144.) Auf den allgemeinen Wehrzwang wendet der Verfasser ein Wort v. Hallers von 1818 an, daß nämlich „unsere heutigen liberal-sein-sollenden Staatsprinzipien die Sklaverei und Leibeigenschaft gar nicht aufgehoben, sondern vielmehr allgemein gemacht haben; daß man nicht die Knechte befreit, sondern alle Freien zur Knechtschaft verurteilt hat; daß unser Zeitalter mit seinen freisinnigen Ideen die Staaten selbst zu Zuchthäusern organisieren will oder gleiche Sklaverei für gleiche Freiheit hält“ (146). Zustimmend wird ein weiteres Wort v. Hallers angeführt: „Der Körper der Untertanen sei nicht Eigentum des Staates, sondern gehöre jedem als das erste ihm von der Natur gegebene Gut“ (149). In diesem Zusammenhang wird auch eine Reichstagsrede des „ritterlich-frischen“ Abgeordneten Freiherrn v. Schorlemer-Alst vom 11. Januar 1875 gegen das Gesetz über den Landsturm angeführt. Schorlemer sieht darin eine Gefahr für den Staatsmann, „Differenzen mit seinem Nachbarn durch einen frischen, fröhlichen Krieg zu beseitigen, statt auf dem Wege des Friedens“, „und eine Gefahr für das Volk, der schweren Verirrung zu verfallen, sein ganzes Sinnen mehr auf die Werke des Krieges als auf die des Friedens zu richten“ (164/165).

Der fünfte Abschnitt behandelt die Folgen des Militarismus auf staatlichem Gebiete mit Bezug auf die Staatsfinanzen, den allgemeinen bürgerlichen Wohlstand, wie auch die Liebe der Bürger zum Staate, die er nach Ansicht des Verfassers „durch horrende, ungerechtfertigte Opfer, denen kein Aquivalent von seiten der bewaffneten Massen entspricht“ (178), tötet. Der Vorwand, der ungeheure Kriegsapparat sei für die Sicherheit des Vaterlandes unentbehrlich, ist nicht stichhaltig: „Dieser rabiate bewaffnete Friede ist nicht nur ein Unsinn und ein innerer Widerspruch, sondern auch geradezu eine Kriegsgefahr für das Land. Ja eben der mächtigste Militärstaat muß unausgesetzt eine Koalition aller andern Mächte fürchten, für welche es eine wahre Lebensbedingung ist, denjenigen Staat gründlich zu schwächen, den sie für die Quelle des enormen Militarismus halten ...“ (177/178).

„Tertullian sagt: ‚Tücke, Rücksichtslosigkeit und Ungerechtigkeit ist der Hausgebrauch des Militarismus‘, ein Wort, das bis heute kein Jota an seiner Wahrheit verloren hat. Wenn der Staat selbst einfach ein Heerlager geworden ist, so muß er auch dieselben Sitten annehmen. — Statt der Tücke müssen wir das zeitgemäßere Wort ‚politische Heuchelei‘ nehmen, und diese wird von unserem heutigen Militärstaate in vollem Maße gebraucht. Nicht auf dem Prinzip der Landesverteidigung, sondern auf dem der Eroberung beruht der Militarismus und spricht dennoch von einer Wehrkraft, von Reichswehr, von Wehrpflicht und wie die verschiedenen Devensivausdrücke heißen, welche den offensiven Charakter der Dinge verschleiern müssen. Er nennt, heuchlerisch nach innen, den allgemeinen Wehrzwang eine hochheilige Bürgerpflicht, obgleich das Naturrecht ganz anderer Meinung ist, und hemmt im Namen der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit die freie Berufswahl und Bewegung der Untertanen; er umkleidet sich nach außen mit dem Gewande des Friedens, obgleich er eigentlich eine beständige Kriegsdrohung gegen die Nach-

barvölker ist. So wird der Grundton des bürgerlichen Lebens und der internationalen Beziehungen Unwahrheit und Unaufrichtigkeit" (181/182). Der Militärstaat „ist die Verkörperung des modernen Faustrechtes" (184), „moderne Sklavenzüchterei im großen, die Rückseite der Münze aber zeigt uns die cäsaristische Fäulnis. Denn man stützt sich nur auf das, was Widerstand bietet, der knechtische Sinn aber kennt keine Hingabe. Ist einmal jeder Widerstand im Volke durch die eiserne Macht gebrochen, der letzte Protest des Rechtes, der letzte Schrei des Gewissens verstummt, dann ist die Nation eine Herde von Sklaven, die man zu allem haben kann, die in bösen Tagen dem Staate keinen Halt mehr bietet" (185/186). Das Los des Militärstaates ist: reißend-schnelles Wachstum, titanenartige Kraftäußerung, unvermutet schneller Niedergang.

Eingehend sucht der Verfasser des weiteren nachzuweisen, wie der Militarismus die Anhäufung des Großkapitals erleichtert, Schrittmacher der Entwicklung zur Großindustrie ist, anderseits aber besonders hart auf der Landwirtschaft lastet und die soziale Not, in ihrem Gefolge Auswanderung, Bedrängnis des Mittelstandes und Radikalisierung der Arbeiterschaft, herbeiführt. Sorgfältig werden Für und Wider in der Einwirkung des Militarismus auf das sittlich-religiöse Leben abgewogen. Den Gang dieser Untersuchung geben die Aufschriften der einzelnen Kapitel: Die sittlichen Folgen des Soldatenlebens; Die Erschwerung der Ehe; Der Krieg eine Schule der Tugend und des Lasters; Der Niedergang der feineren Bildung infolge des Militarismus; Das Hereinbrechen der Barbarei. Dieser letzte Abschnitt endet mit ungemein scharfen Ausdrücken: „Wer könnte auch solche Dinge (Recht und Sitte, Vernunft und Gewissen, Religion und Kirche) militärisch verwerten? Höchstens kann ein Diener der Kirche noch als Prediger der stummen Unterwerfung und als Oberheizer des Patriotismus zu Gnaden kommen. Mehr ist nicht nötig, ja vom Übel, denn die religiösen Schrecken vor der Ewigkeit könnten den Massenmord und Massentod behindern oder gar dem Krieger die Frage der Sittlichkeit und Erlaubtheit gerade dieses Krieges auf die Zunge legen, ein Verbrechen, auf welchem nach dem Martialgesetz der Tod steht. — Alles zu tun, wozu man die Gewalt hat, wird auf diese Weise oberstes Sittengebot im Staats- und Privatleben. Oder sagen wir zuviel? Sogar ein Hauptblatt des modernen Geistes, die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung', gestand in einem lichten Augenblicke (Nummer v. 17. Dezember 1872): ‚Wir leben in einer Zeit, wo das Unrecht alle Scham verloren hat'" (267).

Nach dieser tiefen, fast leidenschaftlichen Schilderung des Wesens und der Folgen des Militarismus folgt ein letzter Abschnitt: Die einzige Hilfe. Hierzu wird verlangt:

1. Das zerrissene Völkerrecht muß wieder zu Ehren kommen (270).

2. „Darum ist die Errichtung eines obersten Völkertribunals unserem Geschlecht so notwendig wie das tägliche Brot" (273). Dies Völkertribunal genügt jedoch nicht, wenn nicht zugleich eine Rückkehr des Staates zum christlichen Charakter stattfindet. „Von unersetzlicher Wichtigkeit sind besonders das fünfte, siebte, achte und zehnte Gebot" (281). Die Todesstrafe wird angewandt „einzig bei den schauerlichsten Missetaten und unter tausend Vorsichtsmaßregeln, weil sie lieber hundert Schuldige freilassen als einen einzigen Schuldigen durch Justizmord ins Grab bringen will. Aber wo es sich um das Leben und Glück von Hunderttausenden handelt, im Kriege, fühlt man mit einem Schlage keine Skrupel mehr. Und doch kann der einzelne Krieger, der mitmorden muß, im Namen seines persönlichen Gewissens Beruhigung fordern" (283). „Vor allem muß die berechtigte persönliche Freiheit des Menschen wieder zu Ehren kommen gegen die liberale Tyrannei. Der einzelne hat gegenüber von jedem, auch dem Staate, das Recht auf das Leben ...; denn was für unverantwortliche Kriege haben wir seit achtzig Jahren gehabt! Was ist aber der Krieg anderes als ein Todesurteil gegen unbestimmt viele freie Bürger,

die man erst unter die Fahne gepreßt hat und dann zum Tode oder zur Verstümmelung führt? Das ist eine schauerliche Allmacht über Leben und Tod, die sich der moderne Staat zuschreibt" (288).

„Es geht mit dem Kriege wie mit der Notwehr; beide sind nur im Falle eines tatsächlichen, nicht anders abzuwehrenden Angriffes sittlich erlaubt; ja der Krieg ist nur die Notwehr eines ganzen Volkes gegen ein feindlich einfallendes Volk" (289). Eine weitere Forderung lautet: Wiederherstellung der christlichen Völkerfamilie. Daß dies trotz der religiösen Spaltung noch möglich sei, läßt nicht nur „eine hübsche Summe von Wahrheiten als Gemeingut aller europäischen Staaten" hoffen, sondern auch der zunehmende Verkehr der Völker untereinander. Besonders günstig erschien es Pachtler, daß kurz zuvor von Engländern, vorzüglich Protestanten, an das Vatikanische Konzil ein Postulat gerichtet war, die Kirchenversammlung möchte die Grundregeln des Völkerrechtes wieder klar stellen. Angesichts einer Reihe von höchst zweifelhaften Kriegen des 19. Jahrhunderts war dies Postulat aus tiefster Gewissensnot gestellt. Mit dem Protestanten Lord Urquhart in dessen Appell an den Papst um Wiederherstellung des Völkerrechtes sieht auch Osseg-Pachtler im Papst das notwendige Haupt dieser christlichen Völkerfamilie.

Nur einige der markantesten Gedanken konnten hier wiedergegeben werden. Wir wiederholen, daß es sich nicht um Wertung von Einzelheiten handeln kann. Auch im ganzen hat sich in den seit Herausgabe des Buches verflossenen mehr als 50 Jahren manche neue Sicht ergeben. Wertvoll erscheint für unsere Tage neben manchem ewig wahren Wort vor allem die offene und beherzte Sprache, mit der das Buch auch zu den Zeitereignissen Stellung nimmt. Mögen wir nie in eine Lage kommen, wo solch ein offenes katholisches Wort nicht mehr möglich wäre. E. Noppel S. J.

Die Schule des japanischen Adels

Der kaum tausend Familien zählende Adel Japans unterhält in Tokio eine große Schule, die ein für Europa lehrreiches Beispiel edler Selbstbeherrschung und echt sozialen Sinnes bietet. Beide Abteilungen der Anstalt, die eine für Knaben, die andere für Mädchen, führen die Jugend vom Kindergarten bis zur Universität. Da bei jeder Abteilung die Schülerzahl sich um tausend bewegt, machen die sehr ausgedehnten, nach japanischer Sitte von Parkanlagen und Spielplätzen umgebenen Gebäudegruppen sowohl der Knabenschule in Mejiro wie besonders der Mädchenschule in Shinanomachi äußerlich zunächst einen herrschaftlichen Eindruck. Aber sieht man genauer zu, so findet man fast lauter einfache Holzbauten, die nur in der Mädchenschule ein Bemühen um große Linien und sorgliche Pflege verraten. Feldmarschall Nogi hat vom Ende des russisch-japanischen Krieges bis zu seinem Tode die Anstalten geleitet und ihnen seinen spartanischen Geist eingehaucht. Seine Denkmalsanlage im Park der Knabenschule läßt ihn nicht sterben: ein vom Meiji-Kaiser gepflanzter Baum, ein durch Zement zusammengehaltener Block aus vielen Steinen von allen Gegenden Japans, ringsum einige Kanonen und aufrecht stehende Spitzkegelgeschosse — das ist der fast religiös verehrte Ausdruck dieses Geistes, und einen andern irgendwie religiösen Bau gibt es weder für Knaben noch für Mädchen, denn die Adelsschule ist gleich allen staatlich anerkannten Schulen Japans religionslos. Dennoch habe ich beobachtet, daß sie auch tief religiös gesinnten Japanern und Japanerinnen zu einer unvergeßlich lieben Erinnerung werden kann, weil es mit der Erziehung zu einer sittlichen Persönlichkeit hier wirklich ernst genommen wird. Alles ist so angelegt, daß Bequemlichkeit und Überhebung, die Hauptgefahren für den Charakter einer durch Geburt bevorzugten Jugend, wie von selbst zurückgedrängt werden.

In den Schulzimmern stehen abgenutzte, rauhe Einzelpulte, bei den Knaben ungepolstert, bei den Mädchen hart gepolstert und mit ganz senkrechter Lehne, was man nur würdigen kann, wenn man weiß, daß japanische Studenten mit Sitzkissen zur Universität kommen. Die Turnhallen der

Knaben sind nach einer, teilweise sogar nach zwei Seiten jedem Wind und Wetter ausgesetzt. Die der Mädchen sind allerdings geschlossen, aber nicht heizbar, und die Mädchen tragen beim Turnen ihre gewöhnliche japanische oder europäische Kleidung; Übungen, die sich darin nicht anständig machen lassen, sind verboten. Für Mädchen unterhält die Schule keine Wohnhäuser, sondern auswärtige Familien bringen ihre Töchter bei Verwandten oder Bekannten in der Stadt unter. Das ist auch bei Knaben erlaubt, doch werden für sie die im Park der Anstalt liegenden Schülerheime meistens vorgezogen.

Die ältesten Gebäude dieser Art sind die der sog. Mittelschüler von 13 bis 18 Jahren. In kahlen, vier Meter langen und ebenso breiten Zimmern wohnen zwei oder drei Klassenkameraden, die sich nach freier Wahl zusammengefunden haben. Brüder werden, wenn sie nicht in derselben Klasse sind, unerbittlich getrennt, um Verführung der jüngeren durch ältere Hausgenossen zu verhindern. Sehr einfache Möbel stehen auf dem saubern Fußboden aus gestrichenem Tannenholz. Ein Strohbesen und ein Kehrblech hängen offen an der Wand, denn die Bewohner müssen ihre Studierzimmer und auch die darüber liegenden Schlafräume, in denen dieselben Kameraden beisammen sind, täglich reinigen. Die Kleinen schlafen neun Stunden, die Großen acht. Die Schlafzimmer haben bloß Eisenbetten, keine Schränke. Die Kleider hängen an der Wand oder liegen im Reisekoffer. Zum Waschen geht man nach japanischer Art ins Badehaus hinab, wo in einem gemeinsamen Raum eine Anzahl Wasserhähne angebracht ist. Gemeinsam wird auch gebadet. Die jungen Leute waschen sich zuerst aus Holzkübeln von oben bis unten ab und steigen dann zu acht oder zehn in ein mit warmem Wasser gefülltes Zementbecken. Das Ganze sieht nicht schöner aus als eine Waschküche in einem mittelmäßigen europäischen Bürgerhause.

Ebenso schlicht sind die Speisesäle. Man sitzt auf Holzbänken ohne Lehnen an braunen, ungedeckten Tischen. Schon eine halbe Stunde vor der Hauptmahlzeit sah ich an jedem Platz auf grobem Teller eine mäßige Portion Fisch, daneben das landesübliche Holzfaß mit warmem Reis, eine Schüssel mit den gebräuchlichen scharfen Zutaten und eine verbeulte Kupferkanne mit Tee. Mehr wird auch dem mitspeisenden Lehrer nicht geboten. Von auswärts dürfen Speisen nicht beschafft werden. Dagegen können sich die Schüler in einem ungemütlichen Teehaus im Schulpark gegen monatlich zahlbare Rechnung zu bestimmten Stunden einige nichtalkoholische Getränke, Weißbrot und Schokolade kaufen. Und täglich dürfen sie von 3 bis 8 Uhr nachmittags ausgehen, um Besuche zu machen oder Geschäfte zu erledigen, aber dann müssen sie einen Schein mitnehmen und in dem besuchten Hause unterzeichnen lassen. In den Klassen der Mädchenabteilung öffnen die Schülerinnen um 12 Uhr ihre von Hause mitgebrachten Speisedosen und lassen sich in die ebenfalls mitgebrachten Tassen von den Schuldienerinnen Tee gießen. Nach dem Essen verbringen sie den Rest der einstündigen Mittagspause in den Höfen oder bei schlechtem Wetter im Turnsaal.

Im Schülerheim, auch in den Krankensälen, ist nur männliches Personal, und ein Teil der Lehrer hat in der Anstalt einfache Dienstzimmer, um Tag und Nacht eine gewisse Aufsicht zu führen. Von der allgemeinen Schmucklosigkeit sind nicht einmal die Festsäle ausgenommen, auch nicht, wenn zur Schlußfeier des Schuljahres in die Mädchenabteilung die Kaiserin, in die Knabenabteilung der Kaiser kommt. Da entfaltet sich keine Fahne, und keine Blume leuchtet; der Kaiser setzt sich auf das Katheder, die Nationalhymne erbraust, der Kaiser nickt zum Danke und geht.

Ebenso sorgfältig wie um einfache Lebensführung bemüht man sich um Überbrückung der Standesunterschiede. Obgleich die Schule vom Adel unterhalten wird, ist sie keineswegs ausschließlich für Kinder der Adelsfamilien bestimmt. Bei den Knaben wie bei den Mädchen ist mindestens ein Drittel jeder Klasse nicht adelig, und die Bürgerlichen sind durchaus nicht immer Kinder reicher Eltern. Für alle sind die Anforderungen der Auf-

nahmeprüfung gleich, und alle haben dasselbe mäßige Schulgeld zu bezahlen.

Auch im kameradschaftlichen Verkehr besteht keine Absonderung der Adeligen von den andern. Alle reden einander mit dem Familiennamen an, nur die Söhne der Kaiserfamilie erhalten den Titel „Prinz". Die kaiserlichen Prinzen und Prinzessinnen, den Thronerben nicht ausgenommen, durchlaufen regelrecht die Adelsschule, sie werden nicht zu Hause unterrichtet. Die Prinzen nehmen in der Klasse die hinteren Bänke ein und haben ein besonderes Wohnhaus, dessen Möbel und dessen Küche aber ebenso einfach gehalten sind wie die der übrigen Schülerheime. Die Prinzessinnen haben in der Schule keine besondern Plätze, und sie müssen ebenso wie ihre Mitschülerinnen das Nähen japanischer und europäischer Kleider und das Kochen und Backen japanischer und europäischer Speisen lernen. Sie müssen sogar, so oft die Reihe an sie kommt, das Klassenzimmer kehren und abstauben. Das wird nämlich jeden Tag von den Schülerinnen selber besorgt; Diener sind nur für die Fenster da.

Der Unterricht folgt in den wissenschaftlichen Fächern den staatlichen Lehrplänen, freilich mit einer gewissen, durch angesehene Familien erzwungenen Milde, so daß mancher adelige Vater, der seinen Sohn einer gründlicheren Ausbildung für fähig hält, ihn anderswohin schickt. Dennoch erreicht jährlich im Durchschnitt ungefähr ein Viertel aller Schüler das Klassenziel nicht, und der Anteil des Adels ist dabei eher ungünstiger als der des Bürgertums. Für die Kinder der kaiserlichen Familie wird allerdings die Versetzung in die höhere Klasse immer möglich gemacht.

Die Ausstattung mit Lehrmitteln ist gut, die Bibliothek der Knabenabteilung sogar auffallend reich. An künstlerischer Ausbildung ist für Knaben wie Mädchen Zeichnen, Malen und Singen vorgeschrieben. Instrumentalmusik wird auf der Knabenabteilung nicht gelehrt, die Mädchenabteilung gibt auf Wunsch Unterricht im Klavierspiel. Feinere Nadelarbeiten, z. B. Häkeln und Sticken, lernen die Mädchen nicht. Für sie ist auch außer dem täglichen Turnen keinerlei Sport vorgeschrieben; frei geübt werden Tennis und einige andere Ballspiele. Nach dem Sport stehen in einem kleinen Badehaus Einzelzellen mit Brausen zur Verfügung. Mit besonderer Sorgfalt lernen die Mädchen in einem feierlich wirkenden Raum die schwierigen Formen japanischer Höflichkeit, besonders die langen Teezeremonien. Bei den Knaben gehört zu den freiwilligen Ballspielen auch Fußball. Vorgeschrieben sind ihnen Turnen, Schwimmen, Ringen, Schießen mit Bogen und Flinten, Fechten und Reiten.

Beim Abgang von der Schule treten Knaben wie Mädchen ohne Unterschied des Standes in einen Verein, um sich einige Male im Jahre zusammenzufinden. Die ehemaligen Schülerinnen versammeln sich im Festsaal ihrer Schule, die ehemaligen Schüler monatlich zu einem Vortrag in den Räumen des Adelsklubs. Wer von der Adelsschule an eine Universität geht, hat dort dieselbe Aufnahmeprüfung zu bestehen wie alle andern. Selbstverständlich wird der Vorteil guter Verbindungen für berufliche und gesellschaftliche Zwecke ebenso ausgenutzt wie überall in Japan und anderswo, aber der Adel fühlt sich den übrigen Ständen des Volkes näher, als man es in Europa gewöhnt ist — und das ist nicht zuletzt eine Wirkung seiner Schule.

Zuletzt beruht die sozial ausgleichende Wirksamkeit dieser Schule auf dem feinen Gefühl des Japaners für tadellose Form. So lebendig ist das schon in den Kindern, daß sogar in den Flegeljahren rohe Ausbrüche der Leidenschaft verhältnismäßig selten sind, und daß zu andern Zeiten Wochen und Monate hingehen, ohne daß in der Schule eine Strafe notwendig wäre. Solche dauernd geübte äußere Selbstbeherrschung gegenüber Mitschülern und Lehrern kann nicht ohne heilsamen Einfluß auf die innere Seelenhaltung bleiben.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen

Religiöse Schriften

Menschen und Heilige. Katholische Gestalten. Herausgegeben von Heinrich Mohr. Mit Holzschnitten von Hans Unkel. 8° (IV u. 432 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. *M* 8.—, geb. 10.—

Die Kurzgeschichte wendet sich nun auch den Heiligen zu. Dem Herausgeber der vorliegenden Sammlung war es darum zu tun, Bestes über Beste sagen zu lassen. Seine gespannte Erwartung verstehen wir und — nach Lesung des Buches — auch seine Freude. Die Gestalter der „katholischen Gestalten" haben im ganzen gegeben, was von ihnen erwartet wurde: „persönliche, zeitgerechte und sichere Auffassung".

Bei Kunigunde (und Heinrich) wäre wohl von der Legende, die freilich einer gewählten Darstellungskunst mehr Möglichkeit gab, dennoch mehr abzurücken gewesen. Man vergleiche etwa die Darstellung, die K. Kirch S. J. in den „Helden des Christentums" gibt. Franz von Sales wird fast nur in die Zusammenhänge der Zeit und der Familie gestellt. Dem feurigen Antonius leiht sein Sprecher das eigene drängende Herz, während die sinnige Ida von Herzfeld die Gedanken auf der Lerche Flügel legt. Der Gestalt des Täufers am Jordan ist das Wüstenkleid belassen, im schlichten Legendenton tritt er vor uns; der blühende Baum und darin der Immenschwarm des Heiligen Geistes gehören dazu. Katharina von Siena stellt zunächst ihr Maler vor, dann — darin wohl weniger glücklich — sie sich selbst. Treffend schließt das Buch mit der Paulusfrage: „Herr, was willst du, daß ich tun soll?"

Die beigegebenen Bilder sollen den volkstümlichen Charakter unterstreichen. Der Verlag hat nicht verbrauchte Platten hervorgeholt, sondern einen fähigen Zeichner für Holzschnitte beigezogen. Die Technik des Holzschnittes ist wohl ein wenig überspitzt; das Volk liebt es, viel zu schauen, weniger die einzig sprechende Linie.

Wohltuend wirkt der Friede, der in dieser Gemeinschaft der Heiligen wohnt. Einzig bei Johannes vom Kreuz klingt eine Saite etwas lauter vor. Nirgend begegnen wir der unkindlichen Frage, wer der Größere sei. Wenn bei Franz von Sales fast bescheiden gemeint wird, er sei wohl der menschlichste Heilige, so geben wir es für ihn gern zu, nur halten wir Ähnliches auch für andere frei. Die große Menschheit ist mehr verwandt den Führern von kräftiger, selbst derber Gestaltung und kräftigem Wort — der Täufer sei genannt —, sie liebt auch das Äußere (nicht die Äußerlichkeit), das ja durchaus nicht der Liebe fern ist, sondern ihr Träger und Versuch. Den Laien unter den Darstellern ein besonderer Dank! Hier, wo die Tat spricht, haben alle Katholiken die gemeinsame Aufgabe, Seite an Seite den Heiligen näher zu kommen.

S. Nachbaur S. J.

Brombeeren. Etliche Predigten über die aufgeklärte Zeit. Von Bruder Bernard. 8° (224) Hildesheim 1930, Franz Borgmeyer. *M* 3.75, geb. 5.50

Das ehrlich klare und gütige Auge des Waldbruders hat er wohl, der Bruder Bernard. Auch die frohe Narrheit, die der Narrheit entronnen ist. Aber seine Klause und seine Brombeeren stehen zu nahe an der Autostraße, nicht dort, wo stille Mütter mit lauten Kindern kommen. Das ist sein Schmerz, sie möchten etwa ganz ausbleiben. Brombeeren haben etwas Herbes und mußten länger im Wetter stehen als die Erdbeeren, die nur den Frühling anlächelten. Bruder Bernard hat Geist. Einzelnes ist mit Malergeste hingeworfen. Leider ist die eine oder andere Plattheit dazwischen geraten, wie man ja zuweilen — wenn auch nicht gern — mit einer wässerigen Brombeere vorlieb nehmen muß. Die Dornen gehören aber dazu. Sie springen nicht ins Gesicht, sind vielmehr schützender Humor. Der Hauptmann von Kapharnaum (richtiger der königliche Beamte) und der Vater des Mondsüchtigen sind wohl zu scharf angeblickt. Aber ausgereifte Stücke wie die „Drei Pfirsiche" und Brombeeren gleicher Art werden schon immer ihr Mäulchen finden.

S. Nachbaur S. J.

Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche. Deren Erkennungszeichen, Patronate und lebensgeschichtliche Bemerkungen. Von Franz von Sales Doyé. Zwei Bände. 8° (XVI u. 1724 S.) Mit zwei Heften farbiger Trachtenbilder. Leipzig 1930. Vier Quellen-Verlag. 24 Lieferungen à *M* 3.60

Nach jahrzehntelangem Arbeiten und Warten auf ein neues und gediegenes Verzeichnis der Heiligen und Seligen der katholischen Kirche, aber auch ebenso langem Überlegen und Zweifeln, ob trotz des großen Bedürfnisses der rechte Augenblick schon gekommen

sei, um das Ziel befriedigend zu erreichen, hat nun ein Laie den Versuch gewagt. Doyé verzichtet auf das umständliche Beiwerk wissenschaftlicher Aufmachung, das die Ausführung des Planes wohl unmöglich gemacht hätte, aber nicht auf die Gediegenheit, die durch sein jahrelanges Forschen und durch die Mitarbeit eines zahlreichen Stabes von Fachleuten aus Weltklerus und Ordensstand zu erreichen war. So ist ein Werk entstanden, das für unsere Zeit ungefähr die Bedeutung hat wie in früheren Jahrzehnten das fünfbändige Heiligenlexikon von J. Stadler. Dieses und alle wichtigeren Quellen aus der Zwischenzeit, z. B. das Kirchliche Handbuch von Buchberger, das Hagiographische Jahrbuch, das Biographical Dictionary of the Saints von F. G. Holweck (St. Louis 1924) und viele Einzelschriften der hagiographischen Literatur wurden zu Rate gezogen. Wir haben somit das vollständigste und zugleich handlichste Heiligenverzeichnis deutscher Sprache vor uns, das nicht allein die amtlich schon anerkannten Seligen, sondern auch viele Männer und Frauen enthält, deren Seligsprechung erwartet wird. Um nicht den Umfang ins Uferlose zu steigern, wurden vielfach nur die unbedingt notwendigen Angaben über die Lebensumstände gemacht. Vielleicht könnte der Ausdruck manchmal etwas straffer und inhaltsreicher sein, wie es die Lexikonsprache ja fordert. Druck und Ausstattung sind zu loben. Ein ganz besonderer Vorzug ist im Anhang das Verzeichnis der deutschen Heiligen. Die beiden Lieferungen mit den farbigen Bildern, die gut veranschaulichen, was im Anhang über die Trachten mitgeteilt wird, sind eine wahre Überraschung und werden sicher mit großer Freude begrüßt werden. Das Buch eignet sich als praktisches Nachschlagewerk für klösterliche Genossenschaften, wo sooft nach neuen Heiligennamen für Kandidaten und Kandidatinnen gesucht wird. Es ist aber auch dem Seelsorgeklerus, den Vereinsbibliotheken und den Erziehungsanstalten sehr nützlich. Ein genaues Register läßt Tausende von Namen schnell finden. Irrtümer und Druckfehler, die in den ersten Lieferungen unterlaufen sind, werden in den Lieferungen 17/18 teilweise berichtigt. L. Koch S. J.

Heiligenlegende für alle Tage des Jahres. Zweiter Jahrgang. Lebensbilder heiliger und gottseliger Personen mit Berücksichtigung der neueren Zeit und unserer deutschen Lande. Unter Beihilfe fachkundiger Mitarbeiter herausg. von Lorenz Beer. gr. 8° Regensburg 1927/29, Jos. Habbel. I. Band: Januar bis April (XVI u. 432 S.) mit 24 Bildertafeln. In Leinw. geb. *M* 7.— II. Band: Mai bis August (VI u. 432 S.) mit 28 Bildertafeln. Geb. *M* 7.— III. Band: September bis Dezember (VI u. 432 S.) mit 28 Bildert. Geb. *M* 7.—

Die Heiligenlegende ist eine der wirksamsten Arten volkstümlicher Schriften. Die drei Bände des ersten Jahrgangs aus der Feder des Straubinger Offiziators Lorenz Beer haben innerhalb zehn Jahren die fünfte Auflage erreicht. Darstellung und Ausstattung waren gut, und die ausgewählten Heiligen waren lauter beliebte Namenspatrone. Der Verfasser hat nun, durch tüchtige Mitarbeiter aus dem Weltklerus und den Orden unterstützt, eine zweite Galerie vorbildlicher Männer, Frauen und Jugendlicher geschaffen. Teils sind sie schon zu den Ehren der Altäre erhoben, teils wird ihre Seligsprechung betrieben. Infolge der lobenswerten Absicht, Persönlichkeiten des gegenwärtigen Zeitalters und womöglich Kinder unseres deutschen Volkes darzustellen, werden wir mit Bischöfen wie Rudigier, mit Martyrern neuer Heidenmissionen, mit Opfern der Verfolgung im Elisabethanischen England und im kommunistischen Paris, mit Stiftern und Stifterinnen neuzeitlicher Genossenschaften von Priestern, Brüdern und Ordensfrauen bekannt. Auch treten uns gelehrte Laien, wie Contardo Ferrini und Friedrich Ozanam entgegen, und selbst hochbegnadete Kinder fehlen nicht. Die geschichtliche Zuverlässigkeit der Darstellung, die Kürze und Volkstümlichkeit des Ausdrucks, die stete Beziehung auf das Leben und die geschmackvolle Ausstattung machen diesen zweiten Jahrgang wieder zu einer empfehlenswerten Gabe an das katholische Volk. L. Koch S. J.

Schriften zur Glaubenslehre

Grenzfragen der Naturwissenschaften und Theologie (Pastoralmedizin). Von Ludwig Ruland (Handbuch der praktischen Seelsorge, 1. Band). gr. 8° (371 S.) München 1930, Max Hueber. *M* 11.80

Der Band — der erste des auf etwa sechs Bände veranschlagten Gesamtwerkes — hat durchaus eigenes Gepräge. Schon äußerlich unterstreicht das Buch in seiner kräftigen Antiqua, dem reichen Rand und dem grundsätzlichen Beiseitelassen aller Anmerkungen — man denke, ein wissenschaftliches Werk ohne Kleindruck und Anmerkungen! —, daß es zwischen Theorie und Praxis, zwischen Lehrbuch und Lebensbuch stehen will. Es ist auch in erster Linie für den im Leben stehenden Seelsorger gedacht, der seine theoretische Ausbildung

schon hinter sich hat, wenn auch die Benützung durch weitere Kreise, vor allem natürlich der Theologiestudierenden, nicht ausgeschlossen, sondern sogar beabsichtigt ist. Tatsächlich liest sich das Buch ungemein leicht und angenehm. Der Verfasser gibt aus der Fülle seines Wissens, das die medizinische Seite ebenso spielend beherrscht wie die theologische, eine Unmenge von Aufschlüssen, Beobachtungen und Anregungen, alles in klaren, flüssigen Sätzen, die das zwanglos gesprochene Wort durchklingen lassen. Wird man es da übel nehmen, wenn der Vortrag zuweilen etwas weit ausgreift, wenn die Pflege der vierfüßigen Hausgenossen samt Ungezieferbekämpfung ihre zehn Seiten, oder der Abschnitt „Tabak" deren sechs zugemessen erhält? Langweile droht jedenfalls auf keiner Seite, und mancher Leser wird es begrüßen, wenn er außer dem streng Pastoralen als Grundlegung der seelsorglichen Anweisungen auch noch das Wichtigste aus Biologie, Medizin, Hygiene, Pädagogik und noch andern Wissenszweigen in einem Band vereinigt findet. Sogar die Gallspacher Heilmethode ist bereits in einem eigenen Abschnitt besprochen. Dieser erste Band behandelt in ebensovielen Abteilungen die Anfänge des menschlichen Lebens, die Grundlagen und Voraussetzungen des gesunden Lebens, die Euphorie und die euphorischen Genußmittel, das Leben in gesunden und kranken Tagen, endlich moralpsychologische Grenzfragen, darunter z. B. Psychoanalyse und Hysterie. Vorsicht und Zurückhaltung wird in der Praxis wohl zunächst noch dringend geboten sein gegenüber den Forschungen von Knaus über das Befruchtungsoptimum und den sich daran knüpfenden Folgerungen (S. 27 f.). Ob die Interpretation des „tuto doceri non potest" hinsichtlich der Erlaubtheit des ärztlichen Eingriffs in perplexen Fällen dem Sinn des römischen Responsums entspricht, bleibe dahingestellt (S. 49 ff.). Der zweite Band wird die Grundlagen des sittlichen Handelns (Willensfreiheit und Hemmungen, Tatpsychologie, Charakterlehre, Gesetz, Gewissen, Sünde usw.) behandeln. A. Koch S. J.

Im Reiche Christi. Katholische Religionslehre für gebildete Katholiken. Von Prof. Dr. Franz Joseph Peters. Drei Teile in einem Band. gr. 8° (142, 170 u. 150 S., 9 Tafeln.) Bonn 1930, P. Hanstein. *M* 10.—

Ein wertvolles Lehrbuch für Gebildete zur Einführung, Vertiefung und Weiterbildung im katholischen Glaubensleben. Die Vorzüge des Werkes sind klarer, organischer Aufbau, gedrängte, jedoch ausreichende und sachlich zuverlässige Behandlung eines umfangreichen Stoffes unter Heranziehung schwieriger Fragen der unmittelbaren Gegenwart, Einblick in die theologische Spekulation neben Darbietung der positiven Quellen bei stetem Verweis auf neuere Literatur, wohlabgewogene Verbindung von Dogma und Leben mit häufigem Ausblick auf Liturgie und Alltag. Alles in allem: eine reiche, gediegene, leichtverständliche theologische Summa, nach der viele mit Freude greifen werden. Weitere Vervollkommnung wäre wohl durch noch stärkeres Eingehen auf die (häufig versteckten) Einwände des modernen Halb- und Unglaubens zu erreichen, ferner durch genaue, wenn auch kurze Angaben über die Schwere der einzelnen widersittlichen Tatbestände (Gewissensbildung) und endlich durch ein systematisches und alphabetisches Inhaltsverzeichnis zum ganzen Werke. Bei der Behandlung der Sonntagspflicht (II 115, ebenso der Fastenpflicht) sollte auf die Dispensmöglichkeit hingewiesen werden. Der Satz über die Mindestforderung zur Anhörung der Messe (ebd.) geht in dieser Fassung über die sonst üblichen Aufstellungen der Moralisten hinaus. A. Koch S. J.

Katholische Apologetik. Von P. Dr. Bernardin Goebel O. M. Cap. (Herders theologische Bibliothek). gr. 8° (XII u. 487 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder & Co. *M* 13.40, geb. 16.—

Beim Vergleich mit der Fundamentaltheologie von Hettinger-Weber, an deren Stelle die neue Apologetik in Herders theologischer Bibliothek rückt, zeigt sich der Unterschied vor allem in der stärkeren Stoffbeschränkung zu Gunsten einer eindringlicheren Behandlung der Hauptfragen. Ausgeschieden wurden Religionsphilosophie, Religionspsychologie und Religionsgeschichte, dann der Abschnitt über die vorchristliche Offenbarung und die Untersuchungen über den Glaubensakt; nur angedeutet ist der Beweis für die göttliche Sendung Christi aus den messianischen Weissagungen und für die Übernatürlichkeit der Kirche aus der Geschichte des Christentums. Auf diese Weise wurde einerseits ein klarer Aufbau des ganzen Stoffes erreicht, anderseits der nötige Raum für eine gründliche Behandlung der heute wichtigsten Fragen und Beweise gewonnen. Die thetische Behandlung mit ihrem festen Schema: Erklärung, Gegner, Beweis, Einwände, die übersichtliche Anordnung auch der Unterabteilungen, die oft auch stilistisch

prägnante Disposition der einzelnen Lehrpunkte machen das Werk nicht nur zum gediegenen Lernbuch, sondern zu einer Hilfe, nach der man auch später noch zur Auffrischung des Wissens gerne greifen wird, um so mehr, als eine Fülle moderner Hypothesen und Gegenstände besprochen und widerlegt werden. Literatur zum weiteren Studium der einzelnen Fragen ist ausreichend angegeben. Das große Werk de Grandmaisons „Jésus-Christ" (Paris 1928) konnte anscheinend nicht mehr herangezogen werden; für den Echtheitscharakter der Evangelien ist der Artikel Hertlings „Das literarische Porträt in den Evangelien als Echtheitskriterium", für den Charakter der jüdischen Reichserwartung die einschlägige Arbeit Schlagenhaufens (beide in der „Zeitschr. für kathol. Theologie", 1927 bzw. 1928) von Wichtigkeit. A. Koch S. J.

Ethik

Die Bedeutung des Freimaurertums für das geistige Leben. Seine Ethik, Gottesidee und Weltanschauung. Von Otto Caspari. Vierte, neubearbeitete Auflage von Heinrich Kleinebreil. 8° (XII u. 222 S.) Berlin, o. J. [1930], A. Unger. Geb. *M* 8.50

Der jüngst verstorbene verdiente Erforscher des Freimaurertums P. H. Gruber S. J. hat die dritte Auflage dieses Werkes (Berlin 1916) in eingehender Weise besprochen („Die Freimaurerei als Kulturmacht", s. diese Zeitschrift 94 [1918] 29—50). Das viele Mißverständliche und Mißverstandene in katholischen Dingen, das dort gerügt werden mußte, ist auch in dieser neuen Auflage stehen geblieben, was um so mehr zu verwundern ist, da doch gerade in den Jahren nach dem Krieg in weiten Kreisen ein reges Bemühen um Revision der Anschauungen über den Katholizismus eingesetzt und zum Teil wohltätige Folgen gezeitigt hat. Man wird heute doch wohl nicht leicht ohne Lächeln noch Ausführungen über die finster reaktionäre Macht und die fanatischen Praktiken des römischen Papsttums lesen, wie denn umgekehrt das begeisterte Lob des völkerversöhnenden freimaurerischen Wirkens heute nach bestimmten Erfahrungen der Kriegs- und Nachkriegszeit eine gewisse Skepsis weckt. Überhaupt ist das vielleicht das Eigentümlichste an dem Buch, daß an ihm das vergangene halbe Menschenalter — und solch ein Menschenalter! — anscheinend spurlos vorübergegangen ist. Es ist ja ganz in der Ordnung, daß man wissenschaftliche Standardwerke auch später so läßt, wie sie der Schöpfer hinterließ. Aber hier handelt es sich um ein Werk, das dem Leben, der geistigen Bewegung, wenigstens in der eigenen Richtung, dienen will. Oder sollte die Freimaurerei die Auseinandersetzung mit den heute um die Weltherrschaft ringenden großen Geistesströmungen nicht mehr suchen? Gerade seit dem Kriegsende hat sich mit immer wachsender Beschleunigung der Abstand zwischen den beiden Wegen erweitert, an deren Gabelpunkt historisch gesehen die Freimaurerei in ihrem ersten Werden stand: Weg der Kirche und Weg der von der Kirche absplitternden religiös-kulturellen Anarchie — einer damals noch bürgerlich wohlgemessenen, sanft humanitären, heute aber schon heißauflodernden, aufs letzte gehenden Anarchie. Es wäre doch wertvoll, zu erfahren, welche Stellung das Freimaurertum zu den Kulturidealen von heute einnimmt. Beachtenswert ist jedenfalls die von Caspari ausgesprochene Befürchtung (S. 182): „Es hat den Anschein, als ginge die gegenwärtige Maurerei mit der Zeit als ein bloßes Anhängsel der Kirche zu Grunde oder aber, als würde sie herabgewürdigt zur bloßen Interessengemeinschaft", zu deutsch: zum Verein, wenn auch zum Kulturverein.

A. Koch S. J.

La doctrine du mariage selon Saint-Augustin. Par Bernard Alves Pereira O. F. M. (Études de Théologie historique.) gr. 8° (XI u. 247 S.) Paris 1930, G. Beauchesne. *Fr.* 30.—

Wie in allen Fragen, die Augustin aufgriff, so zeigt sich auch in der Lehre von der Ehe die überragende Bedeutung des großen Kirchenlehrers als Abschluß und Anfang zugleich: Abschluß der Lehrentfaltung bis zu ihm und Anfang neuer Entwicklungen von ihm aus in die ganze christliche Folgezeit. Man denke nur z. B. an den berühmten Ternar der ehelichen Güter proles-fides-sacramentum, der erstmals von ihm systematisch herausgearbeitet wird. Die Fortpflanzung wird von Augustinus als erster Zweck der Ehe durchgehend sehr stark betont, die Behandlung der Gattenbeziehungen untereinander (fides) tritt dagegen nach unserem Empfinden zurück. Über die Ehe als sacramentum bringt ein eigener Abschnitt eindringliche Untersuchungen, die nachweisen, daß trotz gegenteiliger Behauptung einiger Theologen der Sakramentscharakter der Ehe von Augustinus nirgendwo ausdrücklich festgestellt wird, während allerdings eine Reihe von Ansatzpunkten des späteren Beweises der Scholastik schon bei ihm vorliegt. Die Weiterentwicklung der augustinischen Lehre in Mittelalter und Neuzeit ist genügend berücksichtigt;

die Entwicklungslinien aus der patristischen Epoche vor ihm wünschte man gerne deutlicher gezogen, ebenso die Verbindungslinien zwischen den eigentümlich augustinischen Lehren. So ist z. B. seine Konkupiszenzspekulation von entscheidendem Einfluß auch für seine gesamte Lehre von der Ehe, der sie manchen rigoristischen, aber auch manchen milderen Zug verleiht. Das Werk des leider früh verstorbenen Verfassers ist eine wertvolle Bereicherung der Augustinusliteratur, für die besonders die Moral- und Dogmengeschichte Dank wissen wird. Darüber hinaus gibt das Buch aber auch ganz allgemein Anregungen und Belege augustinischen Geistes für das gerade heute so heißumstrittene Kapitel von der Ehe.

A. Koch S. J.

Philosophie der Liebe. Von Professor Dr. Franz Sawicki. 2. Aufl. kl. 8° (130 S.) Paderborn 1930, Ferdinand Schöningh. *M* 2.—, geb. 3.60

Das hochaktuelle Thema wird hier von einem berufenen Fachmanne in einer leichtverständlichen und gefälligen Darstellung behandelt. Wesen und Gestalten der Liebe, ihr Verhältnis zum Naturtrieb, zum Gesetz, ihr Lebenswert, sowie das Verhältnis der göttlichen Liebe zu Schöpfung und Weltleid finden in eigenen Kapiteln gesonderte Behandlung. Das Wort „Philosophie" ist in einem weiteren Sinne verstanden. Die in reichem und vielseitigem Zitatenschatz gesammelten Ansichten über die Gestalten der Liebe und ihren Wert finden ideenmäßige Besprechung, Klärung und ethische Wertung.

M. Gierens S. J.

Deutsche Kirchengeschichte

Die Breslauer Bischofswahl von 1841 in ihrem Verlaufe und ihren nächsten Auswirkungen. Ein Beitrag zur Geschichte des Bistums Breslau von Dr. phil. Hanns J. Christiani. 8° (72 S.) Eisleben 1930, Aug. Klöppel. *M* 1.50

Die durch ihre Objektivität und kritische Verwertung der gedruckten Literatur wertvolle Studie von Christiani gestattet einen tiefen Einblick in die Bevormundung der katholischen Kirche durch die preußische Regierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie hat weder der Kirche noch dem Staate zum Segen gereicht. Als der Arzt Carl Ignatius Lorinser, der Vater des 1893 verstorbenen Breslauer Domherrn Franz Lorinser, 1825 nach Schlesien versetzt worden, fand er dort „eine Kirche, die fast dem Tode nahe war, gebunden von der weltlichen Macht, von Unglauben, Protestantismus und Aufklärung durchsäuert", einen „vielfach einem gemeinen Schlendrian verfallenen, in sittlicher und wissenschaftlicher Hinsicht vernachlässigten" Klerus, kirchliche Würdenträger, die „in träger Untätigkeit und feiger Akkommodation sowohl ihre Pflichten zu versäumen als ihre Rechte preiszugeben schienen" (vgl. Carl Ignatius Lorinser. Eine Selbstbiographie, herausgegeben von Franz Lorinser, Regensburg 1864. Dazu A. Meer, Domherr Franz Lorinser. Ein Lebensbild, Breslau 1894).

Kein Wunder. Alle seit 1740 getätigten Breslauer Bischofswahlen waren, obschon dem Kapital bei der Besitzergreifung Schlesiens „die Wahlfreiheit uneingeschränkt gewährt" worden, preußische, durch starke Beeinflussung der Wahlen erfolgte Designationswahlen. Das gilt auch von der am 27. Oktober 1835 erfolgten Wahl des Dompropstes Leopold Graf Sedlnitzky, der von Gregor XVI. gezwungen wurde, auf sein Bistum zu resignieren und schließlich zum Protestantismus abfiel (Selbstbiographie des Grafen Leopold Sedlnitzky von Choltitz, Berlin 1872). Jede freie Geltendmachung der kirchlichen Freiheit wurde durch die preußische Zensur verhindert und der Verkehr mit Rom vollständig unterbunden. Selbst Äußerungen in nicht preußischen, besonders bayrischen Blättern suchte man zu unterdrücken und das noch nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV., wodurch ja manches andere gebessert wurde. So merkt Christiani bei der Schilderung der Quellen an: „Leider lassen uns die ‚Historisch-politischen Blätter' vom Sommer 1841 ab im Stich, nachdem der König von Bayern auf Drängen Friedrich Wilhelms IV. ihnen bis zur Regelung der schwebenden kirchlichen Differenzen ‚in Bezug auf Preußen den Mund gestopft hatte'" (vgl. Briefe Görres' 17. Juni und 26. August 1841 an seinen Sohn Guido bei Schellberg, Görres' Ausgewählte Briefe II [1911] 535 ff.).

Auch die durch die Resignation Sedlnitzkys notwendig gewordene Neuwahl stand stark unter dem Einfluß des preußischen Regierungspräsidenten. Die einzelnen Etappen schildert Christiani eingehend. Der Kompromißkandidat, der Habelschwerdter Dekan Knauer, wurde gewählt: März 1843 erfolgte seine Präkonisation in Rom und die königliche Anerkennung in Berlin. Die dreizehn Monate, die dem greisen Bischof nur noch beschieden waren, nützte er nach Möglichkeit, die bessernde Hand anzulegen und eine neue kirchliche Ära vorzubereiten. Am 16. Mai 1844 erlag der Greis den Strapazen seines Amtes. Für sein bischöf-

liches Wappen hatte er sich die Taube mit dem Ölzweig zum Sinnbild erkoren.

B. Duhr S. J.

Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahre 1848. Von Clemens Bauer. 8° (174 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. (Schriften zur deutschen Politik 23. u. 24. Heft.) *M* 7.—

Nach einer Einleitung „Württemberg im Rahmen der Entwicklung des deutschen Katholizismus" sucht der Verfasser sein Thema in vier Kapiteln zu meistern: 1. Die Grundlagen der Entwicklung. 2. Der Kampf im eigenen Lager. 3. Der Kampf mit dem Staat. 4. Die Ständeversammlung als Plattform der Kämpfe. Er hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht. Nicht allein die gedruckte Literatur in Presse, Flugschriften und Landtagsverhandlungen, sondern auch die Akten der Stuttgarter Archive und des bischöflichen Archivs in Rottenburg haben reiches, vielfach unbekanntes Material geliefert.

Württemberg, bis 1803 ein rein protestantisches Land, erhielt besonders durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 große katholische Gebiete. Die Religionsedikte vom 14. Februar 1803 und 15. Oktober 1806 sprachen die völlige Gleichberechtigung der drei christlichen Konfessionen aus. Von 1806 bis 1817 erfolgte die Ausbildung eines josephinistischen Staatskirchentums, in dem der Staat alles, die Kirche wenig oder nichts zu sagen hatte. Das in der württembergischen Verfassungsurkunde von 1819 festgelegte oberhoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht des Landesherrn erstreckte sich, wenn nötig, auf alles und jedes; die in derselben Verfassung ausgesprochene Autonomie der Kirche in ihren „innern" Angelegenheiten blieb in der Praxis dem Ermessen des Landesherrn anheimgegeben. Besetzung aller Kirchenstellen, Ernennung aller Dekane, Aufhebung des Wahlrechts der Kapitel, Ernennung des Generalvikars, Ausbildung der Geistlichen usw. Das alles gehört zur Kompetenz des Landesherrn. Das Placet für alle kirchlichen Verordnungen von Papst und Bischof wird streng gehandhabt, der Verkehr von Bischof und Gläubigen mit Rom eingeschränkt. Bei jeder Kirchenvisitation müssen landesherrliche Kommissare mitwirken. Die Omnipotenz des Staates ist selbst bis in die Hausordnung der staatlichen Bildungsanstalten für die Theologen maßgebend. Die Kirche ist ein vom Staate abhängiges Polizeiorgan, das für die Wahrung der Autorität zu sorgen hat. So ist es nicht zu verwundern, daß Domkapitel, Priesterseminar und zum guten Teil auch die theologische Fakultät lange unter dem Einfluß der protestantischen Beamten und der ihnen Gefolgschaft leistenden katholischen höheren und niedrigen Staatspfaffen standen. Als Folgen werden geschildert: ein Klerus voll innerer Zerrissenheit, ohne Berufsfreudigkeit, ohne Charakter, Verseuchung durch liberale Ideen, da ja die katholischen Theologen in Tübingen bei protestantischen oder ungläubigen Professoren Philosophie und Geschichte hören mußten. Die landesgesetzlich verordnete Einsegnung auch von Mischehen nichtkatholischen Charakters wurde von den meisten Geistlichen ausgeführt. Die sich weigernden Geistlichen wurden bestraft bzw. abgesetzt. Professor Mack an der theologischen Fakultät vertrat in einem 1839 in der „Tübinger Quartalschrift" veröffentlichten Gutachten den kirchlichen Standpunkt, worauf eine Beschlagnahme des Votums und die alsbaldige Entfernung des Verfassers aus der Fakultät und seine Versetzung auf eine Landpfarrei erfolgte. Wie für die Geistlichen gab es auch für die Laien keine kirchliche Freiheit und zudem fortgesetzte politische Beeinträchtigung. Während die Katholiken ein Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachten, war nur ein Zehntel der Beamten katholisch, und zu den obersten Staatsstellen gelangten Katholiken überhaupt nicht. Die Zensur wurde durchaus unparitätisch gehandhabt. Alle Angriffe auf die Katholiken und alle Verhöhnung katholischer Institutionen und katholischen Wesens passierten die Zensur unbeanstandet. Die Gründung von katholischen Zeitungen wurde bis 1845 nicht geduldet, „weil kein Bedürfnis" vorhanden. Die aus Bayern kommenden katholischen Zeitungen und Zeitschriften mußten sich eine nochmalige Zensur gefallen lassen. Schutzlos waren die Katholiken den maßlosen Angriffen der protestantischen Presse preisgegeben. Als die Katholiken sich mehr regten, war Pressepolitik und Zensur der württembergischen Regierung ganz in den Dienst der Bekämpfung der katholischen Bewegung gestellt. Fast alle katholischen Flugschriften verfielen der Beschlagnahme und meist auch der gänzlichen Konfiskation. Die späten Forderungen des Bischofs, die sich auf das Kirchenrecht stützten und offenbare Gewissenskonflikte zu beseitigen suchten, seine wiederholte Bitte um Erlaubnis zur Veröffentlichung der päpstlichen Breven vom 15. Juni und 24. Oktober 1842 und 2. Dezember 1843 wurde von der Regierung 1843 und 1844 abgelehnt. Nach dem Tode des Bischofs und nach der Bestellung eines kirchenfeindlichen Werkzeugs

der Regierung zum Kapitularvikar verbot am 30. Januar 1846 das absolutistische Staatsorgan, der sog. katholische Kirchenrat, den Geistlichen, Adressen an den Papst für die Bischofswahl zu senden. Daß es bei dieser Lage keine Duldung für die katholischen Orden gab, ist einleuchtend. Im Jahre 1844 wurde von der Regierung ein Gesuch um Genehmigung einer Kollekte für die Einführung Barmherziger Schwestern abgelehnt. Auch in der Kammer der Abgeordneten erklärte der liberale „tolerante" Friedrich Römer am 1. März 1845: „Ich gestehe, daß mir jede klosterartige Einrichtung Bedenken erregt; mit einem Kloster für Barmherzige Schwestern werde man anfangen und mit einem Jesuitenkloster könnte man aufhören" (Kammer der Abgeordneten 1. März 1845, S. 37).

Nach diesem hier vielfach mit den Worten des Verfassers geschilderten Zuständen muß eines seiner Urteile etwas befremden. Er meint: „Der historische Betrachter der württembergischen Kirchenpolitik kann keine Wertung im Sinne von Recht oder Unrecht geben wollen. Hier, da zwei sich ausschließende Prinzipien aufeinander stießen, da ihre Vertreter ihre Eigenart nicht aufgeben wollten und konnten, kann entscheidend für die Beurteilung nur der Erfolg der ganzen Politik sein, kann nur nach ihm gewertet werden." Liegt nicht hier in der württembergischen Politik den Katholiken gegenüber objektiv schreiendes Unrecht vor: Bruch der gegebenen Verheißungen, Verweigerung der verfassungsmäßig den Katholiken zustehenden Gleichheit als Staatsbürger, Vergewaltigung des katholischen Gewissens, das doch naturrechtlich nicht nach protestantischen Vorurteilen, sondern nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit zu beurteilen ist? Die württembergische Regierung hat alles getan, um das katholische Leben und Gewissen zu vergewaltigen. Daß es ihr nicht gänzlich gelang, verdanken wir katholischen Priestern und Laien, deren Auftreten der Verfasser in treffenden Bildern uns vor Augen geführt hat. Die protestantische und liberale württembergische Staatsweisheit hat dann in den Revolutionen von 1848 und 1918 ihren Lohn empfangen.

B. Duhr S. J.

Kunst

Bamberger Hefte für fränkische Kunst und Geschichte. Herausgegeben von H. Burkard u. J. M. Ritz. Bamberg, St. Otto-Verlag G.m.b.H.

1. Heft: Schloß Seehof bei Bamberg. Von Joseph Maria Ritz. 8° (23 S. u. 16 Abb.) 1925. *M* 1.—
3. Heft: Die Wandlungen des Bamberger Domes seit seiner Vollendung. Von Josef Morper. 8° (24 S. u. 7 Abb.) 1926. *M* 1.—
4. Heft: Das Institut der Engl. Fräulein zu Bamberg. Von Hans Burkard u. Heinrich Mayer. 8° (35 S. u. 5 Abb.) 1927. *M* 1.—
7. Heft: Der Ebracher Hof zu Nürnberg. Von Eugen Franz. 8° (42 S. u. 4 Abb.) 1928. *M* 1.—
10./11. Heft: Die Obere Pfarrkirche zu Bamberg. Von Dr. Heinrich Mayer. 8° (67 S. u. 14 Abb.) 1929. *M* 2.—

In der Sammlung der Bamberger Hefte ist bisher eine Reihe vorzüglicher Einzelarbeiten zur fränkischen Geschichte erschienen. Viel verborgenes Archivmaterial wird damit in sorgfältigen Studien der Öffentlichkeit übermittelt. Dankbar muß vor allem der Kunsthistoriker die quellenmäßige Bearbeitung und Darstellung seines Gebietes begrüßen. Ist er auch für weite Strecken seines Arbeitsfeldes auf eine andere Methode der Forschung angewiesen, so wird sein Bestreben doch immer auf größtmögliche Ausnutzung etwaiger archivalischer Belege gerichtet bleiben müssen.

Vollste Anerkennung verdient die Sammlung auch vom Standpunkte der Heimatkunde aus. Viele Kunstwerke werden in ihrer lebendigen Geschichte dem Interesse mancher Leser nahegebracht, die sonst vielleicht achtlos und ohne Verständnis an den herrlichen Schätzen der eigenen Heimat vorübergegangen wären. Die knappe Fassung, die vorzügliche Ausstattung mit Bildern und der billige Preis dürften den Heften einen weiten Freundeskreis sichern.

Joseph Maria Ritz läßt in lebendiger Schilderung die Schicksale von Schloß Seehof bei Bamberg an unserem Geiste vorüberziehen. Ein Lieblingsschloß der Bamberger Fürstbischöfe, wurde es mit allem Komfort und allem Glanz, den die Lebenshaltung der höheren Stände im 18. Jahrhundert forderte, ausgestattet. Blieb auch der eigentliche Schloßbau hinter manchen Schöpfungen dieser Zeit zurück, so hielt doch der Garten jeden Vergleich aus. Hier entfaltete sich der volle Zauber barocker Gartenkunst mit ihren gezirkelten Heckenwegen, den langen Alleen und statuenreichen Plätzen, ihren Pavillons und Grotten, ihren Springbrunnen und Kaskaden. — All diese Herrlichkeit fand durch die Säkularisation ein Ende.

Nach Bamberg selbst führt uns Josef Morpers Studie über die Wandlungen des Bamberger Domes seit seiner Vollendung. Um die drei Restaurationen in ihrer geschichtlichen Bedeutung klarstellen zu können, schickt Morper eine Einleitung voraus, in der er sich mit dem Verhältnis der Bauherren zur mittelalterlichen Kunst auseinandersetzt. Er unterscheidet drei Stufen: die antithetische, die archaisierende und die archäologische Form. Diese verwirklichen sich nacheinander in der Zeit vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Im Lichte der gewonnenen Ergebnisse werden dann die drei Restaurationen des Bamberger Domes beschrieben: 1648—1655 ließ Fürstbischof Melchior Otto von Salzburg das Innere des Domes durch Joachim von Sandrart und Julius Gleskher barock umgestalten. 1766—1772 wurden unter Adam Friedrich von Seinsheim die Türme durch Michael Kuechel mit gotisierenden Spitzhelmen versehen. Von ihm stammt auch der Plan für einen Umbau, der den mittelalterlichen Formen des Bauwerkes Rechnung trug. Das Projekt kam aber nicht zur Ausführung. 1828—1844 endlich fand unter König Ludwig I. die „Reinigung" statt, die den Dom in seinen heutigen Zustand versetzte.

Sehr wechselvoll ist die Geschichte des Instituts der Englischen Fräulein zu Bamberg, wie sie uns Hans Burkard beschreibt. Auf die Gründung im Jahre 1717 folgt eine rasche Entwicklung zu voller Blüte. Doch die mißliche finanzielle Lage gefährdet das zu schnell gewachsene Unternehmen. Alle Hilfsaktionen vermögen den Ruin nicht aufzuhalten. Schwere Jahre für die geprüften Ordensfrauen. Um so erfreulicher ist die Entwicklung, die das Institut in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nimmt. Selbst auf der Höhe stehend, wird es zum Ausgangspunkt vieler blühender Neugründungen. Diesen Ausführungen Burkards schließt Heinrich Mayer eine kurze Beschreibung der Institutskirche und einiger anderer Kunstdenkmäler an. Doch besitzt der schlichte Saalbau mit seinem hübschen Inventar kaum mehr als lokale Bedeutung.

„Es ist ein weiter, kulturgeschichtlich interessanter und wechselvoller Weg gewesen, den wir durch viele Jahrhunderte durchmessen haben." So schließt Eugen Franz mit Recht seine gehaltvolle Studie über den Ebracher Klosterhof zu Nürnberg. Die mächtige Zisterzienser-Abtei Ebrach besaß schon seit dem 13. Jahrhundert in der fränkischen Handelsstadt einen Hof, der als Absteigequartier und Verwaltungszentrale des reichen Güterbesitzes diente. Um diesen Klosterhof entspannen sich im Laufe der Jahrhunderte viele Streitigkeiten zwischen Ebrach und Nürnberg. Ihre quellenmäßige Darstellung vermittelt uns ein anschauliches Bild des wechselnden Kräftespieles zwischen Abtei und Reichsstadt und gewährt uns interessante Einblicke in die städtische Kultur dieser Zeiten.

Die Obere Pfarrkirche zu Bamberg hat in Dr. Heinrich Mayer einen sorgfältigen und liebevollen Bearbeiter gefunden. Der schöne Bau, der den Gestaltungswillen vieler Jahrhunderte in und an sich trägt, verdient diese besondere Beachtung vollauf. Zu großer Zier gereicht dem Bauwerk vor allem der prächtige Chor aus dem 14. Jahrhundert. Straff und sehnig bei allem Reichtum der Formen ist er ein Zeuge der genialen Parler-Zeit. Leider haben die Veränderungen späterer Geschlechter die Wirkung des Innenraumes zerstört.

Auch die wertvolle Einrichtung der Kirche finden wir genau beschrieben. Unter den vielen Kunstwerken verdient besonders der große Flügelaltar des Veit Stoß Erwähnung, der leider nie ganz vollendet wurde.

E. Kirschbaum S. J.

Madonnen. Von Carl Sonnenschein. Anmerkungen zu den 104 Kupfertiefdrucktafeln von Dr. Leopold Zahn. 8° (XIV S.) Berlin 1928, Albertus-Verlag. *M* 12.—

Ein seltsames Buch, dieses Madonnenbuch Carl Sonnenscheins. Ein Buch von 4 Seiten Text und 104 Bildtafeln. Geistreich und markant in Gedanke und Wort, wie alle Schriften des allzu früh Verstorbenen, ist auch die knappe Einführung dieses Werkes. Sich selbst und den Zweck seines Madonnenbuches hat Sonnenschein klar gezeichnet, als er schrieb: „Welches Planetarium leuchtender Bilder! Immer wieder die Eine! Die Jungfrau! Die Mutter! Die Königin! Sie schaut nieder vom byzantinischen Thron! Sie blickt auf in den Jubel der Wolken! Sie träumt, das Kind auf dem Schoße, in dem Rosenhag! Wie mag ich diese Madonnen so gerne! Wie stehe ich vor jeder verzückt! . . ."

Nur mit großer Freude kann man die prächtigen Tafeln betrachten. In Wahrheit ein hundertstimmiges Ave Maria! Die ruhende Harmonie Italiens, die keusche Innigkeit des Nordens, die flüssige Eleganz des Franzosen und die unterdrückte Glut des Spaniers, sie alle kommen hier zu Wort, sie alle sprechen ihr Ave. Die strenge Geistigkeit der Gotik und die erdennahe Kraftfülle des Barocks werden eins im Lobe der Reinsten.

Eine Frage kann man allerdings beim Durchblättern dieses Buches nicht ganz unterdrücken. Warum immer und immer wieder Italien? Wo bleiben die reizvollen böhmischen Madonnenbilder? Wo Stephan Lochner? Wo Holbein? Wo die Nazarener? — Wo soviel Schönes gesammelt wurde, sollten auch diese Perlen nicht fehlen.

Trotzdem wird das mit Liebe zusammengestellte Bilderwerk jedem, der es in stillen Stunden durchblättert und betrachtet, immer wieder Freude und Erholung bringen. Bald wird ihn eine einzelne Blüte, bald wird der ganze Blütenbaum mit seiner duftenden Pracht ihn entzücken. E. Kirschbaum S. J.

Das Münster zu Unserer Lieben Frau. XIV Stationen eines gottliebenden Erleidens mit einer Legende als Beginn. Beschrieben und bildlich dargestellt von Josef Franz Drummer. 4° (236 S.) München 1929, Pössenbacher Buchdruckerei und Verlag Gebrüder Giehrl. *M* 15.—

Ein Marienleben ganz eigener Art schenkt uns dieses Buch. Als XIV Stationen eines Leidensweges schildert der Verfasser die Geschichte Unserer Lieben Frau. Ein sympathischer Gedanke. Nicht so sehr die geistliche Erbauung als vielmehr die künstlerische Gestaltung des gewählten Stoffes in Wort und Bild zu innerer Einheit wird erstrebt. Diesem einen Ziele dient alles: Gedanken, Sprache, Bilder und Ausstattung. Hier liegt die Stärke und auch die Schwäche des Buches. Das Leben Mariens ist in den Rahmen einer Legende eingeschlossen. Die Legende aber, vor allem die religiöse Legende, hat als Grundton ehrfurchtsvolle Einfachheit. Statt dessen bietet Drummer seitenlange geistreiche Monologe. Gewiß sind seine Gedanken tief und schön, aber hier unwahrscheinlich und deshalb störend. Gesucht ist auch die Sprache mit ihren gehäuften Neubildungen, über deren Schönheit man streiten könnte. Doch steht zweifellos eine starke und originelle Begabung dahinter.

Die Bilder sind nicht von gleicher Qualität. Soweit sie sich als Landschaften geben, sind sie recht gut und vermögen den Text in wirkungsvoller Weise zusammenzufassen und zu ergänzen. Alles aber, was ins Übernatürliche geht, wie die Verkündigung, der Traum Josephs usw., ist wiederum gesucht und künstlerisch schwächer.

In dem anerkennenswerten Bestreben, die Gestalt Marias lebendig zu erfassen und darzustellen, geht der Verfasser wohl etwas zu natürlich, zu psychologisch voran. Das Übernatürliche wird dadurch bisweilen beeinträchtigt. Vielleicht sind auch die dogmatischen Grundlagen nicht immer ganz klar gesehen. Jedenfalls klingt es für unser Empfinden merkwürdig hart und fremd, wenn Maria z. B. unter dem Kreuze spricht: „Ich bleibe hier an dieser Notstatt; denn hier will ich wieder aufkommen oder verderben. Ich werde hier harren und zu ihm aufsehen. Und wenn die schwarzen Vögel einfallen, um seinen Leib zu zerfleischen, will ich mit meinem Ingrimm sie verscheuchen. So lasse mich hier stehen, als die furchtbare Zicht eines Weibes gegen Gott und die Menschheit!“ Solche Worte werden auch dadurch nicht aufgehoben, daß die Gottesmutter hier wie immer durch des Sohnes Gnade groß und erhaben aus der Verfinsterung der Trübsal hervorgeht. E. Kirschbaum S. J.

Literaturkunde

Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisches und bibliographisches Handbuch. Von Wilhelm Kosch. 2 Bde in 25 Lieferungen. 4° (3230 Sp.) Halle a. d. Saale 1930, Max Niemeyer. Geb. *M* 70.—, in Halbleder 78.—

Nun liegt dieses stattliche, achtunggebietende Werk, dessen erster Band (zehn Lieferungen) in den „Stimmen“ (Januarheft 1929, S. 317) kurz besprochen wurde, abgeschlossen vor. Der zweite Band ist bedeutend umfangreicher geworden als ursprünglich vorgesehen war: er umfaßt jetzt fünfzehn Lieferungen (Kosegarten — Zyrl). In seinem knappen, „Neujahr 1930“ datierten Schlußwort kann der Herausgeber, Univ.-Prof. Dr. W. Kosch, mit Genugtuung darauf hinweisen, daß die „wachsende Anerkennung im In- und Ausland“ die Notwendigkeit und Brauchbarkeit des Handbuchs bestätigt habe. Er dankt dann allen jenen Gelehrten, die durch mannigfache Unterstützung das Unternehmen fördern halfen. Die ursprüngliche Absicht, in einem „Nachtrag“ Ergänzungen zu bieten, konnte nicht ausgeführt werden, da sonst der Abschluß des Lexikons „noch weiter hinausgezögert würde“.

Das neue biographische und bibliographische Handbuch bedeutet gegenüber allen bisherigen ähnlichen Versuchen (Adolf Stern, Hermann Anders Krüger, Hans Röhl) einen sehr beachtenswerten und erfreulichen Fortschritt, da es den Rahmen der zu behandelnden Stoffe viel weiter spannt als seine Vorgänger und trotzdem über die einzelnen Stichworte (in alphabetischer Reihenfolge) durchweg in größerer Ausführlichkeit berichtet. Was der

Verlagsprospekt beim Erscheinen der ersten Lieferungen in Aussicht stellte, hat der unermüdlich tätige Herausgeber wirklich geleistet: „Kein Zeitalter, keine Strömung bleibt unberücksichtigt, selbst Gelehrte aus andern Fachgebieten werden erwähnt, soweit sie literarisch bedeutsame Darstellungen geliefert haben, z. B. Ranke; desgleichen Redner vom Rang eines Bismarck oder Windthorst, Prediger, Schauspieler, von denen Selbstbiographien vorliegen u. a. Daß bei allen lebenden Schriftstellern die Wohnanschriften angegeben sind, werden die Benützer des Lexikons begrüßen."

Aber nicht nur über Personen und ganze literarische Strömungen erhalten wir prompten, fast durchweg zuverlässigen Aufschluß, auch Orte, Sachen, Zeitungen, Zeitschriften, Verlagsanstalten, literarische Vereinigungen, Anfänge von beliebten Volks- und Kunstliedern sind in dem erstaunlich reichhaltigen Handbuch verzeichnet. In weltanschaulicher Hinsicht ist die katholische Einstellung des Herausgebers unverkennbar, aber sie macht sich Andersgläubigen gegenüber doch wohl nirgends in auch nur irgendwie peinlicher Weise bemerkbar. Die Anordnung bei den (Personen-)Stichworten ist übersichtlich und sehr praktisch: Biographische Angaben, (etwaige) literarische Behandlung, Hauptwerke, Literatur. Der buchhändlerischen Ausstattung gebührt uneingeschränkte Anerkennung.

Einige kritische Bemerkungen: Bei bloßen Unterhaltungsschriftstellern und nicht gerade hervorragenden Dichtern — nomina sunt odiosa — dürfte die Aufzählung der Schriften ohne Schaden erheblich gekürzt und auf die Nennung einiger ihrer verbreitetsten Erzeugnisse eingeschränkt werden. Jetzt füllen die Titelangaben bei einigen dieser Herren und Damen eineinhalb und mehr Spalten, trotzdem sie unter die Rubrik „Hauptwerke" eingereiht sind. Die Art, wie anderseits die ungemein produktive, keineswegs unbegabte Erzählerin Hedwig Courths-Mahler berücksichtigt ist (nur zwölf Zeilen), könnte für die Behandlung einer Reihe von älteren und namentlich neueren Autoren als vorbildlich gelten. Sie sollen gewiß nicht totgeschwiegen werden, aber es ist zuviel der Rücksichtnahme, wenn ihnen soviel, ab und zu selbst mehr, Raum vergönnt wird als den wirklichen Geistesgrößen im Reiche der Dichtkunst.

Einige Namen suchte ich unter den betreffenden Stichworten vergebens: Ansgar Albing (Baron Paul v. Mathies), Franz Binder (Historiker), Dr. Friedrich Braig, dessen Kleistbiographie allerdings an Ort und Stelle als grundlegend bezeichnet wird, Emma v. Brandis-Zelion, Antonie Haupt (Viktorine Edler), Antonie Jüngst, Lorenz Krapp, Hermann Muckermann (Biologe), Dr. Emmanuel Scherer O. S. B., dessen Studie über den Benediktinerdichter Leo Fischer aber genannt ist, wenngleich mit dem Druckfehlerchen „Scherrer". Auch die fromme Dichterin Cordula Peregrina (Cordula Wöhler), Konvertitin, durfte nach dem oben geäußerten Grundsatz wenigstens kurz erwähnt werden. Unter dem Stichwort „Windthorst" findet sich nur die Großnichte des Zentrumsführers, die Dichterin Margareta W. verzeichnet.

Das wären so einige kleine Aussetzungen; sie ließen sich bei genauer Prüfung der 25 Lieferungen unschwer erheblich vermehren, ohne daß damit der hohe Wert der riesigen Arbeitsleistung des Herausgebers irgendwie in Frage gestellt würde. Bei den Tausenden von Stichworten, die das monumentale Werk umfaßt, hat es wirklich nicht viel zu sagen, wenn ein Kritiker in den 3226 Spalten einige Dutzend Mängel, Versehen und Unausgeglichenheiten zu entdecken vermag. Ich gestehe gern, daß die nicht geringen Erwartungen, womit ich an die Prüfung des Lexikons herantrat, keineswegs enttäuscht, wohl aber in mancher Hinsicht ganz bedeutend übertroffen wurden. Dank den umfassenden literarischen Kenntnissen, der Akribie und dem eisernen Fleiß des Herausgebers ist sein „Deutsches Literatur-Lexikon" nun ein unentbehrliches Hilfsmittel für das wissenschaftliche Arbeiten auf dem Gebiete der Literaturgeschichte geworden und darüber hinaus ein Standard-Nachschlagewerk für alle Literaturfreunde, das in keiner größeren Bibliothek des gesamten deutschen Sprachgebiets fehlen sollte.

Alois Stockmann S. J.

Romane und Erzählungen

Hoffnung auf Licht. Roman von Franz Herwig. 8° (573 S.) München 1929, Kösel & Pustet. Geb. *M* 8.—

Fluchtversuche. Roman von Franz Herwig. 8° (347 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. *M* 8.—

„Ich will dir sagen, daß der Dichter ein Begnadeter des Heiligen ist. Denn für ihn gibt es den bunten Fetzen nicht, der das Geschehen zudeckt, sondern er sieht das verschlungene Wirken des Gesetzes, dem niemand sich entziehen kann. Und wenn er die Gnade hat, es sehen zu können, dann muß ihm auch noch die Gnade verliehen sein, aussprechen zu können,

was er gesehen hat." So läßt Herwig in den Fluchtversuchen (S. 294) den Juden Markus sprechen, dem er manch menschliche Weisheit in den Mund legt. Herwig hat damit auch sein eigenes Werk gekennzeichnet; Dichtung von dem tiefsten Gesetz menschlichen Lebens, das vonseiten der Kreatur Gottsuchen, vonseiten des Schöpfers Vorsehung und Erbarmen ist. Daß der Mensch auch diesem Gesetz seines Wesens gegenüber in Schwäche und Bosheit endgültig versagen kann und daß Gottes erbarmende Vorsehung dann, ohne sich zu wandeln, mit ewiger Hölle strafende Gerechtigkeit ist, wird nicht geschaut und gesagt. Für den Leser, der daraus die einlullende Meinung herausliest, daß diese andere furchtbare Seite des Gesetzes, dem niemand sich zu entziehen vermag, gar nicht Wirklichkeit werden kann, sind diese künstlerisch starken Dichtungen — Roman ist fast eine zu banale Bezeichnung — eine gewisse Gefahr. Coloma hat sich nicht gescheut, kraft der schöpferischen Allwissenheit, die dem Dichter nun einmal seinen Gestalten gegenüber zusteht, bei aller erbarmenden Menschenliebe auch endgültige todsündige Schuld und gottesverdammendes Gericht zu sehen und zu sagen. Wo Herwig die letzte religiöse Entwicklung seiner Menschen bis zum Todesaugenblick in Durchleuchtung ihres Bewußtseins gestaltet, läßt er die Seele immer mit brechendem Blick, röchelndem Seufzer Gott suchen, oder aber er verzichtet auf das Vorrecht der dichterischen Herzenskenntnis und mahnt dann mit Recht den Leser, dem undurchsichtigen Todesgeheimnis gegenüber: Richte nicht!

„Hoffnung auf Licht" und „Fluchtversuche" sind Weiterführungen der großen Dichtung, die mit „St. Sebastian vom Wedding" heroisch-legendenhaft begonnen und mit den „Eingeengten" in bitterlich-zärtliche Seelenschilderungen übergegangen ist, die sich in diesen letzten Werken weiterspinnen, ohne daß die unendliche Melodie von dem heimlichen Suchen und Gesuchtwerden des dekadenten, sogar perversen Großstadtmenschen damit zum letzten Schluß gekommen zu sein braucht. Was über die künstlerische Eigenart der „Eingeengten" gesagt wurde (114 [1927] 215 ff.), gilt auch von dem dritten und vierten Teil des Sebastianepos. Stofflich tritt uns eine fast unübersehbare Fülle von bis ins letzte konkretisierten Großstadtmenschen entgegen, die durch einen Schicksalsstoß aus der Bahn geworfen sind oder in krankhafter Flucht sich dem gesunden Sehnen der eigenen Natur entziehen wollen. Man hat aus der Fülle von Einzelschicksalen den Vorwurf mangelnder künstlerischer Einheit abgeleitet; in der Tat schließt nicht eine durchgehende Romanhandlung oder die Entwicklung eines einzelnen Menschen die epischen Seelenmalereien zusammen, aber Einheit ist doch da, Einheit der von zartem Licht durchzitterten dunklen Stimmung und realistisch-psychologischen, alles durchseelenden Sprachform, Einheit der kranken Großstadtseele, um die, verkörpert in Jüngern und Jüngerinnen des hl. Sebastian, Gottes Barmherzigkeit in unerschöpflicher Geduld wirbt.

S. Stang S. J.

Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf. Von Alfred Döblin. 8° (529 S.) Berlin 1930, S. Fischer. Geb. *M* 9.50

Dem Doppeltitel entspricht ein doppelter Inhalt, dessen zwei Teile in Zusammenspiel und Gegensatz sich binden. Dieses letzte der Werke des dichtenden Berliner Mediziners und Biologen, deren jedes ein Ereignis in der modernsten Literatur seit der Blüte des Expressionismus war, sucht das Chaotische der Großstadt und einen kämpfenden Einzelvertreter des Großstadtchaos in die Gestalt der Wortkunst zu bannen. Für den geborenen Berliner ist es fast eine Notwendigkeit, die bis in die äußerste Konkretheit verfolgten Einzelzüge seiner Vater- und Lebensstadt zu entnehmen, Berlins eigentümlicher Witz und Humor auch der Mundart gibt eine beschwichtigende Note. Da es Döblin auf das Chaotische in der höchsten Potenz ankommt, versetzt er den Leser in die Umwelt von Berlin-Nord, eine Welt der organisierten Einbrecher, Dirnen und Zuhälter; eine Umwelt, die in jeder Millionenstadt ihr Viertel hat. Dem chaotischen Stoff entspricht chaotische Form. Das zusammenhanglose Vielerlei, die eines Gesamtziels entbehrende Bewegtheit, das Willkürliche, nicht Naturgewachsene, das ständige Hereinstrahlen der ganzen Welt im Nachrichtenwesen, die sich gegenseitig verstärkende Anhäufung auch aller bösen Anlagen und Triebe, das Betäubende, Berauschende, das alles spiegelt sich in der Darstellung, die zuerst den Eindruck der Ideenflucht, der hemmungslosen Berührungsassoziation und Erinnerungsanfälle eines Irren, der kontrollosen sinnlichen Wahrnehmung, Gedanken- und Wortreaktion eines Narkotisierten macht. Manchmal ist diese Spiegelung der chaotischen Großstadt ins Bewußtsein der alkoholisierten und sittlich aufgelösten Menschen verlegt, aber auch der Erzähler selbst spricht in

demselben chaotischen Wirrwarr. Das Chaos wird nicht in realistischen, sauber entwickelten Miniaturphotographien sprachlich dargestellt, sondern in gesteigerter, nicht gerade ekstatischer, aber doch berauschter Sprach- und Vorstellungskunst, so daß eine chaotische Symphonie des Chaos entsteht, mehr ein sensationmachendes Kunststück des Wort-Artistentums, als ein ewig bleibendes Kunstwerk dichterischen Schaffens.

In dieses Chaos eingebettet, vom Chaos ständig durchbrochen, von sachlich-lehrhaften Überschriften gedeutet ist die Geschichte von Franz Biberkopf, die mit seiner Entlassung aus dem Zuchthaus beginnt. Der Zement- und Transportarbeiter war zum Einbrecher und Zuhälter hinuntergeglitten, hatte im Affekt einen Totschlag begangen. Jetzt will er anständig leben. Er wird Zeitungshändler am Alexanderplatz. Es geht ihm leidlich, er hat bei einer wohlhabenden Witwe Aussichten, da zerschlägt ihm die Gemeinheit Lüders, dem er sich törichterweise anvertraut hat, die Zukunft. Er kommt ans Trinken, arbeitet aber ehrlich weiter. Unter einem Vorwand wird er von Reinhold, dem übelsten Verbrechertypus des Buches, vor dem ihn von Anfang seine bessere Natur warnt, ohne Wissen und Willen zum Schmierestehen mißbraucht; da die Einbrecherkolonne fürchtet, er werde sie verpfeifen, werfen sie ihn unter das verfolgende Auto. Er kommt unter Verlust des rechten Armes eben mit dem Leben davon. Jetzt wird er Zuhälter und Mitglied einer Einbrecherkolonne. Da trifft ihn der letzte Schlag, der Leib und Seele in die Krise auf Leben und Tod wirft: Reinhold, vor dem er sich seines Mädchens gerühmt hat, ermordet die Mieze, da sie ihm nicht zu Willen sein will; eine Szene von raffinierter Gräßlichkeit. Selbst im Verdacht der Täterschaft, seelisch gestört, kommt Biberkopf in psychiatrische Beobachtung; durch Verweigerung der Nahrungsaufnahme liegt er schon im Todeskampf; nun läßt Döblin die entscheidende Wandlung eintreten.

Diese Wandlung ist in jeder Hinsicht ein Gegenstück zu der Eröffnungsszene zu Fausts zweitem Teil. Nicht wer immer strebend sich bemüht, ohne Reue in ästhetischem Natur- und Lebensgefühl, üble Vergangenheit vergessend von neuem beginnt, der wird gerettet — sondern die verfehlte Vergangenheit, mehr noch der alte Mensch muß schmerzlich sterben, er muß das Vergangene in seiner Torheit, Sinnwidrigkeit, Gemeinheit erkennen, verachten, verneinen, bereuen. Mit dem zum Sterben qualvollen „Hätte ich doch nicht!“ stirbt der alte Franz Biberkopf, und der neue Franz Joseph Biberkopf lebt leiblich und sittlich auf. Das Sterben des alten, reuelos immer kraftvoll sich behauptenden Biberkopf ist auch der Tod des asozialen, er sucht und findet den Eingang in die menschliche Gesellschaft, deren grimmige Karrikatur die Einbrecherkolonne war.

Freilich ist dieses Sterben des alten Biberkopf kein Opfertod vor Gott, seine Reue kennt die Rücksicht auf Gott nicht. Er sieht in der Torheit und Gemeinheit seines früheren Lebens nicht den Widerspruch gegen das Sein, das allen Sinn der Welt begründet, behütet und auf sich lenkt. Denn durch Döblins Großstadtchaos dämmert nicht wie bei Herwig das Antlitz eines persönlichen, alles durchwaltenden Gottes. An die Stelle Gottes tritt die Totalität der kosmischen und unterbewußten Kräfte, etwas schicksalhaftes Natur-Mystisches, in dem die Sterne leuchten und die Gräser wurzeln. S. Stang S. J.

Abenteuer des Peter Farde. Roman von Peter Dörfler. 8° (414 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. Geb. *M* 4.80

Aus Peter Farne, dem Abenteurer wider Willen (vgl. diese Zeitschr. 104 (1923, S. 143), ist nun ein Peter Farde geworden. Mit vieler Liebe hat der Dichter neu die Farben gemischt. Der Minderbruder aus Gent ist eine seiner Lieblingsgestalten. Das Reich Gottes zu künden zog er aus und muß in harter Sklaverei, in der Wüste und auf dem Meere nur allzusehr die Macht des andern Reiches an sich erfahren. Doch das Morgenrot des neuen Reiches leuchtet schon auf in der Mitte der stillen Gemeinde, die er aus den Sklaven gesammelt hat. Stets aber bleibt er sich und seiner Heimat treu, seinem geliebten Flandern und seiner heiligen Franziskanerregel, bis der Tod dieses Leben pflückt. Ein unbekannter Held aus der Reihe jener vielen, um deren Grab nun keiner mehr weiß.

Farbenprächtig sind die Schilderungen der Wüste; schlichter wird das Geschick dieses Missionshelden erzählt, so einfach, wie des frommen Bruders Sinn in seiner selbstverständlichen Größe. Aus der mehr ungeklärten Form der früheren Fassung ist ein Roman im echten, volkstümlichen Sinne geworden. Wir möchten dem Buch vor allem die Liebe unserer Jugend wünschen. H. Fischer S. J.

Agnes. Eine gotische Geschichte von M. V. Rubatscher. Mit Abbildungen. 16° (46 S.) München 1930, Ars sacra, Jos. Müller. *M* 1.60

Ein köstliches Büchlein! So fein und tief in seiner Art. Wie Seiten einer Chronik mutet es an in seiner alten Sprache, mit den feinen Bildern und Initialen. Und kündet in seiner innern Gefaßtheit vom Größten, unter dem Alltag verborgen: „von einer Domkirchen und einem Elendhaus, von einem Meßner, einem Goldschmied und zween güldenen Jungfrauen.“ Auf dem Goldgrund der alten christlichen Erzählung von der jugendlichen Märtyrin Agnes wird der Meßnerstochter von Brixen Bild und Gestalt lebendig. Irdische Liebe muß da weichen: unruhiges, heißes Künstlerblut wächst daran zum entsagenden Meisterwerk. Die reine Jungfrau aber ist einem andern Bräutigam verbunden, dem sie sich in seinen siechen Gliedern dienend weiht; sie küßt der Sondersiechen Mieselsucht, um in letzter Schönheit aufzustrahlen. Der Bräutigam aber säumt nicht, die ihm ganz Geweihte zu sich zu holen. — Wirklich eine echt gotische Geschichte, durchweht vom Zartesten dieser innig-starken Zeit: der Mystik des Opfers.

H. Fischer S. J.

Österreich in Ewigkeit! Von Hermann Bahr. Roman. 8° (164 S.) Hildesheim 1929, Frz. Borgmeyer. *M* 2.50, geb. 4.—

Lange Jahrzehnte schaut Bahr schon sein Volk; aber nicht kalt, unberührt. Er lebt und leidet mit seiner Heimat, ringt um all die tausend Fragen, die dieses uralte deutsche Land bedrängen. Echte Menschen reden hier zu uns, so wie sie heute an der Donau leben, wie sie wurzeln in Österreichs Kultur und Geschichte. Und diese Menschen, die Fürstin aus altem Adel, der Staatsanwalt aus der liberalen Schule, sein völkischer Sohn, des Staatsanwalts Jugendfreund aus Kremsmünster, der judenstämmige Literat, der Priesterpolitiker, sind wahre Österreicher mit all ihren anheimelnden Zügen, ihrer geistigen Weite und Aufgeschlossenheit, aber auch mit der ganzen Schwäche, wie sie dem Liberalismus des Österreichs vom letzten Jahrhundert entwuchs. Scheinbar etwas abgerissen, sprunghaft durcheinander offenbaren diese Menschen uns, was sie bewegt: Pazifismus, Anschluß, Faschismus, christlich-soziale Politik, Freiheit, Schicksal, Gnade und Glaube ... so blitzt wie in Schlaglichtern — manchem vielleicht zu grell und hell — Österreichs Denken und Tun vor uns auf. Der Verfasser will diese bunten Bilder. Das wahre Leben, das unerschöpflich reiche — gesund und krank — möchte Bahr uns ja zeigen. Er selbst tritt ganz zurück. Wir aber fühlen aus all diesen Fragen immer wieder die eine, letzte: Hat dieses Land mit seiner reichen Kultur und Geschichte noch die Stärke zum Leben? Ja! wenn Österreich seine Schwächen kennt und auch weiß, wo letztlich seine ewige Kraft liegt.

G. Waldmann S. J.

Versuchungen des Don Ramiro. Von Enrico Larreta. Übertragen aus dem Spanischen von Mario Spiro. 8° (343 S.) Köln 1929, Bachem. *M* 6.—, geb. 7.50

Enrico Larreta, argentinischer Diplomat und hervorragender Schriftsteller seines Landes, zeichnet das erschütternde Schicksal eines jungen spanischen Adeligen aus der Zeit des großen Philipp. Sünde steht am Lebensmorgen Don Ramiros: Sünde gegen Gott, da ihn die Mutter wider Gottes Gebot empfing; Sünde gegen das Blut der Nation, da der Vater ein Maure war. Die herbe, unfrohe Frömmigkeit der büßenden Mutter umdüstert die Kindheit des Knaben, baut ihm finstere Mauern um die Seele als Bollwerk wider die Sünde, läßt alles Lachen der Welt in den klosterstummen Gemächern des Schlosses ersterben und kann doch nicht hindern, daß die heiße, hungrige Seele des Jünglings auf verbotenen Wegen Nahrung sucht. Leidenschaften brechen auf. Ungebändigter, fast krankhafter Ehrgeiz, verworrene Liebesabenteuer drängen auf gefährliche Pfade. Ein furchtbares Ringen hebt an zwischen Mutter und Sohn, Pflicht und Versuchung. Als aber die Luftschlösser zerbrechen, die lockenden Blumen verwelken, als die jäh aufflammende Erkenntnis von dem zweifachen Fluch den letzten Stolz seines Adels zu Asche versengt, da stirbt das Lachen in seiner Brust, die düstere Frömmigkeit der Mutter ist Siegerin. Im fernen Peru, im Kloster, stirbt er als Büßer für seine und seiner Mutter Schuld. Freilich ganz froh kann man des Sieges nicht werden. Schwer fällt es, an die Sieghaftigkeit solch freudloser Frömmigkeit zu glauben. Auch das Kulturbild jener großen Zeit, obwohl in seiner ganzen bunten, sprühenden Lebendigkeit mit Meisterhand zu einem einzigartigen Gemälde gebändigt, ist seltsam düster getönt. Wir können an das Finstere, oft Verzerrte, Überreizte der spanischen Frömmigkeit jener Zeit nicht glauben, da sie doch unter ihren geistigen Trägern einen Ignatius von Loyola, eine Theresia zählt. Darum ist es zu begrüßen, daß Dr. Froberger, bekannt als feiner Kenner spanischer Kultur, in einem Geleitwort die gelegentlichen Verzeichnungen ein wenig zurechtrückt.

J. A. Otto S. J.

„Iva Ohneland." Von Gösta af Geijerstam. (Berechtigte Übertragung aus dem Norwegischen von Else v. Hollander-Lossow.) 8° (239 S.) Braunschweig 1929, Georg Westermann. *M* 4.40, geb. 6.20

Wer sich gerne erzählen läßt von der herben Schöne des norwegischen Hochwaldes und seiner Bergseen und von dem Menschenschlag, wie er dort oben im Norden schroff, aber auch edel wächst, der nehme dies Buch zur Hand. Mit kurzen, oft kühnen Pinselstrichen schildert Geijerstam diese Bergnatur. Kraftvoll vor allem sind die Bilder vom Winter, wo das wunderlich gespenstische Nordlicht schattenlos und tot leuchtet und wo die kristallene Einöde in den Nächten lebendig wird vom jammernden Geheul der Wölfe, die im Sternendunst über die blaugrünen Eisrücken des Almsees ziehen wie undeutlich streichende Schatten. Und die Menschen dort oben, die Bergbauern? Die sind nicht weniger meisterhaft gezeichnet. Man wird gelegentlich an die impressionistische Porträtkunst von Thomas Mann (Die Buddenbrooks) erinnert. Leider erhält die Übersetzung an verschiedenen Stellen undeutsche Prägung durch allzu enge Anlehnung an den Wortsinn norwegischer Redeweisen.

F. Lanser S. J.

Der Vogelbub und andere Geschichten. Von O. Berneder. 8° (230 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Geb. *M* 4.80

Berneder sammelt in diesem Buche eine Reihe seiner Erzählungen. In kleinstädtischem oder dörflichem Hintergrunde spielen meist seine Gestalten. Es sind einfache Menschen, einfach, auch wenn Schicksal und Not sie trifft, geradgewachsene Menschen, die zwar wie alle Menschenkinder die Zweiheit Gut und Böse in ihrer Brust tragen, dann aber, wenn sie der Leidenschaft gefolgt sind, ihre Schuld in persönlicher Umkehr oder in einem Gottesgericht sühnen.

Aus dem Buche weht so etwas wie ein echter Erdgeruch. Die Sprache — wohl mit die Hauptstärke des Verfassers — ist ungekünstelt, kraftvoll und herzhaft unmittelbar. Sie verrät echtes dichterisches Empfinden.

E. Mertens 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.

Sendung und Sinn des katholischen Priesters

Auf primitiver Kulturstufe wurden die Völker geführt von zwei Ständen, den Kriegern und den Priestern. Es ist eigenartig, daß von Anfang an die Führung der Menschen auf zwei Mächtegruppen verteilt war und daß diese zweiteilige zugleich auch eine zweipolige Führung war; denn die beiden Führungsmächte waren einander entgegengesetzt in Wesen und Charakter; sie waren die Vertreter der physischen und der geistigen Kraft. Es ist überhaupt schon verwunderlich, daß bereits auf niederen Stufen der Kultur auch die geistigen Mächte einen Anteil an der Führung erhielten.

Mit zunehmender Kultur — oder war es nur die fortschreitende Entwicklung, die nicht notwendig auch eine Zunahme der kulturellen Höhenlage zu bedeuten brauchte? — ändern sich die Formen und Gestalten jenes Doppelprimats. Aber die Doppelteilung selbst bleibt erhalten. Bei den modernen Kulturvölkern liegt die geistige Führung in den Händen der „gebildeten" Schichten, der „Studierten", der Intellektuellen oder auch, wie man sich mehr und mehr auszudrücken pflegt, der „Kopfarbeiter". Gerade diese letztere Bezeichnung läßt schon durch ihre zugespitzte Formulierung vermuten, daß ihnen die „Handarbeiter", die Masse der körperlich Arbeitenden, gegenübergestellt werden und daß diese beiden Bevölkerungsgruppen, die Hand- und die Kopfarbeiter, an die Stelle der Krieger und der Priester getreten sind in der Beherrschung und Gestaltung des heutigen Völkerlebens. Die Kriegerkaste von einstmals geht, auch nur in der Form eines eigenen Wehrstandes, unaufhaltsam dem Verschwinden entgegen, und die Priesterkaste, als naturhaftes Produkt sozialer Entwicklung, ist bereits seit vielen Jahrhunderten, seit dem Untergang der römischen Antike, in den Kulturvölkern ausgestorben.

Und doch gibt es auch heute noch Priester in allen Völkern, und gerade in den höchststehenden; Priester, deren Macht und Bedeutung nicht nur anhält, sondern sogar im Fortschreiten und Aufsteigen begriffen ist; Priester, die wirklich noch eine eigene Klasse von Menschen darstellen, wenn auch innerhalb und als Glied der großen, geistig führenden Schicht der Gebildeten, der Kopfarbeiter. Diese einzigen Priester, die es in der modernen Kulturwelt noch gibt, sind die Priester des Christentums. Sie sind allerdings nicht als naturhaftes Produkt aus der sozialen Entwicklung der Menschheit herausgewachsen, sonst wären sie geradeso wie die Priesterschaften der Naturreligionen verschwunden, sondern sie sind die Schöpfung eines einzigen Menschen, eines Übermächtigen, der in seiner freien Kraft über alle Naturgesetze hinausragte; sie sind eine Einrichtung, die Jesus Christus getroffen und geschaffen hat. So sind die katholischen Priester gleichsam von außen her dem uralten Baum der Menschheit eingepflanzt, nicht aus ihm herausgewachsen, sind aus einer freien Tat, nicht aus unbewußter Entwicklung gezeugt, sind also gleichsam eine Unterbrechung in dem stetigen Strom der Entwicklung, sind etwas Neues und Eigenartiges, das da plötzlich in die Kette der Erscheinungen eintritt. Aber wenn sie auch von außen kamen, sind sie doch nunmehr ein Glied in dieser Kette, ein Zufluß in dem großen Strom des Menschheitslebens, ein Ast an diesem Baum, und stehen mit dem Ganzen, in dem sie leben, in organischer Verbindung, in einem

Austausch der Kraft, in wechselseitigem Empfangen und Geben. Sie sind eine soziale Erscheinung und eine soziale Kraft, die sich in der irdischen Geschichte auswirkt, ja sogar eine soziale Großmacht sind sie, heute vielleicht mehr als je.

Die Formen, in denen sie ihren Einfluß ausüben, haben sich freilich sehr geändert. Die Zeiten direkter priesterlicher Führung des gesamten Volks- und Völkerlebens mit Einschluß sogar der wirtschaftlichen und politischen Lebensgebiete sind heute vorüber, wohl für immer. Aber dafür ist die rein geistige und die indirekte Form der Gestaltung, die die Priester heute noch bewirken, vielleicht nur um so mehr gewachsen. Die Eigenart ihres Denkens, Wollens und Wirkens, die Eigenart ihrer einheitlichen geistigen Form und die Eigenart, mit der sie diese geistige Form gemeinsam auswirken, also die Eigenart ihrer priesterlichen Berufsgestaltung, gibt schon durch ihr bloßes Dasein und erst recht durch ihr Wirken dem modernen Menschheitsleben eine sichtbare Note, die sich immer deutlicher abhebt.

Dieser Charakter des katholischen Priesters und Priesterstandes hat etwas Überzeitliches; er ist seit dem Tag, da Jesus die Apostelwahl vollzog, im wesentlichen der gleiche geblieben und wird es auch immer bleiben. Gerade um dieser Unveränderlichkeit willen tritt er in dem ständig sich wandelnden Strom der geschichtlichen Entwicklung immer sichtbarer und auffälliger hervor und hebt sich ab als besonderes und eigentümliches Element in dem Ganzen des menschlichen Kulturlebens. Diese deutliche und charakteristische Färbung, die der katholische Priesterberuf und Priesterstand besitzt, läßt uns nun auch immer leichter feststellen, in welchem Grad er das Ganze, in dem er sich auswirkt, nach seiner Eigenart färbt und bestimmt. Wir können sogar feststellen, wie weit der katholische Priesterstand den Berufsgedanken und das Berufsleben der Menschheit überhaupt immer mehr nach seinem eigenen Wesen, nach seinem Ethos gestaltet.

Welches sind denn die eigentümlichen Charaktermerkmale des katholischen Priesterstandes? Wir können sie zunächst ablesen aus der „Sendung" des Priesters, aus den Berufsaufgaben und Berufszielen, die dem katholischen Priester vorgeschrieben sind, nach denen er sein Wesen und Wirken zu richten hat. Oder wenigstens zu richten sucht — denn kein Mensch ist genau das, was er sein möchte oder gar sein sollte, was seine Zielgedanken aus ihm machen möchten. So mag es geschehen, daß auch der katholische Priester nicht ganz vollkommen den Charakter seines Berufes ausprägt, daß er vielleicht in einzelnen Fällen sehr weit von der Form dieses Charakters abweicht. Wenn wir also doch aus seinem Berufsziel und seiner Berufsaufgabe diesen Charakter ablesen, dann hat diese Methode etwas Aprioristisches, und das Bild des priesterlichen Ethos, das wir auf diese Weise zeichnen, ist notwendig mehr ein Idealbild, dem die Priester vielleicht mehr oder weniger nahekommen. Es ist das Ideal, das den Priestern bei ihrer Ausbildung und Erziehung vorgestellt wird, das ihnen vielleicht selbst während ihres ganzen Lebens vorschwebt als höchste Norm ihres eigenen Formungsprozesses, das aber doch nicht erfüllte Wirklichkeit zu sein braucht.

Unsere Methode ist aber doch nicht bloß a priori. Denn wenn das Ideal des priesterlichen Sinnes, das wir da zeichnen, nicht im wesentlichen und im großen und ganzen wirklich erfüllt würde, dann bliebe es ein ohnmächtiger Ge-

danke, eine abstrakte Idee und wäre nicht eine soziale Wirklichkeit. Man könnte nicht sagen, daß es in der menschlichen Gesellschaft und ihrem Kulturleben eine eigene Kraft oder gar eine Macht gebe, die von dem katholischen Priestertum ausgeht. Da es aber diese Kraft, ja diese Großmacht tatsächlich gibt, so folgt daraus, daß den katholischen Priestern die Verwirklichung ihrer Berufsgedanken doch zu einem guten und beträchtlichen Teile gelungen sein muß in der Geschichte und noch immer gelingt, daß also das katholische Priestertum in dem langen Zeitraum seines Bestandes wirklich in sichtbarer Weise geformt war von der charakterisierenden Idee seiner Sendung. Und die Geschichte bestätigt denn auch diese Folgerung. Die weit überwiegende Masse des katholischen Klerus ist tatsächlich stets, wenn auch nur annähernd und mit weiten Schwankungen, aber doch in geschichtlich feststellbarem Grade eine Menschenklasse innerhalb der menschlichen Gesellschaft gewesen, die kraft ihres Berufsgedankens eine einheitliche und lebendige Prägung besaß. Und innerhalb dieser Klasse hat es eine nicht geringe Zahl von einzelnen gegeben, die diese Prägung in nahezu idealer Weise hervortreten ließen.

Wir können somit den Charakter des katholischen Priesterstandes nicht nur a priori aus der Idee seiner Berufsaufgabe, sondern auch aus der geschichtlichen Erfahrung der Vergangenheit und aus der sozialen Funktion ablesen, die der katholische Klerus in der Gegenwart ausübt.

Es ergeben sich auf diesem Wege vier Merkmale, an denen man den katholischen Priester erkennt, weil sie seinem Beruf und seiner Berufserfüllung eine besondere und eigentümliche Art verleihen, neben den übrigen modernen Berufen, etwa des Beamten oder des Arbeiters oder des Wissenschaftlers. Merkmale, die sogar von dem Priester ausstrahlen und die übrigen Berufsformen und Berufsgedanken in merklicher Weise färben und gestalten.

Das erste dieser vier Merkmale ist das Weihebewußtsein. Es ist das Bewußtsein, Träger von göttlichen Vollmachten zu sein und als solcher in sichtbarer und offizieller Form bestellt und befähigt zu sein, eben „geweiht“ zu sein. Der katholische Priester glaubt, daß ihm durch die Handauflegung des Bischofs ein Anteil an dem Strom von Vollmachten gegeben wurde, der von Christus her durch die lange und verhältnismäßig schmale, aber im Lauf der Geschichte immer breiter werdende Reihe von Menschen geht, denen das schöpferische Wort des Gottessohnes gegolten hat: „Was ihr auf Erden binden oder lösen werdet, das wird auch im Himmel gebunden oder gelöst sein.“ Und das andere, ebenso schöpfungsgewaltige Wort: „Ihr sollt dies, die Verwandlung von Brot und Wein in meinen Leib und mein Blut, tun zu meinem Gedächtnis.“ Das Weihebewußtsein des Priesters enthält also den Glauben an folgende Tatsachen: Nur eine ganz bestimmte und sehr begrenzte Zahl von Menschen ist durch Jesus Christus und sein fortwirkendes Wort zu solchem Tun und solcher Vollmacht bestellt; diese Bestellung geschieht in deutlich erkennbarer Weise, so daß diese Menschen auch innerhalb der menschlichen Gesellschaft sichtbar, also sozial abgegrenzt sind von den übrigen Menschen; und die Vollmacht, die ihnen gegeben worden ist, bedeutet eine höchste Realität, nicht nur im stärksten, sondern auch im wertvollsten Grade von Wirklichkeit, den es gibt.

Dieser Glaube an die besondere und reale Bevollmächtigung einer bestimmten Menschengruppe, also eines eigenen Standes, ist von der katholischen Kirche durch alle Jahrhunderte ihrer Dauer mit einer fast beispiellosen Energie und Zähigkeit behauptet und durchgesetzt worden gegenüber allen Angriffen des Laientums, der Nichtgeweihten, und noch mehr gegenüber den Angriffen der „Pneumatiker" aller Zeiten, die immer wieder aus ihrem eigenen gehobenen und geisterfüllten Seelenzustande ähnliche Vollmachten abzuleiten und zu beanspruchen versuchen, wie sie die Priester durch den Weiheritus empfangen. Der Glaube an den Weihecharakter des Priesters und an die Ausschließlichkeit seiner Vollmachten, die mit schneidender Schärfe abgegrenzt sind gegenüber allen Nichtgeweihten, ist der Kirche deshalb so wichtig und wesentlich, weil er in der Tat nur eine Folgerung aus dem Weihebewußtsein der Gesamtkirche ist, die auch in ihrem sichtbaren und abgegrenzten, geschichtlich und juridisch feststellbaren Bestand die von Christus ihr mitgeteilten Kräfte des Heiles trägt und kein Verfließen und Verwischen ihrer Grenzen gegen die außerkirchliche Welt zugeben kann.

Die gewaltige Energie, mit der die Kirche diesen Glauben an das besondere und geweihte Priestertum durchgesetzt hat, ist übergegangen in diese ihre Priester selbst und ist vielleicht der stärkste und fast unzerstörbare Kern in dem Glaubensbewußtsein der einzelnen Priester. Selbst im tiefgesunkenen Priester, der schweren sittlichen Verirrungen anheimgefallen ist, ja selbst im abgefallenen Priester, der seine kirchliche Gehorsamspflicht verletzt oder gar von der Kirche sich losgesagt hat, und sogar noch im ungläubig gewordenen Priester lebt doch schier unausrottbar das Bewußtsein, daß er eigentlich Priester ist und ungeheure Kräfte und Vollmachten auf Grund einer besondern Berufung, die ihm zuteil geworden ist, in Händen trägt. Darum verliert er auch kaum je die heimliche Sehnsucht nach dem wunderbaren Opferdienst an den Altären und nach der Feier und dem Empfang der Eucharistie. Selbst inmitten einer allgemeinen Verneinung aller Dogmen bleibt doch immer eine merkwürdig inkonsequente Neigung, an das Geheimnis des Altares zu glauben, ja selbst dieses Geheimnis wieder zu vollbringen oder zu empfangen. Wenn ein solcher Priester je wieder zurückfindet zu seiner Sendung und seinem Beruf, dann geht sein Heimweg zumeist von dieser Sehnsucht aus, wieder leben und wirken zu dürfen als Ausspender der Mysterien Gottes.

Das Weihebewußtsein des Priesters beruht auf dem Glauben an objektive, von außen und von oben gegebene Vollmachten und Kräfte, nicht an subjektive, aus ihm selbst hervorquellende Fähigkeiten. Was er den Menschen zu bringen hat, ist unendlich mehr als eigene Ideen oder Einsichten, mehr als sein eigener, wenn auch noch so hinreißender Glaube, mehr als Wort und Beispiel, es ist eine von seiner Person vollständig geschiedene Realität; und daß er solche Wirklichkeiten vermitteln kann, ist nicht begründet in irgend welchen persönlichen Verdiensten, sondern in einer Auserwählung und Berufung, die ihn einfach zum Werkzeug eines höheren Wirkenden macht. Dieser Glaube an den objektiven Charakter seiner Vollmachten und an die bloß werkzeugliche Funktion seiner eigenen Person ist das Prophetische im Standesbewußtsein des katholischen Priesters. Er unterscheidet sich darin wesentlich von allen sonstigen Führern der Menschen und Völker. Denn diese glauben sich zur

Führung berufen kraft der ihnen gewordenen oder in ihnen herrschenden subjektiven Geistesverfassung, kraft der Erkenntnisse und Willenspotenzen, die sie in sich spüren.

Daraus ergibt sich für den katholischen Priester jene eigenartige Verbindung von Stolz und Demut, von hohem und zugleich bescheidenem Selbstbewußtsein. Das Göttliche, das er in sich ruhend und wirkend weiß, ist unausdenkbar groß und heilig, so daß alle Kniee sich davor beugen müssen. Aber er selbst ist nur der Träger, der kein persönliches Verdienst um das Heiligtum hat, das er tragen darf. Auf seine Person geht nichts über von dem Glanz der Gnade, die er in Händen trägt. Darum kann er seine Vollmachten und Würden nur zitternd und von Schrecken erfüllt tragen; er muß selbst der erste sein, der vor seinem Heiligtum in die Kniee fällt; gerade angesichts der Größe seiner Sendung verschwindet seine eigene Person und sein eigenes Verdienst derart, daß er selbst ein schmerzvolles Mißverhältnis fühlt zwischen Person und Sendung, zwischen dem Menschen und seinem Amt, so daß die Kostbarkeit, die er trägt, ihm zu einer Last und Belastung wird, die alle seine persönlichen Kräfte weit übersteigt, unter der er wankt und bebt. Wenn also auch ein ewiges und göttliches Herrentum in seinen Vollmachten enthalten ist, das Herrentum über die Schlüssel des Himmelreiches, das Verfügungsrecht über Christi Leib und Blut, das Ausspendungsrecht über die Mysterien Gottes, so bedeutet dieses Herrentum doch für ihn persönlich nur eine Dienstpflicht. Seine eigene Person ist nicht zum Herrschen berufen, sondern zum Dienen, und es ist keine Phrase, wenn der Papst sich gern als Servus servorum Dei, als Knecht aller Gottesknechte bezeichnet. Um so peinlicher wirkt es, wenn je ein Priester sich und die eigene Person sonnen möchte in dem Glanz seines „hochwürdigsten" Amtes.

Dieses Bewußtsein persönlicher Bedeutungslosigkeit gegenüber einem ungeheuren Amt, das man trägt, wird noch verstärkt durch die Verantwortung, welche dieses Amt mit sich führt. Die göttlichen Vollmachten, die der Priester besitzt, sind nicht für ihn selbst, nicht für seine eigene persönliche Vollkommenheit und Heiligkeit gegeben, sondern zum Heile der andern. Er ist Ausspender der Mysterien, die in ihm ruhen. Daraus ergibt sich die zweite charakteristische Note, die den Standesgedanken und das berufliche Wirken des katholischen Priesters kennzeichnet: das Bewußtsein der Verantwortlichkeit. Er weiß, ja er fühlt es täglich und stündlich mit durchdringender Schärfe, daß er für andere lebt, für das Volk, für die Gemeinde, für die Armen, für die Kinder, ja für die ganze Kirche. Er weiß und fühlt, daß die Sendung, die auf ihm ruht, dermaßen groß und allein wichtig ist, daß seine eigene Person davon ganz überdeckt und ausgefüllt wird. Es bleibt von seinem eigenen Leben, seinen eigenen Interessen und Wünschen nichts Eigenes und Eigenberechtigtes zurück, das nicht in den Dienst des alles umfassenden, alles überragenden Zweckes gestellt würde, für den er die Priesterweihe empfing. Er wird sogar selbst nur dadurch selig und heilig, daß er als Priester lebt — für andere. Er besitzt keine eigenpersönliche Zweckmäßigkeit mehr und darum eigentlich nicht einmal ein Daseinsrecht, unabhängig und gesondert von dem Zweck und Recht seiner Sendung. So bleibt also für ihn keine Stunde, kein Werk, kein Unternehmen, das nicht im Bereich jener Verantwortung läge. Der Priester muß wissen, daß er sein Priestertum und also auch seinen Priesterberuf nicht wie ein Kleid ab-

legen und zurückstellen kann hinter persönliche Zwecke. Denn es gibt keine Zwecke mehr, die dringlicher und wichtiger wären oder auch nur gleich dringlich und wichtig, als eben die priesterlichen. Selbst seine eigene Gesundheit, sein Leben und Lebensglück spielt keine Rolle mehr, die gegen seinen Beruf aufkommen könnte. Ob er sein Leben und seine Gesundheit bewahrt oder einsetzt, er tut beides nicht für eigene individuelle Interessen, sondern für die Aufgaben seines Priestertums. Ob er sein Leben zu fristen sucht oder ob er wünscht, aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein, beide Wünsche sind überragt von dem Bewußtsein seines Priesteramtes: „Wenn ich deinem Volke noch nötig bin, o Herr, dann weigere ich mich der Arbeit nicht, es geschehe dein Wille." Wenn dieses Wort in seiner wörtlichen Fassung, wie es dem heiligen Bischof Martinus zugeschrieben wird, vielleicht auch Legende ist, sein Inhalt und Sinn ist von überwältigender geschichtlicher Wahrheit: es enthält das allzeit lebendige Verantwortungsbewußtsein des katholischen Priesters, der seine eigenpersönlichen Wünsche und Neigungen, selbst seine heiligsten, stets zurücktreten läßt hinter dem Amt und der Sendung, die ihm von Gott aufgetragen ist.

Dieses Bewußtsein, für andere da zu sein, in verantwortlicher Weise, das so weit geht, daß alle individuellen Lebenszwecke dahinter zurückstehen müssen, ist eigentlich etwas ganz Neues innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Man kann beinahe sagen, daß Christus hiermit wirklich einen neuen Beruf und eine neue Berufsauffassung in die Welt gebracht hat. Denn ursprünglich und von naturhaftem Recht her ist jeder Mensch zunächst nur für sich da und in abgeleiteter Weise für den einen oder andern Menschen, dessen Lebensschicksal er frei und bewußt mit dem eigenen Leben verbunden hat. Christus hat aber die Möglichkeit gezeigt, dieses Verhältnis umzukehren, so daß ein Mensch primär und geradezu wesenhaft für den Dienst anderer bereitgestellt wird, daß er also zunächst nicht für sich lebt, sondern für andere. Es ist eine eigenartige und auf unendlich höherer Stufe liegende Erneuerung des Hörigkeitsverhältnisses in der antiken Sklaverei. Der Sklave lebte und wirkte in erster Linie nicht für sich, sondern für den Herrn. Nur soweit die Interessen des Herrn es zuließen oder erforderten, konnte er mit seiner eigenen Person in Betracht kommen. Diese Hörigkeit war nun freilich aus menschlichem Vorurteil, aus menschlicher Willkür und Eigensucht hervorgewachsen und darum ein naturwidriger Greuel. Aber Gott, der Herr aller Dinge und Wesen, schafft sich wirklich Hörige in allen Kreaturen, die er macht, und sie sind zuerst und wesenhaft für ihn und um seinetwillen da. Und er vermag dann auch diese Hörigkeit auszudehnen, so daß er seine Hörigen wieder weitergibt an andere Geschöpfe. So hat er alle Erlösten dem Knecht und Sohne seines Wohlgefallens geschenkt, zu seinem persönlichen Eigentum, ja zu seinem eigensten Leibe. Darum ist es wahrlich keine leere rhetorische Redeweise, wenn der hl. Paulus sich mit Vorliebe als den „doulos", den Sklaven Jesu Christi, bezeichnet. Er weiß und fühlt sich buchstäblich als den Hörigen, den Christus aus verruchter und unseliger Sklaverei losgekauft und durch diesen Loskauf sich selbst zum Hörigen gewonnen hat. Was Christus auf solche Weise an Hörigen gewonnen hat, das kann er auch wieder weiterschenken, und so hat er sich tatsächlich Menschen erwählt, die er zu Ausspendern seiner Mysterien und eben dadurch zu Werkzeugen seiner Erlösungsarbeit, zu alle-

zeit verantwortlichen und darum auch mit ihrer ganzen Person zur Verfügung stehenden Hörigen der erlösungsbedürftigen Seelen macht.

So ist das priesterliche Verantwortungsbewußtsein nichts anderes als eine Weiterbildung des paulinischen Bewußtseins: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir", und weil ich in einem andern lebe, so lebe ich auch nicht mehr für mich, sondern für einen andern, der mich wieder weiterschenkt und über mich verfügt zu Gunsten aller, die er beschenken will.

Aus diesem Verantwortungsbewußtsein folgt dann jene eigenartige seelische Haltung, die den katholischen Priester zu allen Zeiten zum Menschenfreund, zum Berater des Volkes, besonders des armen Volkes, zum väterlichen und vertrauten Freund der Kinder, vor dem sie oft weniger Scheu und Angst und mehr Ehrfurcht zeigen als vor dem eigenen Vater, zum Erfinder und Träger zahlloser Werke und Bestrebungen der Volksbildung und Volksrettung gemacht hat. Jenes Verantwortungsgefühl war zu allen Zeiten in der breiten Masse des katholischen Klerus so mächtig, daß es gleichsam durch alle seine Lebensäußerungen hervordrang und dem Volk so fühlbar wurde, daß es nun eine beinahe selbstverständliche Regel aller priesterlichen Popularität geworden ist: Dieser Mann ist ein Priester, also kann man jederzeit und mit jeder Not zu ihm kommen; er ist ein Priester, also muß er für uns da sein, uns gehören, zu uns halten; er ist ein Priester, also muß er Rat und Trost wissen. Niemals wäre das fast grenzenlose Vertrauen, das auch heute noch das katholische Volk in seine Priester setzt, entstanden und erhalten geblieben, wenn es nicht immer wieder neu bestärkt würde durch eine entsprechende seelische Haltung der Priesterschaft, durch die Haltung einer im großen und ganzen nie enttäuschenden Hilfsbereitschaft.

Daraus ergibt sich auch die geradezu prädestinierte Stellung, die der Priester im sozialen Leben und sozialen Kampf einnimmt, heute mehr als je. Es ist kein Zufall, sondern eine fast notwendige Auswirkung des priesterlichen Berufs- und Standesbewußtseins, daß die Priester aller christlichen Epochen sich immer auf die Seite der Schwächeren, der Unterdrückten und der Notleidenden gestellt haben. Ebensowenig ist es ein Zufall, daß heute gerade die katholischen Priester so intensiv und erfolgreich mitarbeiten an der theoretischen und praktischen Bewältigung der modernen sozialen Probleme.

Die Menschensorge des katholischen Priesters ist nun aber rein religiös bestimmt. Sie geht nicht aus irgend welchen humanitären Erwägungen hervor, auch nicht aus bloß menschlichem Erbarmen, wenigstens nicht direkt und nicht ausschließlich, sondern sie ist die Ausstrahlung eines religiösen Imperativs, eben dieser von Gott in Christus gegebenen Sendung. Freilich ist dieser religiöse Imperativ dem Priester in Fleisch und Blut übergegangen, ist ihm fast zur zweiten Natur geworden, so daß er die Kraft besitzt, auch das menschliche und persönliche Fühlen, das soziale Empfinden, das Erbarmen und die Hilfsbereitschaft des Herzens auszulösen. Dem Helferwillen des katholischen Priesters ist darum fast nie die Kühle und Distanz anzumerken, die sonst den Imperativen irgend welcher Pflicht eigen zu sein pflegt. Aber wie warm und menschlich die Priester auch zu fühlen vermögen, sie kommen doch nicht auf unmittelbarem Wege zu den Menschen, sondern von Gott her, von dem sie

sich gesandt wissen. So ist dem Priester die Religion zum Beruf im buchstäblichen und eigentlichen Sinne geworden.

Das ist die dritte Eigenart des katholischen Priesterstandes. Auf den ersten Blick sollte man eine derartige Verbindung für unmöglich halten; Religion und Beruf scheinen sich auszuschließen. Religion ist ja ein intimes und ganz persönliches und innerliches Verhältnis zu Gott. Beruf aber ist die im Rahmen einer bestimmten und äußerlich sichtbaren Lebensform gesammelte Summe von Lebensaufgaben, ist also notwendig etwas Äußerliches und Weltliches, ist ein Ausdruck für die Teilfunktion, die ein Mensch im Ganzen der menschlichen Gesellschaft zu erfüllen hat. Religion aber ist niemals Teilfunktion einzelner Individuen, so daß etwa nur bestimmte Glieder der menschlichen Gesellschaft die Religion auszuüben hätten, sondern ist ein Interesse, das alle in gleicher Weise und gleich unmittelbar angeht. Darum geht sie auch in alle Lebensfunktionen ein als deren letzter Sinn und als ihre ins Ewige reichende Beseelung. Wo sie also nicht in alle Lebensfunktionen eingeht, bestimmend und belebend, wie im weltlich gesinnten, religionslosen oder religiös lauen Menschen, oder wo sie umgekehrt die normalen und natürlichen Lebensfunktionen verdrängt, wie etwa im indischen Fakir oder in gewissen Entartungsformen des christlichen Buß- und Sektenwesens, da ist sie schon nicht mehr gesunde Äußerung von Religion. Darum scheint es wirklich keinen Sinn zu haben, wenn ein Mensch die Religion zu seinem Lebensberuf erklären wollte. In der Tat, auch in den Priestern der großen, geschichtlich bekannten Naturreligionen und selbst in der Offenbarungsreligion des vorchristlichen Judentums war nicht die Religion selbst zum Lebensberuf erklärt, sondern nur die Ausübung bestimmter religiöser Gemeinschaftsfunktionen, die als solche in diesen Priestern durchaus keine religiöse Wurzel zu haben brauchten.

Aber im katholischen Priestertum ist doch ein Weg gefunden worden, Religion und Lebensberuf zu einem Ganzen zu verbinden. Der katholische Priester übt nämlich in der Tat einen Beruf aus, der nicht mehr und nicht weniger ist als seine Religion. Er besitzt einen wirklichen Beruf, nämlich eine sichtbare, durch die Satzungen des katholischen Kirchenrechts bestimmte Lebensform und in ihrem Rahmen eine Summe von Lebensaufgaben, die sich in das Ganze des menschlichen Kultur- und Gesellschaftslebens eingliedern, bestimmte Funktionen, eben die priesterliche Arbeit im Sinne der katholischen Kirche. Und diese Funktionen, die seine Lebensaufgabe bilden, sind nicht Sache aller, sondern nur der Berufenen und Beauftragten, sind also Teilfunktionen im sozialen Ganzen. Aber die Erfüllung dieser sozialen Teilfunktionen ist im katholischen Priester wirklich Religion und religiöses Leben; denn sie strömt unmittelbar aus dem Verhältnis, in dem der Priester zu Gott steht. Er ist nicht etwa, wie einst der jüdische Priester, nur juristisch bestellt, seinen Dienst im Heiligtum zu versehen, sondern er trägt in seiner Seele gewisse Gnadengaben, die ihn zu seinem Dienst befähigen, und diese Gnadengaben sind als solche und ihrem Wesen nach eine Berührung durch Gott, ein Teilhaben an Gottes besonderer Nähe, ein Durchströmtsein von Gottes Leben. Die Priesterweihe ist ein Sakrament, das heißt eine Mitteilung von göttlicher Begnadung, von Kindschaftsgnade und von besondern Berufungsgnaden; der Priester kommt also durch die Weihe, die ihm den Reichtum seiner Vollmachten mit-

teilt, in ein ganz nahes Verhältnis zu Gott, das so real und so tief eingesenkt ist, daß es selbst in der Sünde nicht mehr ganz aufgegeben werden kann. Der Priester bleibt selbst in der ewigen Verdammnis ein Gottgeweihter, und sogar seine Sünde hat einen religiösen Charakter, freilich in negativem Sinn, den Charakter eines Sakrilegs, wenn er, mit ihr belastet, seine priesterlichen Funktionen ausübt. Des Priesters Religion ist eben sein Priestertum, sein Priesterberuf.

Aus dieser besondern göttlichen Nähe, in die der Priester durch seine Weihe gezogen wird, entspringt ja auch, wie wir gesehen haben, jenes fast ununterbrochene Verantwortungsbewußtsein, jener eigenartige Drang, Ausspender zu sein und für andere zu leben als priesterlicher Diener der Seelen, der „Drang der Liebe Christi", wie Paulus ihn nennt, der es wie „einen Zwang" auf sich liegen fühlt: „Weh mir, wenn ich nicht das Evangelium verkünde" (1 Kor. 9, 16).

Es läßt sich aber nicht leugnen, daß diese eigenartige Verbindung von Religion und Beruf auch ihre großen Schwierigkeiten, ja selbst ihre Gefahren in sich birgt. Und zwar von doppelter Seite her. Es kann einmal die religiöse Bestimmtheit, dieses Herausquellen des Berufslebens aus dem Verhältnis zu Gott im Bewußtsein des Priesters zu einer gewissen Enge und Einseitigkeit führen, so daß sein berufliches Wirken auf eine zu schmale Basis gestellt wird. Nicht gerade im äußern Sinn, denn so ist dieses Berufswirken objektiv und unveränderlich durch die Normen des allgemeinen Kirchenrechts und der kirchlichen Seelsorgspraxis festgelegt und erhält dadurch eine fast grenzenlose Weite und Vielseitigkeit. Aber innerlich, psychologisch kann es sein, daß der Priester den Weg zu den Menschen, zu denen er nur von Gott her kommen soll, tatsächlich nicht mehr findet, daß er den Menschen allzu entrückt wird. Man merkt ihm dann seinen seelsorglichen Imperativ eben als Imperativ, als aufgeladene Pflicht an, man fühlt, daß er doch eigentlich und innerlich keinen Anteil an den Menschen nimmt, an ihrer Not und ihrem Glück, daß ihm die Menschen, um es ganz hart auszudrücken, nichts anderes mehr bedeuten als Mittel und Material zur Erfüllung seiner priesterlichen Zwecke und Absichten. Immerhin ist diese Gefahr praktisch die geringere und, wie die Geschichte lehrt, nur in mäßigem Umfang zur Erscheinung gekommen. Es gibt dafür mehrfache Gründe. Einmal ist eine solche schroffe und starre Erfülltheit mit religiösen Gedanken überhaupt selten unter den Menschen; und so ist glücklicherweise auch der religiöse Fanatismus in der katholischen Priesterschaft eine seltene Ausnahme geblieben. Ein anderer Grund ist die strenge Einordnung des priesterlichen Lebens und Denkens in die Gesamtheit des kirchlichen Lebens; dadurch ist dem einzelnen Priester auch psychologisch eine gewisse Weite und Gesundheit seines innerlichen Lebens fast sicher gewährleistet.

Die entgegengesetzte Gefahr, die in der Verbindung von Beruf und Religion liegt, ist ungleich größer: nämlich das Versiegen der religiösen Quellen im einzelnen Priester, so daß sein berufsmäßiges Wirken tatsächlich zu einer bloß äußern, beamtenmäßigen Funktion wird, die aber eben in diesem Rahmen immer noch weiter den Anschein und den Anspruch macht, als sei sie religiös. So entsteht dann eine fast unerträgliche Unwahrheit, eine der giftigsten Lügen,

die wir in Menschenseelen je wahrnehmen können. Das Heilige wird dann zum Handwerk, das Göttliche zu einem Mechanismus, das Ewige zu einer Fiktion. Wenn in einem Laien die religiösen Kräfte versiegen, dann verliert zwar sein äußeres Leben und auch sein Berufsleben die religiösen Merkmale, wird aber durch diesen Verlust nicht in seinem innern und wesentlichen Sinn berührt, wenigstens soweit dieser Sinn innerweltlich ist. Ein solcher Mensch kann auch dann noch aufrichtiger Beamter, Arbeiter, Forscher oder Künstler sein. Sein Berufsleben ist nicht ausgehöhlt, nicht sinnlos geworden im sozialen Ganzen der Menschheit, wenn es natürlich auch seinen letzten und ewigen Sinn verloren hat; wenn aber der Priester seine ewigen Zusammenhänge verloren hat, dann behält sein priesterliches Wirken zwar noch die Kraft und Gültigkeit, die Christus ihm verleiht; es bleibt wirksam für andere. Aber für den Priester selbst ist es sinnlos, ja sinnwidrig, weil es aufhört, Erfüllung seines Berufes zu sein, obgleich es noch mechanisch weiterläuft; es begibt sich das Absurde, daß ein Leichnam Leben ausströmt, daß ein Mensch, der erloschen ist, noch fortfährt, zu leuchten, daß eine Seele aus Gottes Nähe heraus wirkt und dabei Gott unendlich ferne steht. Wenn die Verbindung von Religion und Beruf zerrissen ist, wird dadurch auch der Beruf zerrissen, unwahr und tot.

Daher kommt der widerwärtige, verwirrende und grauenvolle Eindruck, den ein religiös abgestorbener Priester macht, wenn er doch noch fortfährt, seinen priesterlichen Beruf zu erfüllen. Diese Gefahr der furchtbarsten Lüge ist gegeben durch die Verbindung von Religion und Beruf, und sie tritt fast mit Sicherheit ein in jedem Falle, wo ein Mensch aus äußerlichen, unreligiösen oder gar zwangsartigen Gründen den priesterlichen Beruf auf sich nimmt. Aber Christus hat offenbar diese Gefahr in Kauf genommen um der wundersamen Schönheit und Fruchtbarkeit willen, die eine solche Verbindung in den Berufenen besitzen kann und in dem großen Durchschnitt der Geschichte des katholischen Priestertums auch wirklich besitzt. Es sind da tatsächlich Menschen in großer Zahl begnadet mit einem Beruf, der bis in das Innerste ihrer Seele reicht, der nicht äußerlich aufgezwungen ist, sondern aus lebendiger Neigung herausquillt, der sie instand setzt, ihre persönliche Liebe und ihren heiligsten Künstlerdrang auszuleben in einer Lebensaufgabe, der eine objektive, ja ewige und göttliche Notwendigkeit eigen ist. In diesem Beruf ist wie sonst nirgend jener Zwiespalt aufgehoben, der wohl die meisten Menschen quält, sobald sie anfangen, über ihren Beruf nachzudenken; ihre Berufsarbeit erscheint ihnen als völlig gleichgültig, weckt keinen Dank und keinen Lobgesang auf in ihrer Seele; und umgekehrt, alles, was in ihrer Seele lebt und schwingt, das können sie in ihrem Beruf nicht nach außen ergießen. Ihr innerer Drang ist ohnmächtig, und ihr äußeres Wirken ist gleichgültig. Diese Kluft ist tatsächlich nur selten geschlossen; soviel wir sehen können, eigentlich nur in einzelnen hochbegnadeten Forscher- und Künstlernaturen, und dann in dem katholischen Priestertum und in den Berufen, die etwas von dem Geist dieses Priestertums in sich tragen, in den ärztlichen und seelsorglichen, in den Erziehungs- und Fürsorgeberufen.

Der religiöse Charakter und Ursprung des priesterlichen Berufes bringt noch eine Eigentümlichkeit mit sich, die zwar mehr persönlich, ja von intim persönlicher Bedeutung für den Priester selbst ist, die aber doch das katho-

lische Priestertum bis in seine tiefste Wurzel hinein kennzeichnet: Es ist die Einsamkeit, die dieses Priestertum umgibt. Sie ist schon gegeben in der Tatsache, daß der Priester erst auf dem Wege über Gott zu den Menschen kommt, nicht unmittelbar, nicht von seinem eigenen Herzen gezogen, sondern von Gott gesandt. Der Zölibat, das eheloſe Leben, wie es die Kirche von ihren Priestern, wenigstens soweit sie dem römischen Ritus angehören, mit unnachgiebiger Energie und Festigkeit fordert, hat eine vielfache Wurzel. Er hat zunächst eine praktische, pädagogische, sozusagen eine taktische Bedeutung; denn die Seelsorge in dem intensiven, den ganzen Menschen erfüllenden und zu einer großen Armee von Seelsorgern zusammenschließenden Sinn, wie die katholische Kirche sie versteht, wird wesentlich erleichtert und gefördert durch die Eheloſigkeit. Es gilt hier, was von allen großen Erfüllungen der Menschenseele gilt: sie sind ausschließlich, sie sind unverträglich mit jeder andern Erfüllung. Daß zum Beispiel die Kunst solchen ausschließlichen Dienst verlangt, ist altbekannt. „Es ist besser, allein zu bleiben", sagte der große Rodin; selbst von Freunden fühlte er sich behindert. Und Rainer Maria Rilke, der diesen Ausspruch Rodins berichtet, schreibt dazu: „Alles deutet auf dasselbe hin, daß man sich entscheiden muß, entweder das oder jenes. Entweder Glück oder Kunst.... Und das ist ja alles so klar, so klar. Die großen Menschen alle haben ihr Leben zuwachsen lassen wie einen alten Weg und haben alles in ihre Kunst getragen. Ihr Leben ist verkümmert wie ein Organ, das sie nicht mehr brauchen" (Briefe aus den Jahren 1902—1906, Inselverlag, Leipzig).

Sodann hat der Zölibat des katholischen Priesters eine religiöse Wurzel; er ist nicht ein wissenschaftlicher oder künstlerischer, sondern ein religiöser Zölibat. Der katholische Priester ist „dem Herrn geweiht", wie Paulus sich ausdrückt. Sein Zölibat bedeutet ein Gehören, ein Hörigsein in dem Grade, daß dem also Geweihten selbst nichts mehr gehört. Er ist also eine unmittelbare Folgerung aus der Hörigkeit, in die den Priester seine Belastung mit göttlichen Geheimnissen und Kostbarkeiten bringt. Aus dieser Belastung mit Werten, die unendlich größer sind als sein eigenes individuelles Leben, ergibt sich sein Beruf, als eine von Gott selbst gegebene Lebensaufgabe und Lebensform, und somit auch die Verpflichtung, nur von Gott her zu den Menschen zu kommen. Wenn nun dieser Weg in die Unendlichkeit hinein und aus der Unendlichkeit heraus dem Priester zum Bewußtsein kommt, muß ihm diese ungeheure Entfernung, die er zurücklegen muß, bis er zu den Menschen kommt, als Ferne, als Distanz erscheinen und seine eigene Stellung als gottverlorene Einsamkeit.

Daraus ergibt sich nun, daß der priesterliche Zölibat viel, viel mehr bedeutet als etwa bloßen Verzicht auf die Ehe oder gar als bloßen Verzicht auf irgend welche sexuelle Erfüllung. Daß in seinem Wesen die innere Einsamkeit, die Ferne und die Kühle liegt, der Verzicht auf tragende und bergende und wärmende Nähe der Menschen, eine Art Heimatloſigkeit innerhalb der irdischen Grenzen. Daraus folgt ohne weiteres, daß nur starke und selbständige Naturen, die das natürliche Anlehnungsbedürfnis zu überwinden vermögen, zum Priestertum berufen sein können. Und gerade bei diesen darf ihre Kraft zur Einsamkeit nicht bloß negativ in einer gewissen Bedürfnisloſigkeit bestehen; denn diese Bedürfnisloſigkeit würde wieder den warmen und lebendigen

Dienst an den Menschen beeinträchtigen, sondern ihre Einsamkeit muß eine positive sein, durchflutet und durchwärmt von einer Fülle und einem Reichtum des innern Lebens, so daß keine Lücke bleibt, die unerfüllt wäre; nur dann wird ihre irdische Heimatlosigkeit und Menschenferne kein inneres Verhungern, kein seelisches Verkümmern und Vertrocknen mit sich führen.

Das Für-sich-sein des katholischen Priesters steht in einer gewissen Antinomie zu seinem Verantwortungsbewußtsein, das ihn zu den Menschen treibt und ihn zwingt, sich ihnen zu weihen mit der ganzen Glut und Wärme, deren ein Herz fähig ist. Aber die Antinomie ist nur scheinbar; in Wirklichkeit bedingen sich diese beiden Charakterzüge gegenseitig. Es offenbart sich hier wieder jenes altbekannte und doch immer wieder überraschende und staunenerregende Paradox, daß wirkliche Hingabe nur möglich ist dem freien Menschen, daß ganz wahre und echte Liebe nur besteht in einer gewissen Ferne und Zurückhaltung, daß reinste Erfüllung nur dem wird, der entsagen kann; so ist auch nur der Mensch zum Führer geeignet und berufen, der versteht, einsam und allein an der Spitze zu schreiten. Nur der kann vielen gehören, der herausgehoben ist aus allzu naher Verkettung und Verflechtung mit einzelnen. Nur der kann andere stützen, der selbst stehen kann. Dieses Dienen kommt immer aus einer gewissen Menschenferne und geht in eine Ferne, weil der Dienende nichts, gar nichts von andern erwartet oder gar fordert. Dies Dienen aber ist Güte, und darum ist die Güte ein Sich-verströmen-lassen ins Dunkle und Leere hinein. Und dies ist das Wesen aller menschlichen Verbundenheit: Nur die Menschen können einander verbunden sein, die aus sich selbst hinausgehen, um in die andern einzugehen, die also auf sich selbst verzichten und vergessen. Nur sie, die nicht mehr an sich selbst hängen, sind die wirklich selbständigen und tragfähigen Naturen, an denen andere Halt gewinnen.

Von hier aus eröffnet sich nun auch ein tieferer Einblick in den eigentlichen Sinn aller menschlichen Berufe und in das Ethos aller Berufe. Der Beruf als Summe der Lebensaufgaben, die ein Individuum inmitten der menschlichen Gesellschaft zu erfüllen hat, ist nichts anderes als Dienst aus Verantwortlichkeit heraus; die Verantwortung aber kommt von den Gaben, die Gott selbst in die Hände jedes einzelnen gelegt hat, damit er sie andern bringe. Beruf ist also nicht etwa die Summe von Veranstaltungen, mit deren Hilfe sich einer selbst durchsetzt und voranbringt, sondern die Summe des Dienstes, den ein Mensch in der Gesamtheit und im Rahmen seiner Lebensform zu leisten hat.

So führt uns die Betrachtung des katholischen Priestertums zu einer höheren und heiligeren Berufsauffassung, als sie auf dem Boden des naturhaften Individualismus und des sozialen Kampfes möglich wäre. Wir begreifen die Notwendigkeit, daß alle, auch die nicht Priester sind, irgendwie an dem Berufsethos des Priesters teilnehmen. Wir gewinnen so den Ausblick auf ein allgemeines Priestertum, wie es ja auch von der katholischen Kirche gelehrt und gefordert wird. Freilich muß immer eine deutliche und scharf gezogene Grenze bleiben zwischen Geweihten und Nichtgeweihten, zwischen Priestern und Laien — und zwar im Interesse der Laien selbst. Der Priester empfängt seine Würde und seine Gaben von Gott selbst durch Christus. Alle übrigen empfangen sie nur mittelbar von Gott, unmittelbar legen die Kirche oder der Staat oder

die Familie im Verein mit den naturgegebenen Kräften ihnen ihre Berufung auf. Es bleibt aber immer wahr, daß auch sie kraft einer göttlichen Bestimmung, die über ihnen liegt, eine Art von Gottgeweihtheit und damit eine heilige Verantwortlichkeit für andere tragen und in der Erfüllung dieser Verantwortung auch eine gewisse Einsamkeit — eine Loslösung vom selbstsüchtigen Ich — in sich aufnehmen müssen.

Diese im tiefsten Wesen christliche Berufsauffassung, die allein schon durch das Bestehen und Wirken des katholischen Priestertums sich bildet, bleibt nicht bloß eine theoretische Idee, sondern bestimmt tatsächlich von den Priestern aus auch die übrigen Berufsklassen. Wir sind heute schon fast daran gewöhnt und finden es selbstverständlich, daß alle Ärzte, Beamten und erst recht alle, die einen Erzieher- oder Fürsorgeberuf erfüllen, eine heilige Bürde tragen und für andere da sind, Diener ihrer Mitmenschen sind und Ausspender der Schätze, die sie empfangen haben. Dieser Gedanke ist uns schon selbstverständlich geworden, und darum vergessen wir leicht, daß er eigentlich ein priesterlicher Gedanke und vom Priestertum Christi inspiriert wird. Dieses Priestertum und sein lebendiges Wirken läßt ununterbrochen ein Ingrediens in das Geistes- und Kultur- und Gesellschaftsleben der Menschheit einströmen, das langsam und unmerklich, aber mit steter Sicherheit das Bewußtsein der Christenheit und von hier aus auch der Menschheit umbildet. Das Sakrament der Priesterweihe, das die Berufung zum Priestertum erteilt, strahlt aus und läßt alle Berufsklassen teilnehmen an der priesterlichen Lebensaufgabe, Ausspender zu sein von göttlichen Mysterien, Ausspender der Liebe und des Lebens aus Gott.

Peter Lippert S. J.

Canterbury und Rom

Um ein klares Bild der bedeutsamen Vorgänge zu gewinnen, die seit einigen Jahrzehnten das Leben der englischen Staatskirche in Spannung halten, ist es notwendig, uns wenigstens in großen Zügen den Typus oder Charakter dieser Kirche vor Augen zu führen. Die englische Staatskirche mit ihrem Primatialsitz Canterbury hat nämlich ein sehr eigenartiges Gepräge und unterscheidet sich in vielem von den protestantischen Kirchen, wie wir sie in Deutschland gewohnt sind. Nur wenn wir ihre Eigenart kennen, werden wir auch das Verhältnis zwischen Canterbury und Rom richtig zu beurteilen imstande sein. Dabei kann das, was wir über die innern Zustände der englischen Staatskirche zu sagen haben, im wesentlichen auch auf die ganze anglikanische Kirchengemeinschaft (Anglican Communion) übertragen werden, die auch außerhalb des Britischen Reiches, besonders in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, zahlreiche Diözesen zählt.

Die englische Staatskirche — the Established Church, meist the Church of England genannt — trägt deutlich die Spuren ihrer Vergangenheit an sich. Die englische Reformation hatte keinen religiösen Anlaß; sie ging vom König, von der Staatsgewalt aus und wurde mit staatlichen Mitteln durchgesetzt. Recht ungeschminkt drückt dies W. Dibelius[1] aus, indem er bemerkt: „1534 führte Heinrich VIII. seine private Reformation ein, wie sie den Bedürfnissen seines cäsarischen Machtdünkels und seines Ehebettes am besten entsprach, dabei aber doch der religiösen Veranlagung seines Volkes klug entgegenkommend.“ Die Hauptsache war die Trennung von Rom. Die übrigen religiösen Neuerungen waren zunächst nachgeordneter Natur und unterlagen von Anfang an der Beeinflussung und Gestaltung durch die staatlichen Behörden, den König und das Parlament. Jeder Wechsel der Regierung wirkte auch auf Verfassung und Kultus der dem Staate ausgelieferten Kirche. Begreiflich, daß diese etwas peinlichen Ursprünge der englischen Staatskirche nachträglich durch andere, geistigere Gründe verdeckt wurden und dem religiösen Bewußtsein der heutigen Anglikaner entschwunden sind.

Damit die Reformation beim Volke leichter Eingang fände, wurden sowohl die hierarchische Ordnung (Bischöfe, Priester, Diakone) als auch die äußere Form des katholischen Kultus beibehalten, dagegen in der Lehre dem Protestantismus, besonders dem Kalvinismus, weitgehende Zugeständnisse gemacht. Nicht nur die Autorität des Papstes, sondern auch das Meßopfer, die Transsubstantiation und die Verdienstlichkeit der guten Werke wurden verworfen und nur Taufe und Abendmahl als Sakramente anerkannt. In den langwährenden politischen und religiösen Kämpfen wurden bald die protestantischen Grundtriebe, bald die episkopale, traditionelle Richtung verstärkt. Das Ergebnis war ein Kompromiß. Will man die Eigenart der anglikanischen Kirche auf eine kurze Formel bringen, so könnte man sagen, sie sei äußerlich katholisch und innerlich protestantisch. Ja sie ist nach einem anglikanischen Urteil aus jüngster Zeit geradezu eine „Liga der Religionen im kleinen“[2].

---

[1] England II[5] (Stuttgart 1929) 11; vgl. ebd. I 14.

[2] Vgl. diese Zeitschrift 113 (1927) 424.

Es ist aber zu natürlich, daß die in solchem Kompromiß vereinigten, einander widerstreitenden Prinzipien sich trotz der äußern Fessel der Kirchenordnung weiter regten und im religiösen Leben zu verschiedener Auswirkung strebten. So haben sich denn seit langem in der anglikanischen Kirche drei Richtungen oder Parteien herausgebildet, die nicht friedlich-schiedlich nebeneinander wohnen, sondern sich oft aufs heftigste befehden und namentlich bei entscheidenden Vorgängen wie feindliche Lager erscheinen[1].

Den rechten Flügel nimmt die Hochkirche (High Church) ein[2]. Sie ist die traditionell-ritualistische Richtung, betont den Zusammenhang mit der katholischen Kirche, legt hohen Wert auf die bischöfliche Sukzession und nähert sich trotz ihrer Abneigung gegen die „angemaßte Macht des Papstes" in ihrer äußern Erscheinungsform stark dem Katholizismus. Sie umfaßt die Tractarianer der Oxford-Bewegung (seit 1833) und die Ritualisten, die in der kirchlichen Praxis die Ideen der Oxford-Bewegung durchführen. Ihre entschiedensten Anhänger treten auch ein für Transsubstantiation, Messe, Aufbewahrung der Abendmahlselemente, Ohrenbeichte, Marien- und Heiligenverehrung, Gebete für die Verstorbenen, Ordensgelübde und Ordensleben. Sie fordern Stärkung der kirchlichen Autorität in Lehre und Disziplin, erkennen neben der Schrift in beschränktem Maße die Tradition als Glaubensquelle an und zeichnen sich durch die Feierlichkeit ihres Gottesdienstes aus. Dabei sind sie geneigt, die heftigen Ausfälle der „39 Artikel" (der anglikanischen Bekenntnisschrift) gegen den „römischen Aberglauben und Götzendienst" als antiquiert zu betrachten und zu bezeichnen. Die Angleichung an die katholischen Formen geht so weit, daß der Besucher in vielen anglikanischen Kirchen den Eindruck gewinnt, er sei in einer römisch-katholischen Kirche[3]. Es ist aber wohl zu beachten, daß diese Angleichung meist nicht zum Zwecke einer Annäherung an Rom geschieht, sondern weit eher in der Absicht, die traditionell und ritualisch gerichteten Kreise in der anglikanischen Kirche festzuhalten.

Im Gegensatz zur äußern Pracht der Hochkirche will die „Niedere Kirche" (Low Church) die Gemeinschaft der bescheiden und demütig denkenden Jünger Jesu sein. Einzige Glaubens- und Heilsquelle ist ihr das Evangelium, das besonders den Armen und Niedrigen verkündet werden soll. Die Niedere Kirche ist also ausgesprochen protestantisch mit starkem kalvinischem und pietistischem Einschlag. Bis in die Gegenwart sind in ihr die Strenge und der Romhaß der alten Puritaner wirksam, aber auch die damit unvermeidlich verbundene Überheblichkeit, die durch das demütig klingende Programm keineswegs ferngehalten wird. Ihr Gottesdienst ist ohne Prunk; ihre Frömmigkeit klammert sich an das „wesenlose" Wort, das in enger, oft auch in gekünstelter Weise ausgelegt wird.

---

[1] Näheres über Lehre und Verhalten dieser drei Parteien vgl. Otto Baumgarten, Religiöses und kirchliches Leben in England (Leipzig 1922) 21—61; F. Woodlock: diese Zeitschrift 110 (1925/26) 42—51.

[2] Vgl. F. Heiler: Die Hochkirche 1927, Nr. 3—6. Diese Ausführungen Heilers sind cum grano salis zu nehmen; vgl. The Church Quarterly Review, Januar 1928, 348—350.

[3] H. Böhmer, Die Kirche von England und der Protestantismus: Gesammelte Aufsätze (Gotha 1927) 78—90; Reichmann: diese Zeitschrift 94 (1917/18) 223—232.

Die Breite oder Weite Kirche (Broad Church, früher auch latitudinarisch genannt) stellt die freisinnig-aufklärerische Partei dar. Mit starker Skepsis durchsetzt, schaut sie auf Dogmen und Zeremonien mit ziemlicher Gleichgültigkeit. Bestrebt, die christlichen Ideen mit der modernen Wissenschaft und Kultur in Einklang zu bringen, huldigt sie einer sehr liberalen Theologie und wendet sich mit Vorliebe praktisch-sozialen Aufgaben zu. Ihr Ziel ist mehr ethischer als religiöser Natur. Auf dem Kongreß der Staatskirche zu Cheltenham (Oktober 1928) erklärte ihr Führer, der Oxforder Theologieprofessor Major, daß es im kirchlichen Leben Englands nicht auf Orthodoxie und Sektengeist ankomme, sondern darauf, ob die Kirche Mittel und Wege finde, aus dem „Mann von der Straße" einen „Menschen normaler anständiger Gesinnung" zu erziehen[1].

Diese drei Richtungen sind auch heute noch vorhanden und lebendig. Nur daß ihre alten Namen immer mehr außer Gebrauch kommen und statt dessen die Einteilung in Anglokatholiken, Evangelikale und Modernisten üblich geworden ist. Freilich darf man sich die drei Gruppen nicht säuberlich getrennt vorstellen. Da jede Partei wieder Extreme und Gemäßigte, Vertreter einer liberalen und orthodoxen Theologie in ihren Reihen zählt, so ergeben sich in der Wirklichkeit die verschiedensten Vermischungen und Querverbindungen. Ja zuweilen gehen die Spaltungen selbst durch den einzelnen Gläubigen hindurch und liegen unausgeglichen nebeneinander. Baumgarten (a. a. O. 20 36) bemerkt in dieser Hinsicht: „Es gibt nicht wenige [Engländer], die, ohne sich ihrer Inkonsequenz bewußt zu sein, zugleich in ihren intellektuellen Überzeugungen liberal, in ihren religiösen Beziehungen hochkirchlich, in ihrer Grundstimmung evangelikal sind." Dies kommt zum guten Teil daher, daß die dogmatischen Unterschiede, die bei den Theologen eine große Rolle spielen, der Masse der Gläubigen nicht geläufig sind; sie ist vor allem vom Bewußtsein durchdrungen, der „Kirche von England" anzugehören, und hat ein lebhaftes Interesse daran, daß diese als Staatskirche erhalten bleibt, ohne sich im allgemeinen viel darum zu sorgen, was nun die Staatskirche im einzelnen lehrt[2].

Angesichts der tiefen Spaltungen und Widersprüche, an denen die englische Staatskirche leidet, liegt die Frage nahe, wie sie sich trotzdem durch Jahrhunderte bis heute hat erhalten können. Die Antwort dürfte berechtigt sein, daß dies in keinem andern Lande der Welt möglich gewesen wäre. Wohl aber in England, dessen Volk eine Nation von Praktikern ist. Der Engländer kennt nicht die Leidenschaft des logischen Zu-Ende-Denkens. Er hat keine Vorliebe für klare Systeme und Parteiprogramme, die den Spielraum des praktischen Handelns verengen würden, und zeigt eine ausgesprochene Scheu, logische Grundsätze auf das Leben anzuwenden. Dagegen hat er

[1] Vossische Zeitung Nr. 242 vom 10. Oktober 1928.

[2] Die anglikanische Kirche besteht heute nur noch im eigentlichen England als Staatskirche. Es verdient vermerkt zu werden, daß sie nicht in Schottland Staatskirche ist und daß sie diese Eigenschaft in Irland seit 1871 und in Wales seit 1920 verloren hat. Mulert (Die Religion in Geschichte und Gegenwart III² [1929] 1187) gibt die Zahl der Anglikaner in Großbritannien auf etwa 20 Millionen, ihre Gesamtzahl in der ganzen Welt auf 32 Millionen an. Außerhalb der englischen Staatskirche sind die Dissenters, d. h. die Anhänger der „Freikirchen", die sich auch als „evangelikal" bezeichnen. Ihre Hauptgruppen sind die Methodisten, Kongregationalisten und Baptisten. Die römisch-katholische Kirche Englands zählt gegen 2 Millionen Mitglieder.

größte Achtung vor Tatsachen und weiß sich ihnen geschmeidig anzupassen, ohne durch den Vorwurf der Inkonsequenz sonderlich beunruhigt zu werden. Der ausgesprochene Individualismus des Engländers, der für sich eine weitgehende Freiheit in Anspruch nimmt, aber auch den Standpunkt des andern gelten läßt, prägt sich auch im Kompromißcharakter der Staatskirche aus. Den Anglikanern fehlt die dogmatische Schärfe, Grundsätze und Forderungen bis in ihre letzten Wurzeln und Auswirkungen zu verfolgen. Es herrscht vielmehr das Bestreben, durch dehnbare Formeln und Duldung abweichender Gebräuche die verschiedensten Richtungen in einer Kirche zu umfassen (comprehensiviness), vorausgesetzt, daß allzu starke und namentlich auffällige, Anstoß erregende Besonderheiten vermieden werden. Aus praktischen Rücksichten halten die meisten Anglikaner auch trotz gelegentlicher Rufe nach Entstaatlichung an der Staatskirche fest und ertragen es mit ziemlichem Gleichmut, wenn der Staat in die innersten Angelegenheiten der Kirche hineinregiert oder der jeweilige Premierminister durch Ernennung entsprechender Bischöfe bald die anglokatholische, bald die evangelikale oder modernistische Richtung stärkt. Es besteht auch keine wirksame Möglichkeit, den Wirrwarr in Kultus und Lehre zu überwinden; denn die Bischöfe haben keine Lehrautorität, und auch die Generalversammlung aller anglikanischen Bischöfe in der Lambethkonferenz hat nur repräsentative Bedeutung ohne gesetzgeberische Gewalt[1].

Die ganze Eigenart und Schwäche der „Kirche von England", ihre innern Gegensätze und ihre Abhängigkeit vom Staate offenbarten sich den weitesten Kreisen, als in den letzten Jahren der Kampf um das neue Prayer-Book die Gemüter in England und auch die Aufmerksamkeit des Auslandes erregte[2]. Einundzwanzig Jahre war an der Reform des alten Prayer-Book, das seit 1662 im wesentlichen unverändert geblieben war, gearbeitet worden. Die neue Gestaltung hatte die Billigung aller Instanzen der anglikanischen Kirche und des Oberhauses gefunden, wurde aber vom Unterhause am 15. Dezember 1927 (mit 240 gegen 207 Stimmen) und trotz einiger Änderungen wiederum am 14. Juni 1928 (mit 266 gegen 220) abgelehnt. Indem K. Böhme[3] in gründlicher, sachlicher Arbeit ein anschauliches Bild dieses Kampfes bietet, gibt er zugleich die beste Einführung in die heutige Lage der englischen Staatskirche. Für uns ist dabei von großer Bedeutung der eigentliche Gegenstand des Streites; denn er zeigt klar, wie stark auch heute noch im englischen Volke die antirömischen Instinkte sind.

Der Stein des Anstoßes war die gewährte Erlaubnis, die konsekrierten Abendmahlselemente mit Zustimmung des Bischofs für die Krankenkommunion aufzubewahren. Über diesen entscheidenden Grund zur Ablehnung des neuen Prayer-Book urteilt Böhme (a. a. O. 37): „Mit der reservation hätten sich weite Kreise der evangelischen Partei vielleicht noch abgefunden, obwohl sie der Überzeugung waren, daß sie den Grundlagen der englischen Staatskirche nicht entspricht. Ausschlaggebend war dagegen die Tatsache, daß nach ihrer Meinung die reservation fast unvermeidlich zur adoration führt. Sie betrachteten die adoration als Rückfall zum Katholizismus. Der damalige englische Innenminister [Sir William Joynson-Hicks] warf als letzten Trumpf das Schlagwort No Popery! (Keine Papisterei!) in die Debatte, das dann schließlich den Ausschlag gab. Der Ruf No Popery! hat in England noch immer Gehör gefunden und verfehlte auch diesmal seine Wirkung nicht. Es wird weithin anerkannt, daß der Appell an das natio-

[1] F. Siegmund-Schultze: Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht (Tübingen 1909) 55 58.
[2] Vgl. F. Woodlock: diese Zeitschrift 113 (1927) 422—429.
[3] Die Krisis der englischen Staatskirche. Der Streit um das „Prayer-Book". (Für die Einheit der Kirche. Schriften zur ökumenischen Bewegung 4. Gotha 1929, L. Klotz.)

nale Selbstbewußtsein des Engländers, der keine Abhängigkeit von Rom wünscht, schließlich zur Ablehnung des Prayer-Book-Entwurfes geführt hat. ‚No Popery!' schrieb damals die ‚Times', ‚bleibt das unfehlbare Kriegsgeschrei Englands.'" Dazu bemerkt J. F. Laun, der den Kampf um das Prayer-Book in England selbst miterlebte (ebd. 81): „Den Ruf des damaligen Innenministers: No Popery! kann man gar nicht anders als demagogisch nennen, da dieser Begriff nichts anderes bedeuten kann — und bei den Massen auch in keinem andern Sinne wirken würde — als: ‚Nicht zurück nach Rom!' Gerade das sollte aber durch den neuen Gesetzentwurf vermieden werden." Das neue Prayer-Book stellte eben, entsprechend dem Charakter der anglikanischen Kirche, wiederum ein Kompromiß dar, das die unvereinbaren Gegensätze überbrücken und als „Instrument der Ordnung" und als „Band des Friedens" wirken sollte.

Die anglikanische Kirche ist sich ihres Kompromißcharakters wohl bewußt. Sie empfindet ihn aber nicht als Nachteil, sondern als Vorzug und leitet daraus einen besondern weltweiten Beruf ab, die auseinanderstrebenden Kräfte der Christenheit zu vereinigen. Indem sie sich als „via media" zwischen Katholizismus und Protestantismus und darum auch als „Brückenkirche" (bridge-church) betrachtet, sieht sie ihre geschichtliche Aufgabe darin, zwischen allen christlichen Kirchen vermittelnd und versöhnend zu wirken. Daraus erklärt sich der lebhafte Anteil, den die anglikanische Kirche an der christlichen Einigungsbewegung unserer Tage nimmt. Namentlich gilt dies von der „Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung", deren Anregung und wirksamste Förderung in erster Linie ihr verdankt werden.

Das Losungswort der anglikanischen Kirche bei dem christlichen Einigungswerk ist die an sich schon wieder mehrdeutige Formel: „Unität, nicht Uniformität". Die „Unität" ist dabei so elastisch und weit gefaßt, daß nichts Geringeres versucht wird als eine kirchliche Einigung von den liberalsten Protestanten bis zu den orthodoxesten Orientalen. Dabei fällt den Evangelikalen und Modernisten die Aufgabe zu, mit den protestantischen Kirchen zu verhandeln, während die Anglokatholiken die Fühlung mit den Altkatholiken und den Orthodoxen des Orients herstellen. Die erstaunliche Vielseitigkeit dieser Einigungsversuche hat F. Heiler[1] zu der treffenden Bemerkung Anlaß gegeben, „daß der Anglikanismus ein doppeltes Unionsprogramm hat, ein minimalistisches für die Protestanten und ein maximalistisches für die Orthodoxen". Und dieses maximalistische Programm erstreckt sich auch auf die römisch-katholische Kirche.

Es ist für den, der an die herkömmliche Polemik zwischen Katholizismus und Protestantismus in Deutschland gewöhnt ist, eine angenehme Überraschung, wahrzunehmen, mit welcher Vornehmheit, ja Ehrfurcht in der anglokatholischen Literatur von der römisch-katholischen Kirche gesprochen wird, auch vom Papst, wenn nicht gerade der päpstliche Primat in Frage steht. Ja, die anglikanische Kirche in ihrer Gesamtheit kennt nicht die Romscheu, die wir immer wieder bei Protestanten und Orthodoxen gewahren müssen, und bekennt sich offen zu dem Grundsatz, daß die Einigung der Christenheit die Kirche Roms einschließen müsse. Der Geist der anglikanischen Kirche in dieser Hinsicht ergibt sich deutlich aus einem Kommissionsbericht der Lambethkonferenz von 1920, dessen positiver Inhalt ebenso bezeichnend ist wie seine vorsichtige, zurückhaltende Fassung.

[1] Evangelische Katholizität (München 1926) 284.

Der Wortlaut ist folgender:

„Das Komitee ist sich bewußt, daß es unmöglich ist, eine Entschließung (Report) über Union mit episkopalen Kirchen vorzuschlagen ohne irgend eine Bezugnahme auf die Kirche Roms, obwohl es hierzu keine Resolution vorzulegen hat. Wir können nichts Besseres tun, als uns die Worte der Entschließung von 1908 zu eigen zu machen, die uns erinnert an die ‚Tatsache, daß als Erfüllung des göttlichen Willens kein Unionsplan gelten kann, der nicht schließlich die große lateinische Kirche des Westens einbegreift, mit der unsere Geschichte in der Vergangenheit so eng verknüpft war und mit der wir noch durch viele Bande gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Überlieferung verbunden sind'. Aber wir stellen fest, daß — um in dem Zitat fortzufahren — ‚für den Augenblick jeder Schritt in dieser Richtung durch Schwierigkeiten versperrt ist, die wir selbst nicht geschaffen haben und die wir von uns selbst nicht beseitigen können'. Sollte indes die Kirche Roms jemals den Wunsch äußern, Bedingungen einer Wiedervereinigung zu erörtern (discuss), so werden wir bereit sein, solche Erörterungen willkommen zu heißen." [1]

Bei jeder Annäherung zwischen Canterbury und Rom erheben sich aber alsbald zwei große Schwierigkeiten: die Frage nach der Gültigkeit der anglikanischen Weihen und die nach der Verfassung der Kirche, insbesondere nach dem Primat des Papstes. Von der Gültigkeit oder Ungültigkeit der anglikanischen Weihen hängt zugleich das Urteil über den kirchenrechtlichen Bestand der anglikanischen Hierarchie ab. Bekanntlich hat Leo XIII. in seinem Schreiben „Apostolicae curae" vom 13. September 1896 nach sorgfältiger Untersuchung der ganzen Frage die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen ausgesprochen [2] und damit auch der Hierarchie der englischen Staatskirche die kirchenrechtliche Anerkennung versagt. Diese Erklärung, die im Augenblick ihres Erlasses wie ein Blitz aus heiterem Himmel die anglikanische Kirche traf, galt lange Zeit als ein unübersteigliches Hindernis für eine Annäherung zwischen England und Rom. In dieser Hinsicht ist nun ein sehr bedeutsamer Umschwung durch die Lambethkonferenz von 1920 eingetreten. In ihrem „Aufruf an alle Christen" erklären die anglikanischen Bischöfe ihre Bereitwilligkeit, sich im Interesse der Kircheneinheit erforderlichenfalls einer „Beauftragung" durch die andern Kirchen zu unterziehen. Die Worte des Aufrufs lauten:

„Wir glauben, daß für alle die wirklich angemessene (equitable) Annäherung zur Einheit auf dem Wege gegenseitiger Rücksichtnahme auf des andern Gewissen liegt. Zu diesem Ende möchten wir, die wir diesen Aufruf hinaussenden, unsere Überzeugung dahin aussprechen, daß, wenn die Autoritäten anderer Gemeinschaften es wünschen sollten und die Bedingungen einer Einigung sonst befriedigend geregelt sind, Bischöfe und Geistliche unserer Gemeinschaft willig von diesen Autoritäten eine Form von Beauftragung oder Anerkennung (a form of commission or recognition) annehmen würden, die unser (geistliches) Amt ihren Gemeinden (congregations) empfehlen würde als vollgültig im Leben der einen Familie (as having its place in the one family life). Wir sind nicht imstande, zu erkennen, wieweit dieser Vorschlag (suggestion) für die, denen wir ihn machen, annehmbar ist. Wir können nur sagen, daß wir ihn in aller Aufrichtigkeit anbieten als ein Zeichen unserer Sehnsucht, daß alle Ämter der Gnade (ministries of grace), ihre und unsere, verwertet werden mögen für den Dienst unseres Herrn in einer geeinten Kirche. Es ist unsere Hoffnung, daß der gleiche Beweggrund nicht ordinierte Geistliche

[1] Vgl. G. K. A. Bell, Documents on Christian Unity 1920—4 (London 1924, Humphrey Milford) 343 f. (im Folgenden zitiert: Bell); R. Th. Davidson, The five Lambeth Conferences (London 1920) 422 426.

[2] Acta Sanctae Sedis 29, 193—203.

dazu führen würde, eine Beauftragung (commission) durch bischöfliche Ordination zu empfangen, um für sich ein (geistliches) Amt in der ganzen Gemeinschaft (fellowship) zu erhalten." [1]

Mag die Lambethkonferenz bei diesen Worten ihres Aufrufes zunächst an Verhandlungen mit den protestantischen Freikirchen ohne bischöfliche Verfassung gedacht haben, Inhalt und Konsequenz ihrer Erklärung reichen weiter. Man hat sie daher, ohne daß Widerspruch laut geworden wäre, auch so verstanden und ausgelegt, daß die anglikanischen Bischöfe und Geistlichen als Vorbedingung einer Einigung mit Rom nicht die Anerkennung ihrer Weihen oder ihrer Hierarchie fordern, sondern unter Umständen bereit wären, sich einer Weihe durch die katholischen „Autoritäten" zu unterziehen. Diese Erklärung ist ein Beispiel, wie auf dem Wege zur kirchlichen Einheit Steine des Anstoßes auch in unerwarteter Weise beseitigt werden können [2].

Dagegen besteht der Gegensatz in der Lehre über die Verfassung der Kirche und den päpstlichen Primat unvermindert fort. Hier ist das Hindernis einer Einigung auch deshalb so schwer zu überwinden, weil es durch nationale und politische Rücksichten und Empfindlichkeiten verstärkt wird. 1534 nahm das englische Parlament den sog. „Suprematsakt" an, der den König zum Oberhaupt der Kirche erklärte und dadurch das wesentliche Einigungsband mit Rom zerschnitt. Der 37. der „39 Artikel" sagt in lapidarer Kürze: „Der Bischof von Rom hat in diesem Reiche England keine Jurisdiktion." Dieser Artikel ist keineswegs „antiquiert", sondern im Bewußtsein der Engländer noch sehr lebendig. Hier regt sich der Protestant im Engländer, wie auch heute noch der englische König, das Haupt der Staatskirche, schwören muß, ein treuer Protestant (faithful Protestant) zu sein. Vernon Johnson, der vor kurzem vom Anglokatholizismus zur katholischen Kirche übertrat, nennt als tiefsten Grund, der dem Durchschnittsengländer das rechte Verständnis für die katholische Kirche verwehre, dessen „Liebe zur Unabhängigkeit": „Ihm angeboren, tief in sein Unterbewußtsein eingesenkt, ist der Instinkt, daß nationale Unabhängigkeit und religiöse Unabhängigkeit Hand in Hand gehen. England, so erklärt er mit Nachdruck, wird niemals eine italienisch-regierte Kirche (Italian-governed Church) annehmen." [3] So ergibt sich leicht, daß bei jedem Versuch einer Annäherung zwischen Canterbury und Rom die Frage nach dem Primat des Papstes den Kernpunkt und die eigentliche crux der Verhandlung bilden wird.

---

[1] Bell 4 f.

[2] Um der Unsicherheit über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen ein Ende zu machen, sollen sich nach einer Angabe Böhmers (a. a. O. 117) drei anglikanische Geistliche im Jahre 1878 von schismatischen Bischöfen, die aber unzweifelhaft die apostolische Sukzession besaßen, zu Bischöfen haben konsekrieren lassen, und diese sollen dann bis 1894 an 800 anglikanische Kleriker geheim zu Priestern geweiht haben. Böhmer beruft sich dabei auf Walter Walsh, The secret history of the Oxford Movement (London 1899) 150—161. Ähnliche Behauptungen werden auch sonst aufgestellt, sind aber schwer auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen.

[3] One Lord, one Faith (London 1929, Sheed and Ward) 22 f. Die anglokatholische Wochenschrift „The Church Times" vom 27. April 1928 schrieb: „Unter den Veränderungen, welche die Anglokatholiken von der römischen Kirche wünschen, befindet sich die Internationalisierung der Kurie, die zur Zeit wesentlich italienisch ist. Ferner ist wesentlich die Dezentralisierung der Autorität und endlich eine vollkommene Freiheit in der Erörterung umstrittener Probleme."

Die Enzyklika der Lambethkonferenz von 1920 und ihr Aufruf an alle Christen, auf die kirchliche Einheit bedacht zu sein, wurden am 3. Mai 1921 im Auftrag des Erzbischofs Davidson von Canterbury dem Kardinalstaatssekretär Gasparri übersandt mit der Bitte um Weitergabe an Papst Benedikt XV. Am 21. Mai 1921 ließ Kardinal Gasparri dem Erzbischof für die freundliche Übersendung der Schriftstücke danken, die der Kardinal die Ehre gehabt habe, dem Papst zu überreichen[1]. Der rein formell gehaltene Briefwechsel hatte keinerlei sachliche Erörterung zwischen Rom und Canterbury zur Folge.

Dagegen nahm Lord Halifax den Lambethaufruf zum Anlaß, seine Bemühungen um eine kirchliche Einigung zwischen England und Rom wieder aufzunehmen. Lord Halifax, jetzt ein ehrwürdiger, hochbetagter Greis (geb. 1839), dessen Vater ein hochgestellter Staatsmann war, hatte auf eine verheißungsvolle politische Laufbahn verzichtet und sich schon in jungen Jahren kirchlichen Fragen zugewandt. Von 1867 bis 1919 war er Präsident der 1859 gegründeten anglokatholischen Vereinigung „English Church Union", die zunächst die Einigung innerhalb der Kirche von England anstrebte, aber unter seinem Einfluß auch auf den Wiederanschluß an die Kirche Roms hinarbeitete. Mit seinem Freunde, dem französischen Lazaristen Portal, versuchte er unter Leo XIII., Beziehungen zwischen der anglikanischen und der katholischen Kirche herzustellen und vor allem die päpstliche Ungültigkeitserklärung der anglikanischen Weihen zu verhüten. In seinem Buch „Leo XIII and Anglican Orders"[2] hat er ausführlich über diese seine Bemühungen berichtet, die durch das schon genannte päpstliche Schreiben „Apostolicae curae" ein jähes Ende gefunden hatten. Jetzt nach fünfundzwanzig Jahren der Unterbrechung schien ihm der Augenblick günstig, den fallen gelassenen Faden wieder aufzugreifen.

Erzbischof Davidson hatte den Lambethaufruf auch an Kardinal Mercier gesandt, und daran hatte sich zwischen beiden eine Korrespondenz angeknüpft. Als nun Lord Halifax im Oktober 1921 nach dem Festlande reiste, gab der Erzbischof von Canterbury ihm auf dessen Bitte einen Empfehlungsbrief an Kardinal Mercier mit[3]. In Begleitung des P. Portal suchte er den Kardinal in Mecheln auf und stellte die Frage, ob er bereit sei, ihn und einige seiner anglikanischen Freunde zu Besprechungen über eine Annäherung zwischen der anglikanischen und der katholischen Kirche zu empfangen. Er erinnerte dabei an das Schreiben des Kardinals Rampolla vom 19. September 1894 an P. Portal, das im Auftrag Leos XIII. einen freundlichen Gedankenaustausch (un échange amical d'idées) als ganz vorzüglichen Weg zur Einigung zwischen Katholiken und Anglikanern bezeichnet hatte[4]. Kardinal Mercier nahm trotz mancher Bedenken, die besonders der Rücksicht auf die englischen Katholiken

---

[1] Bell 29 f.

[2] London 1912, Longmans. Ein kurzer Auszug von K. Böhme: Die Eiche 1929, 313—323.

[3] Es bestand — dies sei gegenüber Siegmund-Schultze und Böhme (Die Eiche 1924, 395; 1929, 454) bemerkt — für den Erzbischof keine Notwendigkeit, dieses Empfehlungsschreiben später eigens zu erwähnen, da Lord Halifax schon 1922 in seiner Schrift „A Call to Reunion" (London, Mowbray, S. 1) darauf hingewiesen hatte.

[4] Halifax, Leo XIII and Anglican Orders 154; derſ., A Call to Reunion 2; Die Eiche 1929, 316 455.

entsprangen, das Anerbieten an; denn er wollte „um nichts in der Welt einem unserer getrennten Brüder Anlaß geben, zu sagen, er habe vertrauensvoll an die Türe eines römisch-katholischen Bischofs angeklopft und dieser römisch-katholische Bischof habe sich geweigert, ihm zu öffnen“ [1]. Er bat deshalb Lord Halifax, ein Memorandum auszuarbeiten, das als Grundlage der Besprechungen dienen könnte. So kam es denn zu den „Konversationen“ oder „Gesprächen“, die im erzbischöflichen Palais zu Mecheln unter dem Vorsitz des Kardinals Mercier zwischen Katholiken und Anglikanern anglokatholischer Richtung stattfanden. Im ganzen wurden vier Beratungen abgehalten: die erste am 6., 7. und 8. Dezember 1921, die zweite am 14. und 15. März 1923, die dritte am 7. und 8. November 1923 und die vierte am 19. und 20. Mai 1925. Eine fünfte war für Ende Januar 1926 vorgesehen, wurde aber durch den Tod des Kardinals Mercier am 23. Januar 1926 unmöglich. Die Zusammenkunft am 11. und 12. Oktober 1926 hatte nur den redaktionellen Zweck, die beiden, getrennt abgefaßten Berichte der anglikanischen und der katholischen Gruppe zu vergleichen und abzuschließen.

An den Besprechungen nahmen außer Kardinal Mercier und Lord Halifax teil: von katholischer Seite Msgr. Van Roey, damals Generalvikar, seit März 1926 Erzbischof von Mecheln, und P. Portal, von anglikanischer Seite der Dekan von Wells, Dr. Armitage Robinson, ein Gelehrter von Ruf und intimer Freund des Erzbischofs von Canterbury, und der ritualistische Historiker Dr. Walter Frere, der 1922 Bischof von Truro wurde. Von der dritten Konferenz ab traten zu den Genannten noch hinzu: von katholischer Seite der bekannte französische Kirchenhistoriker P. Batiffol und der Pariser Pfarrer M. Hemmer, früher Geschichtsprofessor am Institut Catholique in Paris, von anglikanischer Seite Dr. Gore, früher Bischof von Oxford, einer der angesehensten anglokatholischen Theologen, und der Kirchenhistoriker Dr. Kidd, Vorsteher des Oxforder Keble-Kollegs. (Von den katholischen Teilnehmern leben heute nur noch Kardinal Van Roey und Pfarrer Hemmer.)

Über Inhalt, Verlauf und Ausgang der Besprechungen gibt eine umfangreiche Literatur Auskunft. Im Januar 1928 erschienen in englischer und französischer Sprache die beiden Gesamtberichte mit einer Liste der ausgetauschten Gutachten [2]. Während der Bericht der Anglikaner die chronologische Ordnung befolgt, gibt der Bericht der katholischen Teilnehmer ein „aperçu synthétique“ der Einigungspunkte (R 72). Beigedruckt sind die Rede des Erzbischofs von Canterbury vom 6. Februar 1924 im Oberhaus der Bischöfe und der Brief des Kardinals Mercier vom 25. Oktober 1925 an den Erzbischof von Canterbury. Anfang 1930 erfolgte dann durch Lord Halifax die Veröffentlichung der Originaldokumente [3], wie die Vorrede sagt, „im Hinblick auf die Versuche, die Mechelner Gespräche zu diskreditieren“, und auf „des Kardinals Mercier Wünsche und Absichten, damit es unmöglich sei, diese falsch zu deuten oder darzustellen, wie es in autoritativen Kreisen (in authoritative quarters) versucht

[1] Bell 357.

[2] The Conversations at Malines 1921—1925. 95 S. (London, Humphrey Milford.) Jetzt im Buchhandel vergriffen. Abkürzung: R.

[3] The Conversations at Malines 1921—1925. Original Documents edited by Lord Halifax. 308 S. (London 1930, Ph. Allan.) Abkürzung: D.

worden ist". Diese, zum größten Teil in französischer Sprache abgefaßte Veröffentlichung enthält nicht nur die Protokolle der vier Sitzungen, sondern auch den genauen Wortlaut der erstatteten Gutachten. Ferner bringt eine Fülle von Aufsätzen über die Mechelner Gespräche teils weitere Einzelheiten, teils Werturteile von den verschiedensten Standpunkten [1].

Den Besprechungen wurde zunächst das von Lord Halifax ausgearbeitete Memorandum zu Grunde gelegt. Es ging von dem Grundsatz aus, die eigentlich entscheidenden und schwierigen Streitpunkte einstweilen zurückzustellen und mit Fragen zu beginnen, in denen eine Verständigung eher zu hoffen sei (D 71). So behandelte es nur ganz kurz die Stellung des Papstes, um desto ausführlicher bei den Sakramenten zu verweilen. Bei der Beratung über die Sakramente war die Verständigung oder Annäherung deshalb ziemlich leicht, weil die anglikanischen Teilnehmer der ritualistischen Richtung angehörten. Sodann wurde der Lambethaufruf durchgesprochen und dabei auch von den Anglikanern die Auslegung anerkannt, daß die anglikanischen Bischöfe und Geistlichen bei einer Union mit Rom erforderlichenfalls zu einer Reordination bereit seien [2].

Schon bei der ersten und zweiten Zusammenkunft wurde die „crucial question" (R 44) des Papsttums wiederholt berührt, besonders die Schwierigkeit, die Rechte des Papstes und der Bischöfe genau abzugrenzen. Von der dritten Sitzung ab wurde der päpstliche Primat das schlechthin beherrschende Thema. Ausführliche Gutachten, welche die Stellung Petri und seiner Nachfolger von der Zeit der Apostel bis auf unsere Tage behandelten, wurden ausgetauscht und besprochen. Es ist dabei bemerkenswert, daß die Aufmerksamkeit der Anglikaner sich fast ausschließlich der Jurisdiktionsgewalt und kaum der Unfehlbarkeit des Papstes zuwandte. Sie leugneten keineswegs, daß dem römischen Papste eine besondere Ausnahmestellung zukomme, und sie waren bereit, ihm unter allen Bischöfen der Christenheit einen Vorrang (primacy) einzuräumen, der mehr sei als ein bloßer Ehrenprimat, so daß ohne Gemeinschaft mit ihm keine Aussicht auf eine Wiedervereinigung der Christenheit bestehe [3], aber eine Anerkennung der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt lehnten sie ab. Sie wollten höchstens eine geistige Führerschaft (spiritual leadership) zugestehen oder eine Generalaufsicht oder eine Sorge für das Wohl der Gesamtkirche. Dem Bischof Gore erschien auch der Ausdruck „Generalaufsicht" zu weitgehend; er wollte dafür lieber „geistige Verantwortlichkeit" einsetzen. Hier gingen die Meinungen so weit auseinander, daß eine Einigungsformel nicht möglich war [4]. Die grundsätzliche Haltung der anglikanischen Teilnehmer dürfte sich in den Worten des Bischofs Frere aussprechen: „Wir wünschen Einheit, und

---

[1] Vgl. u. a. Halifax, Notes on the Conversations at Malines 1921—1925. Points of Agreement. 15 S. (London 1928, Mowbray); U. Zurburg: Hochland, April 1924, 76—85; Batiffol: ebd. Dezember 1927, 275—288; Civiltà Cattolica 1928 (5. Mai, 2. Juni, 4. August); The Month 1924 (I 97—105 260—262); 1925 (I 158—161; II 157—167 256—260); 1930 (I 238—246); P. Simon: Theologie und Glaube 1924, 291—300; F. Siegmund-Schultze: Die Eiche 1924, 389—403; K. Böhme: ebd. 1929, 450—464; G. K. A. Bell: The Church Quarterly Review, April 1928, 1—20; J. de Bivort de la Saudée: Le Correspondant 25. Mai 1930, 589—603. [2] R 14 16 82 84; D 23 24 33 84 298—300.

[3] R 28 32 34; D 49 133 148 302. [4] D 49 303/304; R 90.

wenn die notwendigen Vorbedingungen entsprechend erfüllt sind, werden wir vor der Idee eines Papsttums als Zentrum der Einheit nicht zurückschrecken (shrink); aber wir denken dabei nicht an das Papsttum, wie es in Theorie und Praxis unter den römischen Katholiken gegenwärtig besteht, sondern an eine Auffassung von Einheit, wie sie in der Zukunft auftauchen mag."[1] Trotzdem in dieser Kernfrage die Gegensätze deutlich und scharf hervortraten, blieb doch von Anfang bis zu Ende der Gespräche der Geist gegenseitiger Hochschätzung und Liebe bestehen, so daß Kardinal Mercier bei seinem Rückblick auf die ganzen Beratungen die Worte des Dr. Robinson anwenden konnte: „Seit vier Jahrhunderten waren Anglikaner und römische Katholiken sich nur ihrer Gegensätze und Spaltungen bewußt; zum ersten Mal sind sie zusammengekommen, um einander besser zu verstehen, die Mißverständnisse, die sie trennen, zu beseitigen und sich dem von allen so ersehnten Ziele der Einheit zu nähern" (R 66 18; D 22).

Eine besondere Erwähnung verdient noch das in den Originaldokumenten (D 241 bis 261) veröffentlichte Gutachten „L'église anglicane unie non absorbée", weil es so großes Aufsehen in der englischen Presse erregt hat und von ihr zu einem „römischen Angebot" aufgebauscht worden ist. Es stammt, wie schon 1927 bekannt gegeben wurde[2], von Dom Lambert Beauduin O.S.B. (Amay), der es auf Wunsch des Kardinals Mercier verfaßte. Nach einer geschichtlichen Übersicht über die Kirche Englands im Mittelalter entwickelt es den Plan einer Vereinigung zwischen Rom und Canterbury in der Gestalt, daß die englische Kirche unter Aufhebung der 1850 neuerrichteten katholischen Hierarchie die alte Patriarchalverfassung erhielte mit weitgehender Selbstverwaltung, altenglischer Liturgie und vielleicht auch Priesterehe. Als Kardinal Mercier dieses Gutachten in der Sitzung vom 20. Mai 1925 vorlas, erklärte er ausdrücklich, daß es sich — wie übrigens das Gutachten selbst hervorhebt — um eine reine Privatarbeit handle, die deshalb auch nicht in den Bericht der anglikanischen oder der katholischen Gruppe übernommen wurde. Diesen Tatbestand hat Kardinal Van Roey durch eine Erklärung in „La Libre Belgique" vom 22. Februar 1930 nochmals klargestellt[3]. Auch muß berücksichtigt werden, daß das Gutachten als Antwort auf Wünsche und Vorschläge der anglikanischen Seite (R 24; D 81) gedacht war und die katholischen Teilnehmer wiederholt[4] betonten, die Entscheidung solch wichtiger und schwieriger Fragen müsse dem Römischen Stuhle vorbehalten bleiben.

Über die Frage, welche *Autorität* den Mechelner Gesprächen zukommt, liegen unzweideutige Erklärungen von allen zuständigen Stellen vor. Daraus ergibt sich, daß die Beratungen wohl mit Wissen, aber ohne amtlichen oder halbamtlichen Auftrag der kirchlichen Autoritäten erfolgten und einen *privaten* Charakter trugen und tragen sollten. Der Erzbischof von Canterbury hat sich darüber Weihnachten 1923 in einem „nicht streng offiziellen" Schreiben an die anglikanischen Bischöfe ausgesprochen[5]. Er bemerkt, daß die anglikanischen Teilnehmer in keinem Sinne Abgeordnete oder Vertreter der anglikanischen Kirche seien und daß er nur „freundliche Kenntnis" (friendly cognizance) von den Gesprächen genommen habe. Zugleich gibt er aber zu, daß er über die Beratungen von Anfang an unterrichtet gewesen sei und die

[1] R 14. In D 21 lauten die Schlußworte: „sondern an eine solche [Idee des Papsttums], wie sie sich in der Zukunft herausstellen mag".

[2] Irénikon (Revue) 1927, 150; vgl. ebd. 1926, 239—244 267—274.

[3] Bivort a. a. O. 600. [4] R 24; D 34/35 86 305. [5] Bell 343—347.

anglikanischen Bischöfe darüber unterrichtet habe. Ja, er übernahm die Verantwortung, vor der dritten Konferenz Bischof Gore und Dr. Kidd zur Teilnahme an den Besprechungen einzuladen, und hielt mit den fünf Anglikanern im November 1923 im Lambethpalaste eine Beratung ab, in der er sie bat, bei den Besprechungen nicht ihre persönlichen Ansichten, sondern die geschichtliche Lehre der anglikanischen Kirche, besonders ihrer großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts, vor Augen zu haben. In seiner Rede vor dem Oberhause der Bischöfe am 6. Februar 1924 (R 50—58) wiederholte der Erzbischof seine Behauptung, daß zu Mecheln in keiner Weise „Verhandlungen" (negotiations) stattgefunden hätten.

Mit diesen Erklärungen stimmt das Schreiben des Kardinals Mercier völlig überein, das er am 18. Januar 1924 über die Mechelner Gespräche an seinen Klerus richtete[1]. Auch er betont ihren privaten Charakter und bemerkt, daß die Teilnehmer ein Mandat Roms weder erhalten noch erbeten hätten. Wohl war der Vatikan inoffiziell[2] von den Besprechungen unterrichtet, und so konnte Kardinal Mercier schreiben: „Es genügte, uns zu wissen, daß wir im Einverständnis mit der höchsten Autorität vorgingen, gesegnet und ermutigt von ihr." In der Allokution vom 24. März 1924 dankte Pius XI. „allen Katholiken, die sich unter dem Antrieb der göttlichen Gnade bemühen, ihren getrennten Brüdern den Weg zur Erlangung des echten Glaubens zu bahnen". Darauf schrieb der Kardinalstaatssekretär an Kardinal Mercier, der Papst habe bei diesen Worten an die Mechelner Gespräche gedacht[3]. Trotzdem blieb der private Charakter der ganzen Veranstaltung stets gewahrt, und auch die katholischen Teilnehmer, die sich noch in ihrem abschließenden Bericht als „dépourvus de mandat officiel" (R 92; D 305) bezeichnen, haben nie eine offizielle oder offiziöse Sendung für sich in Anspruch genommen, wenn auch der Vorsitz eines so hervorragenden Kardinals den Beratungen ein gewisses Relief verlieh (D 38). Deshalb sollten zwar die beiderseitigen Autoritäten in vertraulicher Form auf dem laufenden gehalten[4], aber der Presse keinerlei Mitteilungen gemacht werden (D 25). Kardinal Mercier war auch noch im Mai und Oktober 1925 der Ansicht, es sei nicht zu empfehlen, die ganzen Dokumente zu veröffentlichen[5]. Es schien ihm geratener, nur die Einigungs- oder Annäherungspunkte zusammenzustellen, wie es tatsächlich der Bericht der katholischen Teilnehmer mit einem leisen Anhauch von Optimismus getan hat[6].

Indessen wurde der vertrauliche Charakter der Besprechungen auf die Dauer nicht gewahrt oder konnte nicht gewahrt werden, da im Laufe der Zeit sehr

---

[1] Abgedruckt bei Bell 349—365.

[2] Daß der Vatikan keine offizielle Kenntnis nahm, geht deutlich auch aus den hier gesperrt gedruckten Worten des Erzbischofs von Canterbury hervor: „I expressed my readiness to have official cognizance of the arrangements, provided that a corresponding cognizance were given by the Vatican. Satisfied, after correspondence, with regard to that point, I gave what was described as friendly cognizance . . ." (Bell 345).

[3] Kardinal Mercier, Rede zu Brüssel am 25. September 1925 über die Kircheneinheit; vgl. Irénikon-Collection I (1927) 85. Schon bei der zweiten Zusammenkunft äußerte Kardinal Mercier am 15. März 1923: „Cette fois, ... nous, catholiques romains, nous avons l'assurance écrite que le Saint-Père nous approuve, nous encourage, nous bénit" (D 39 85).

[4] D 25 37 38 87/88. [5] R 65 72; D 62 292. [6] R 72—94; D 291—306.

viele Personen in die Vorgänge eingeweiht wurden. So kam es, daß die Mechelner Besprechungen bald in die Öffentlichkeit drangen und zu einer lebhaften Pressefehde Anlaß gaben. Das Echo war sehr verschiedenartig. Während die Anglokatholiken und ihre Freunde im allgemeinen mit der Abhaltung der Konferenzen einverstanden waren, erhob sich in den evangelikalen und modernistischen Kreisen der Staatskirche, bei den Freikirchen und den protestantischen Kirchen des Festlandes ein Sturm der Entrüstung, zumal gegen den Erzbischof von Canterbury, weil er die Besprechungen gestattet hatte[1]. Es wurde gegen ihn sogar der Vorwurf erhoben, er habe die Kirche verraten, dem Feinde den Durchzug freigegeben (sold the pass), sich vor der Abgötterei niedergebeugt und zum Haupt einer geheimen Verschwörung gegen die göttliche Wahrheit gemacht (R 52). Die Erregung, die schon 1923 groß gewesen war, stieg noch erheblich, als die Herausgabe der Berichte (R) unglücklicherweise gerade in der Zeit erfolgte, als die öffentliche Meinung Englands ohnedies durch den Kampf um das Prayer-Book aufs höchste beunruhigt war.

Bedeutsamer war es, daß auch von katholischer Seite, zumal in England, Widerspruch laut wurde. Bei den englischen Katholiken hatte es von vornherein Befremden hervorgerufen, daß zu den Besprechungen keiner ihrer Theologen zugezogen wurde, dem die unmittelbare Kenntnis der Verhältnisse zur Verfügung gestanden hätte. Dem Schreiben, das Kardinal Mercier am 18. Januar 1924 an seinen Klerus richtete, ist deutlich anzumerken, daß er sich gegen Kritik aus dem eigenen Lager zu wehren hat, namentlich gegen den Einwand, man solle die protestantischen Kirchengemeinschaften ihrer Selbstzersetzung überlassen und sich auf Einzelkonversionen beschränken. Die Mechelner Besprechungen aber hatten zum Ziel eine „korporative Einigung" (D 79 86), worunter Kardinal Mercier „un retour collectif" (D 86) der ganzen anglikanischen Kirche oder doch größerer Teile zur katholischen Kirche verstand[2].

Die katholische Presse Englands sprach sich nach dem Tode des Kardinals Mercier mit immer größerer Bestimmtheit gegen die geplante Fortsetzung der Gespräche aus. Unter solchen Umständen war es von entscheidender Bedeutung, sich über die Haltung des Vatikans zu vergewissern. Zu diesem Zwecke reiste Lord Halifax Ende 1927 nach Rom und gewann dort den Eindruck, „daß die Haltung des Heiligen Stuhles die gleiche geblieben sei, wie sie immer zu Lebzeiten des Kardinals Mercier gewesen sei". Auf seinem Rückweg wurde er am 17. Dezember 1927 in Mecheln von Kardinal Van Roey empfangen, der ihm seine Bereitwilligkeit ausgesprochen habe, „zu gelegener Zeit den Vorsitz solcher künftigen Gespräche zu übernehmen"[3]. Der weitere Verlauf war aber ein anderer, als Lord Halifax vermutete und andeutete. Darüber geben die folgenden Noten des Osservatore Romano klaren Aufschluß.

L'Osservatore Romano Nr. 17 vom 21. Januar 1928: „Nach dem Besuch von Lord Halifax in Rom. Die Londoner Wochenschrift ‚The Universe' bringt in

---

[1] Vgl. Die Eiche 1924, 389 399—403; 1929, 459.

[2] Soweit von einer „korporativen Einigung" der englischen Kirche mit Rom überhaupt die Rede sein kann, ist dabei — menschlich gesprochen — nur an die anglokatholische Richtung zu denken; denn bei der evangelikalen und modernistischen Partei und bei den Freikirchen besteht keinerlei Hinneigung nach Rom. [3] Halifax, Notes usw. 3.

ihrer Nummer vom 13. Januar dieses Jahres die Nachricht vom Erscheinen eines neuen Schriftchens von Lord Halifax mit dem Titel: ‚Bemerkungen zu den Mechelner Gesprächen 1921—1925. Einigungspunkte.' Sie gibt u. a. folgenden Abschnitt aus der Einleitung dieses Schriftchens wieder: „... Als ich in Rom ankam, erwies mir der Papst die Ehre, mich einen oder zwei Tage darauf zu empfangen. Nachdem der Papst gnädig seine Anerkennung ausgesprochen hatte, daß ich bei meinem Alter eine Reise nach Rom unternommen hätte, gab er mir seinen persönlichen Segen, indem er ihn auf die Arbeit meines ganzen Lebens für die Wiedervereinigung ausdehnte.'

Da wir das genannte Schriftchen nicht vor Augen haben, so sind wir nicht imstande, zu beurteilen, ob das wiedergegebene Zitat des Londoner Blattes vollkommen genau ist; wir können anderseits versichern, daß eine Privataudienz nicht stattfand, wie man etwa glauben könnte, sondern nur ein einfaches kurzes (momentaneo) Begegnen in einem der kleinen Durchgangssäle in Gegenwart verschiedener anderer Personen, während Seine Heiligkeit sich zu einem großen Empfang nach dem Saal des Konsistoriums begab, und daß kein Wort gesprochen wurde, das eine Ausdehnung des persönlichen Segens auf das Werk des Lord Halifax für die Wiedervereinigung bedeutet hätte[1].

Was eine etwaige Wiederaufnahme der ‚Gespräche' anlangt, wie sie in derselben Einleitung des Schriftchens angedeutet und in der Presse, auch in einer Zeitschrift, erwähnt wird, so können wir von neuem ganz bestimmt (assolutamente) versichern, daß eine Wiederaufnahme sicherlich nicht stattfände mit Zustimmung oder Ermutigung des Heiligen Vaters, der zwar bisher die Entwicklung der Dinge verfolgt hat, aber nie anders davon Kenntnis genommen hat als von Dingen, die von Privatpersonen ohne irgend welchen Auftrag unternommen wurden."

L'Osservatore Romano Nr. 37 vom 14. Februar 1930: „In den auswärtigen Zeitungen — wie Daily Telegraph, Daily News, Sunday Times und Times vom 3. d. Mts. — wird das Erscheinen der sog. ‚Konversationen von Mecheln' angekündigt und bei der Gelegenheit die Behauptung wiederholt, daß diese stattfanden zwischen Vertretern der anglikanischen Kirche auf der einen Seite und der römischen Kirche auf der andern unter Erwähnung einiger konkreter Vorschläge, die gemacht worden seien.

Wir halten es für notwendig, sofort zu erklären, daß wir nicht wissen, ob von anglikanischer Seite irgend ein Auftrag für die Teilnehmer an den Mechelner Zusammenkünften bestanden hat. Was aber gewiß ist, das ist, wie wir schon am 21. Januar 1928 bekannt gaben, daß vonseiten der römischen Kirche niemals ein Mandat oder ein Auftrag für wen auch immer bestanden hat und noch weniger eine offizielle oder auch nur offiziöse Vertretung.

Die stattgefundenen Besprechungen entsprangen privater und persönlicher Initiative und hatten wenigstens für die katholischen Teilnehmer unbedingt keinen andern Charakter.

Was immer also die angekündigten Veröffentlichungen sachlich sein oder sagen mögen, die öffentliche Meinung hat sich lediglich unsere wiederholte Feststellung wohl gegenwärtig zu halten."

L'Osservatore Romano Nr. 46 vom 24./25. Februar 1930: „Ein Schriftchen von Lord Halifax. Das angekündigte Schriftchen mit dem Titel ‚The Conversations at Malines. Original Documents edited by Lord Halifax' ist uns zugegangen.

In einer kurzen Vorrede desselben Lords will man die vorliegende Veröffentlichung rechtfertigen als eine Antwort ‚auf die Versuche, die Mechelner Besprechungen zu diskreditieren' und als eine Huldigung ‚für die Wünsche und Absichten des Kardinals Mercier'.

---

[1] Um die Mißverständnisse zu erklären, hat man in der Presse auch auf die Schwerhörigkeit des Lords Halifax hingewiesen. Diese ist keineswegs eine politische Krankheit, sondern Halifax spricht selbst längst vor den entscheidenden Ereignissen von seiner „deafness" (Catholic Reunion [London 1926, Mowbray] 23).

Fern liegt uns der Gedanke, daß unter den Versuchen, die ‚Mechelner Gespräche' zu diskreditieren, die Bemerkungen und wiederholten Erklärungen des Heiligen Stuhles zur Sache verstanden seien oder verstanden werden sollten, Erklärungen, deren Bestätigung die neueste Veröffentlichung ratsam (opportuna), um nicht zu sagen, leider notwendig macht, nämlich daß diese Gespräche vonseiten des Heiligen Stuhles nie auch nur den entferntesten Schatten von Offizialität oder Offiziösität oder Mandat oder Auftrag irgend welcher Art gehabt haben.

Das wird auch selbst von der Publikation des Lords Halifax anerkannt. In der Tat liest man im Summarium der vier Besprechungen, gehalten zu Mecheln von 1921 bis 1925, das von den katholischen Geistlichen in der Konferenz vom 11. u. 12. Oktober 1926 überreicht wurde, diese klaren Worte: ‚Es kann nicht Sache katholischer Wortführer sein, die ohne offizielles Mandat sind, Versprechungen abzugeben, die zum Anlaß schwerer Enttäuschungen werden könnten' (S. 305).

Was dann die ‚Wünsche und Absichten' des seligen Kardinals Mercier hinsichtlich der Veröffentlichung dieser Protokolle und der beigefügten Dokumente betrifft, so haben wir Grund, zu bezweifeln, daß diese Wünsche und Absichten richtig verstanden worden sind; denn wir wissen auf das bestimmteste, daß derselbe Kardinal entschieden meinte und erklärte, es solle nichts veröffentlicht werden, weil es sich um private Besprechungen handle, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt seien. Es ist wohl wahr, daß diese seine Erklärung aus einiger Zeit vor seinem Tode stammt; aber wir haben keine Kunde davon, daß sie je von ihm widerrufen oder auch nur abgeändert (modificata) worden wäre."

Diesen Erklärungen sei gleich die Entschließung (n. 32) der Lambethkonferenz 1930 über die Mechelner Gespräche beigefügt: „In der Überzeugung, daß unseres Herrn Wille für seine Kirche nur dann erfüllt sein wird, wenn alle getrennten Teile seines Leibes geeint sind, und daß nur durch erschöpfende Diskussion zwischen den Kirchen Irrtum und Mißverständnisse beseitigt und volle geistige Einheit erreicht werden kann, spricht die Konferenz ihre Anerkennung aus dem Mut und der christlichen Liebe des Kardinals Mercier in Veranstaltung der Mechelner Gespräche, wiewohl diese inoffiziell und keine vollgültige Vertretung der Kirchen waren (unofficial and not fully representative of the Churches though they were), und sie bedauert, daß es durch die Enzyklika ‚Mortalium animos' den Mitgliedern der römisch-katholischen Kirche verboten worden ist, an der Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung und an andern ähnlichen Konferenzen teilzunehmen." [1]

Warum der Vatikan seine Zustimmung zur Fortsetzung der Mechelner Gespräche versagte, darüber liegt keine direkte, offizielle Erklärung vor. Wir sind dafür auf anderweitige Mitteilungen und besonders auf innere Gründe aus der Natur der Sache angewiesen. Nach allem Anschein geht der Umschwung in der Haltung des Vatikans unmittelbar auf Vorstellungen aus einflußreichen Kreisen des katholischen Klerus Englands zurück, die als Folge der Mechelner Gespräche eine Abnahme der Übertritte von Anglikanern zur katholischen Kirche feststellten oder doch befürchteten [2]. Die englischen Katholiken, jedenfalls ihre führenden und maßgebenden Schichten, haben immer an dem Standpunkt festgehalten, vor allem auf Einzelkonversionen Wert zu legen, und sie sahen in der durch Mecheln geweckten Hoffnung auf korporative Einigung eine Versuchung und Illusion. Das Londoner „Universe" (20. Januar 1928) dürfte ihre Ansicht richtig wiedergeben: „Solange man geltend machen konnte, daß hervorragende Katholiken mit hervorragenden Anglikanern zusammensitzen

[1] The Church Times (London, 15. August 1930) 203.
[2] Vgl. Bivort a. a. O. 591.

und die Möglichkeiten eines Übereinkommens erkunden, so lange war für die unentschlossenen und suchenden Anglikaner alle Veranlassung gegeben, sich nicht zu rühren. So lange würde der Fortschritt in der Konversion Englands zur katholischen Kirche eingestellt sein."

Natürlich wollen auch die englischen Katholiken ihr Apostolat nicht nur auf die einzelnen, sondern auch auf die Gemeinschaft ausüben; aber sie möchten für die ferne Unwahrscheinlichkeit einer „korporativen Einigung", die dogmatisch und praktisch kaum vollziehbar ist, nicht die nahe Wahrscheinlichkeit von Einzelkonversionen gefährden[1]. Freilich muß offen zugegeben werden, daß sich bis jetzt keine Aussicht gezeigt hat, auf dem Wege der Einzelkonversionen die Rückkehr Englands zur katholischen Kirche zu bewirken; denn den gewiß sehr wertvollen Gewinnen durch Konversionen stehen weit größere Verluste an den Protestantismus und die religiöse Gleichgültigkeit gegenüber[2]. Wenn daher eine begründete Aussicht bestände, durch Religionsgespräche größere Teile der anglikanischen Kirche mit der katholischen Kirche zu vereinigen, so würden die englischen Katholiken für einen so hohen Gewinn einen vorübergehenden Stillstand der Einzelkonversionen in Kauf nehmen. Da aber eine solche Aussicht nach ihrer Beurteilung der Verhältnisse nicht besteht, so wollen sie das Sichere nicht dem Unsichern opfern und den Anglikanern keinen Anlaß geben, die „Bewegung ihrer Gemeinschaft" abzuwarten, wenn sie durch Gottes Gnade zur Erkenntnis der wahren Kirche Christi gelangt sind.

Damit hängt auch die Art des praktischen Vorgehens zusammen. Die Mehrheit der englischen Katholiken bevorzugt die dogmatische Methode, d. h. die bewußte Herausstellung der dogmatischen Gegensätze, um dadurch völlige Klarheit zu bewirken und die einzelnen Gewissen vor die verantwortungsschwere Wahl zwischen Wahrheit und Irrtum, Orthodoxie und Häresie zu stellen. Sie halten diese Methode besonders für angebracht gegenüber einer kirchlichen Gemeinschaft, in der die „Genialität des Kompromisses" aufs höchste entwickelt ist. So legt auch Kardinal Bourne, Erzbischof von Westminster, als „Vertreter der lateinischen Kirche in England", in seinem Hirtenbrief vom 2. März 1924 das Schwergewicht auf die dogmatische Seite und bemerkt gleich zu Beginn, daß in den Kreisen derer, die, ohne den Heiligen Stuhl anzuerkennen, von einer Einigung sprechen, ein völliges Mißverständnis über die einzig mögliche Grundlage der Wiedervereinigung herrsche, nämlich die ehrliche und vollständige Annahme der göttlich geoffenbarten Wahrheit[3]. Kardinal Mercier dagegen empfahl, ohne die dogmatische Linie irgendwie zu verletzen, wenigstens für den Anfang die psychologische Methode, d. h. Anpassung an die Gedanken- und Gefühlswelt der andern und Betonung des gemeinsamen Glaubensgutes, um erst eine Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens zu schaffen

---

[1] In gleichem Sinne schrieb auch Kardinal Rampolla am 24. August 1896 an Lord Halifax: „Il n'est pas exact qu'à Rome on se borne à désirer des conversions individuelles, ne voulant pas l'union en corps: il est vrai seulement qu'on ne veut pas d'entraves aux conversions individuelles, dont le succès est plus proche et plus facile, tandis que l'on s'occupe de l'union en corps" (Halifax, Leo XIII and Anglican Orders 351). Vgl. auch Irénikon 1930, 385—401.

[2] Die Tatsache dieser ungünstigen Bilanz ist unbestritten. Vgl. J. H. Wright S. J., How to stop the leakage (London 1915, Catholic Truth Society); J. L. King, The Month, Juni 1930, 510—521. [3] The Tablet 28. März 1924, 309 f.

und dann allmählich zur Erörterung der Differenzpunkte vorzudringen. Die Frage, ob im konkreten Fall die eine oder die andere Methode zu befolgen oder vorzuziehen ist, wird sich selten aus dogmatischen Gründen zwingend beantworten lassen. So erklärt es sich, daß darüber auch unter Katholiken und ihren Führern die Meinungen auseinandergehen können.

Rom als die höchste maßgebende Instanz entschied nach einigem Zuwarten, wie unter Pius IX. und Leo XIII., so auch jetzt für die dogmatische Methode. Daher der Entschluß, die Fortsetzung der Mechelner Gespräche nicht zu begünstigen. Im Einklang mit dieser Stellungnahme erfolgte gleichzeitig die Veröffentlichung der vom 6. Januar 1928 datierten Enzyklika „Mortalium animos", die ganz deutliche Anspielungen auf die von den Anglikanern in Mecheln vertretenen Ansichten enthält und in aller Schärfe die grundsätzlichen Unterschiede zwischen der katholischen Lehre und den Anschauungen der Anglikaner hervorhebt. Es war nur eine selbstverständliche Folgerung, wenn daraufhin die Mechelner erzbischöfliche Kurie in „La Libre Belgique" vom 25. Januar 1928 die Erklärung erließ, Kardinal Van Roey habe dem Lord Halifax erwidert, „daß er keine Möglichkeit sehe, die Gespräche über Reunion wiederaufzunehmen" [1].

Die Mechelner Gespräche sind ein neuer Beweis, wie schwer und dornenvoll der Weg zur kirchlichen Einigung der getrennten Christenheit ist. Besonders die jahrhundertealte Aufgabe, England und Rom zu versöhnen, ist durch sie wieder in ihrer ungeheuren Größe und Verschlungenheit vor vieler Augen offenbar geworden. Das kurze Wort des greisen, inzwischen verstorbenen Erzbischofs von Canterbury (Bell 347) sagt alles: „The difficulties are immense." Aber ist nicht das ganze Christentum ein Wagnis des menschlich Unmöglichen?

Max Pribilla S. J.

[1] Die Eiche 1928, 462.

Zivilisation und Kultur

Die beiden Begriffsreihen Zivilisation und Kultur sind in einer Art von Geheimbund aneinander gekettet, mit unentwirrbar verschlungenen Linien zusammengeknüpft, und doch wieder wie feindliche Mächte gegeneinander gekehrt, gegensätzlich sich befehdend, manchmal ausschließend, jedenfalls auf eigenen, abgesperrten Wegen wandelnd. Und auch alles, was man über ihren Zusammenhang und ihren Widerstreit ausgedacht und geschrieben hat, führte nicht zur Einigung; es weckte stets neuen Zweifel und Widerspruch.

Vielleicht daß uns eine vorläufige Begriffsbestimmung der beiden Reihen weiter bringt; ein vorerst tastender Versuch, sie näher zu bestimmen, gleichsam die Hypothese einer Umschreibung, die sich dann im Lauf der Darstellung erklärt und klärt, berichtigt und ergänzt. Gelingt der Versuch, so ist damit wenigstens ein Weg gewiesen, wie man die beiden so vielgebrauchten Wörter klar umgrenzen und ihre Inhalte folgerichtig bewerten und gegeneinander abwägen kann.

I.

Gegenstände, die dem Leben Sinn und Wert verleihen, oder die durch eine Idee, die sie verkörpern, eine sinnvolle Deutung erhalten, wollen wir zu den Kulturdingen rechnen. Sie bringen auch Nutzen, aber erst in zweiter Linie. Steht der Nutzen an erster Stelle, ein Nutzen, der im Hauptamt das Leben erleichtert und angenehm macht, so sprechen wir von zivilisatorischen Gegenständen: Gesunde Wohnungsverhältnisse, die Möglichkeit zu allseitiger Körperpflege im weitesten Sinn, gute Verkehrsstraßen und Verkehrsmittel, Sicherheit des Lebens und seiner Güter, die Ebnung der Wege zum Erlernen und Üben der Lebensnützlichkeiten, das sind Bürgen der Zivilisation.

Pflege der Künste und Wissenschaften und weit verbreitetes Verständnis dafür, hohe sittliche Anschauungen, die sich im Leben verwirklichen und bewähren, geordneter Schulunterricht und die Möglichkeit höherer und höchster Bildung, eine gewisse Vollendung und Einheit des gesellschaftlichen, sittlichen und religiösen Lebens, die richtige Abschätzung und Gliederung der Lebenswerte und suchender Sinn für die Sinngebungen des Lebens, das sind Kulturgegenstände, die, auch abgesondert und jeder für sich allein, von einem Kulturzustand zeugen.

Wenn wir nun auch die echte Kultur ganz nahe an die Sinngebung des Lebens heranbringen, so schließen wir natürlich die Menschen nicht aus, die, von unrichtigen geschichtlichen und philosophischen Urteilen geleitet, dem Leben einen objektiv unbegründeten Sinn unterlegen, wenn sie nur nach dem Sinn und Wert forschend ausschauen. Selbst ein Geist, der das ganze Dasein mit allen seinen Äußerungen für sinnlos erklärte, kann auf breiter Fläche einen hohen Kulturwert in sich tragen, wenn er nur selbst sein Denken und Handeln nach einheitlich sinnvollen Beweggründen einzurichten sucht. Ein grundsätzlich sinnloses, auf seine Launen und Zufälle aufgebautes Streben und Leben wäre hingegen jeder echten Kultur bar. Ein solcher Mensch mag gelehrt, gebildet, gescheit genannt werden, wahre Kultur besitzt er nicht.

Unsere Begriffsbestimmung gilt nicht bloß für den Einzelmenschen. Sie trifft auch zu, wo immer man von einem Kulturvolk spricht. Wenn in seinen Räumen Kunst und Wissenschaft gedeihen, wenn wenigstens relativ weise Gesetze die Gemeinschaft lenken, wohnt dem Volksganzen ein objektiver Sinn seines Daseins und Lebens inne, den man als Kulturgröße bezeichnen muß. Immerhin werden wir später sehen, daß auch Gruppen von Volksstämmen, die man aus bestimmten Gründen nicht mit dem Namen „Kulturvolk" belegt, von echten und sehr vollkommenen Kulturgrößen beherrscht sein können.

Bei Kulturvölkern im strengen Sinn stößt man freilich oft auf die Tatsache, daß nur eine auserlesene Minderheit oder gar bloß eine Klasse Kultur hatte, während die große Masse kulturlos hinsiechte.

Man wird vielleicht noch einwenden, dem Wort Zivilisation entspreche unser deutscher Ausdruck „Gesittung"; dieser besage aber doch viel mehr als eine Nützlichkeitsgröße. Von „Gesittung" gilt nun etwas Ähnliches wie von der Höflichkeit, zu der wir uns gleich wenden wollen. Es gibt eine zivilisatorische und eine kulturelle Gesittung. Das Wort ist mithin vieldeutig. Auch vergesse man nicht, daß unzählige Male mißverständlich, ja falsch von Zivilisation gesprochen wird. Das Wort wird ungenau gebraucht, in seiner eigentlichen Bedeutung mißhandelt, mit fremden Bestandteilen durchsetzt, die dem Kultur- oder Bildungskreise entrissen wurden. Wir wollen aber doch den Begriff rein herstellen.

Etwas Ähnliches gilt vom Ausdruck Kultur. Man zieht ihn oft heran im Sinne von Bildung, von Geistespflege oder gar von Lebensverfeinerung. Erst in Gegensatz zueinander gestellt, gewinnen beide Worte, Zivilisation und Kultur, ihren strengen Sinn, der Umfang ihrer Bedeutung verfestigt sich, die Grenzen ihrer Herrschaft schließen ihre Tore. Wir werden freilich am Ende unserer Untersuchung sehen, ob der angegebene Bedeutungskreis vielleicht geweitet oder umgeformt werden muß.

Gewisse Gegenstände liegen, scheinbar unparteiisch, in der Mitte zwischen Zivilisation und Kultur. Wie steht es z. B. mit der Höflichkeit oder mit einer geordneten Rechtspflege? Achtet man den Menschen als solchen, ohne Rücksicht auf Amt und Stand, Doktortitel und Einfluß, behandelt man ihn um seines bloßen Menschenseins willen zuvorkommend und freundlich, so ist diese Höflichkeit ein Zeichen von Kultur; denn sie entspricht einer sinngebenden und werterkennenden Gesinnung. Auch wenn man die Abstufungen der Höflichkeit ob der objektiven Würde einer Stellung oder aus bewußter Achtung und Ehrfurcht vor Wissen und Tugend anerkennt und handhabt, spricht man mit Recht von Kultur, weil eine solche Handlungsweise immer den Sinn und Wert der Lebensbelange objektiv enthüllt; weil sie offenbart, daß der auf solcher Stufe Höfliche aus innerster, sinnvoller und wertprüfender Gesinnung heraus handelt. Anfahren und Anschnauzen Erwachsener, auch wenn sie in dienender Stellung sind, Grobheit im Schrifttum, in Reden und im öffentlichem Leben, Rücksichtslosigkeit im Verkehr, im Handel und Wandel, sind ausnahmslos, weil sinnverkehrt, das Zeichen von teilweiser Unkultur; aber auch, weil nutzlos das Leben erschwerend, der Beweis mangelhafter Zivilisation.

Die rein äußerliche, wenn auch ausgesuchte Höflichkeit, welche aber in erster Linie dem Wunsche einer leichteren Abwicklung des Lebens entspringt, bewegt sich im Bereich der Zivilisation; sie kann sogar recht kulturfremd sein.

Man ist geneigt, ein ausgebildetes bürgerliches oder höfisches Zeremoniell als eine Nebenstelle der Höflichkeit einfach zur Zivilisation zu schlagen. Diese Ansicht verkennt das Wesen der Sache. Wenn die Kinder, gemäß altchinesischer Vorschrift, nach der Rangordnung ihres Alters, mit Wasser und Handtuch, unter sorgsam vorgeschriebenen Bewegungen, trippelnden Schrittes zum Schlafzimmer der Eltern eilen, ihnen beim Waschen behilflich zu sein, so darf man diese Sitte nicht aus Nützlichkeitsrücksichten ableiten; sie erleichtert ja auch an sich, in ihrer steifen und peinlichen Umständlichkeit, weder Eltern noch Kindern das Leben. So wurde sie nicht legal aus Zivilisation geboren. Sie soll den Sinn der Ehrfurcht in die gewöhnlichsten Verrichtungen legen, den Wert der Elternwürde und kindlicher Unterwürfigkeit versinnbilden. Wir haben es daher mit einer ganz deutlichen Kulturgröße zu tun. Dasselbe gilt von jeder Hofetikette in ihrer ursprünglichen Bedeutung. Wahr ist allerdings, daß solches Zeremoniell leicht von seiner angeborenen Kulturwürde zu einer bloßen Konvention herabsinkt und dann nicht einmal in den Rahmen der Zivilisation fällt, sondern im Regierungsbezirk des Zopfes wohnt. Übertreibungen einer byzantinischen Vergötterung, maßlos gebückte Körperlinien, die dem Lebensgefühl und Stil der Zeit widersprechen, ein bebendes Dienstschweigen, eine unnatürlich steife Förmlichkeit, ein Rührmichnichtan unergründlich-nichtssagender Amtsmienen, das sind die edlen Torheiten, die sich breit und lächerlich machen, wo immer die würdevoll schöne, feierliche alte Sitte zu unverstandenem Gebaren abgestiegen ist.

Und noch eine Beobachtung drängt sich hier auf. Die verhängnisvolle Gleichmacherei der Sitten, Gebräuche, Lebensformen, Kleider, Genußarten usw., vorgeblich ein Wahrzeichen aufsteigender Kultur und verallgemeinerter Zivilisation, ist tatsächlich ein Zeugnis für Kulturverarmung. Die Kultur ist immer, im Gegensatz zu Zivilisationsbestrebungen, wie wir es noch in anderem Zusammenhange sehen werden, abgeschieden, bis ins einzelne gegliedert, sozusagen verfachlicht, in besondern Formen ausgestaltet und abgetönt. Nur wenn die Höflichkeit des Bauern, des Arbeiters, des Kaufmanns, des Städters, des Beamten, des Würdenträgers verschieden, schön artlich gesondert und nach dem Lebensrhythmus des Trägers eingestellt ist, darf sie als sinnvoll gelten, als Lebensausdruck und Lebenssymbol; nur dann ist sie einheitlich mit Wesen und Wirken, Denken und Fühlen des Menschen verbunden; nur dann bewährt sie sich als wahre Kultur. Und etwas Ähnliches gilt von allen Lebensformen und Lebensführungen und Lebensverschönerungen. Die Abgleichung und Einebnung einer langweiligen Nachäfferei bedeutet den Einbruch der um ihre Alleinherrschaft bangen Zivilisation in die fröhliche Unbekümmertheit einer bis in die kleinsten Besonderungen individuell ausgeprägten, selbständigen Sinngebung des Lebens und seiner Formen, einer echten Kultur also. Diese wird durch Verallgemeinerungen langsam aber sicher, auf Einzelgebieten wenigstens, getötet.

Als zweiten, scheinbar neutralen Gegenstand nannten wir eine geordnete Rechtspflege; soweit sie dem Gemeinschaftsleben Sinn und Wert gibt, gehört sie begrifflich zur Kultur. Ist sie wohl paragraphiert und schnell am Platz, aber grausam und nur auf Bestrafung, nicht auf Besserung ausgehend, so stellt sie als Ganzes jedenfalls kein Kulturgut dar. Sie bringt in manche Lebensgebiete

mehr Sinnlosigkeit als Sinn und übersieht den Wert des Einzellebens. Wie fügt sich aber eine solche Rechtspflege in eine Zivilisationsreihe ein? Die Abschaffung der Folter und gräßlicher Todesstrafen scheint auf die Rechnung erhöhter Zivilisation zu gehören. Bei genauerem Zusehen sieht man aber, daß diese Milderungen auf einem Wachstum kultureller Einsichten beruhen. Sie entspringen weniger einem Nützlichkeitsgedanken als einem sittlichen Gefühl. Man kann auch nicht behaupten, daß diese Milderungen zur Zivilisation überhaupt gehören; wohl aber zu einer Zivilisation, die an eine bestimmte Kulturstufe gebunden ist. Denn der bloße Nützlichkeitsstandpunkt, der das Leben der meisten Glieder einer Gemeinschaft leichter und angenehmer gestaltet, ist an sich nicht unvereinbar mit gewissen grausamen Formen der Rechtspflege. Zivilisation ist eben eine stark relative Größe, die nicht immer sittlichen Forderungen gehorcht.

In welche Reihe gehört aber ein geordnetes Staatswesen in seiner Gesamtäußerung?

Nicht das ist hier die Frage, ob es notwendig ist, um die Gesamtheit der Kulturwerte zu wahren und zu schützen und um eine bestehende Zivilisation zu erhalten. Denn das ist selbstverständlich. Wir fragen, ob das wohleingerichtete Staatswesen als solches zu den Kulturgegenständen gehört. Zweifellos. Denn es verleiht einer Menge von individuellen und Gemeinschaftshandlungen erst Sinn und Wert. Ja noch mehr: es ermöglicht die Entstehung und den Bestand einer verwickelteren Zivilisation, während allerdings, wie sich zeigen wird, sein Einfluß auf die Kultur weit schwieriger zu umschreiben ist.

II.

Wir stehen hier bereits auf dem Feld der Berührungspunkte zwischen Zivilisation und Kultur.

Daß eine verhältnismäßig hohe, wenn auch einseitige Kultur ohne jede Zivilisation bestehen kann, ist zweifellos. Die neuere Völkerkunde beweist das unwiderleglich[1]. Die Zwergstämme in Hinterindien, die Feuerländer in Südamerika leben elend und kümmerlich in ihren Wildnissen. Wohnung, Essen, Kleidung entsprechen dem primitivsten Zustand. Nichts, was das Leben auch nur einigermaßen leicht und angenehm macht. Kurz, keinerlei Zivilisation, wohl aber eine sehr hohe Kultur. Dem Leben wird ein ganz fester, einheitlicher, ethischer Sinn gegeben; und das bewußt, täglich, ununterbrochen; auch systematisch, wie z. B. die erlebnisreiche Jugendweihe der Feuerländer beweist; auch mit ausgezeichneten Wertabstufungen, wie es klar erhellt aus den Begräbnisformen der Zwerge Hinterindiens, die das Wesentliche des Weiterlebens im Jenseits als große unsterbliche Ruhe wundervoll versinnbilden; auch als zweckmäßigste Gemeinschaftskunst, die sich ganz innig an die Forderungen des primitiven Waldlebens anschließt, so durch das Verbot des Verkehrs zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter, Schwiegervater und

[1] Vgl. Paul Schebesta S. V. D., Bei den Urwaldzwergen von Malaya (Leipzig 1917, Brockhaus); derſ., Die religiösen Anschauungen der Semang-Zwerge von Malaya, in: Relig. Quellenschriften [Walterscheid] Heft 52, Düsseldorf 1928, Schwann; derſ., Religiöse Anschauungen der Semang über die Oranghidop (die Unsterblichen), in: Arch. f. Rel.-Wiss. Band XXIV, Heft 3 u. 4; W. Koppers, Unter Feuerlandindianern, Stuttgart 1924.

Schwiegertochter. Die Kulturformen der Dankbarkeit, Liebe, Treue, Freundschaft, ja feinster Rücksichtnahme erscheinen bei diesen Primitiven in auserlesener Vollendung.

Dieses Sonderleben einer bestimmten Kultur, losgelöst von jeglicher Zivilisation, die diesen Namen verdiente, ist außerordentlich lehrreich. Man darf also nicht, ohne einseitig und parteiisch zu urteilen, die Kenntnis und das Erleben aller Kulturgegenstände fordern, bevor man von echter Kultur zu sprechen wagt. Schon eine einzige einheitlich durchgebildete Sinngebung des Lebens in einer seiner geistigen Richtungen macht Anspruch auf Kultur. Freilich, um dem eingebürgerten Sprachgebrauch nicht Gewalt anzutun, wird man von jenen Primitiven nicht wie von einem „Kulturvolk" sprechen, weil dieser Ausdruck eben ein geordnetes Staatswesen voraussetzt und die Summe aller bedeutenden Kulturgegenstände andeutet. Man wird aber mit Recht sagen, daß man bei ihnen eine hohe Kultur vorfindet. Auch die trefflichen Tierzeichnungen vorgeschichtlicher Höhlenbewohner prägen hohe Kunst aus, wenn auch andere Kunstzweige ganz fehlen.

Wir lernen von den Primitiven auch, daß die in einer Richtung hoch ausgebildete Kultur nicht notwendig auf die Wege der Zivilisation führt; obwohl wir nicht wissen, ob jene Zwerge nicht vor Jahrtausenden vielleicht eine namhafte Zivilisation aufwiesen. Sie mag durch Verfolgungen verdrängt worden sein. Wir haben ja Beispiele an südamerikanischen Indianern.

Gedanklich ist die Sache klar genug: Eine einzige schön und folgerichtig durchgeführte Kulturrichtung ist, vom Standpunkt reiner Menschlichkeit betrachtet, so hoch über alle Nützlichkeitszivilisationen erhaben, daß eigentlich nur die Aussicht, neue Kulturwerte zu gewinnen, von einem Kulturgegenstand aus zum Zivilisationsaufstieg drängen kann. Wo immer also, aus irgend einem Grunde, die Erkenntnis nicht aufkommt, daß ein neuer Kulturzweig nur sprossen kann, wenn eine Erhöhung der Zivilisation vorangegangen ist (das ist z. B. in der Baukunst, in der Wissenschaft der Fall), so weckt ein eng umgrenzter Kulturwert nicht das Verlangen nach einem zivilisatorischen Aufstieg, der einen neuen, allgemeineren Kulturfortschritt ermöglicht; freilich, wie uns scheinen will, niemals als Ursache ermöglicht, sondern ausschließlich als Anlaß und Vorbedingung.

Was wir den Primitiven absahen, wiederholt sich übrigens in der Geschichte, auch unter ganz andern Umständen, häufig. Es gibt da merkwürdige Trennungslinien zwischen Zivilisation und Kultur. Wir stoßen, zumal im Altertum und Mittelalter, mitten in einem glanzvollen Kulturraum, auf eine sonderbare Vernachlässigung von Zivilisationszugaben, die doch leicht zu beschaffen waren und eine zum Zugreifen geneigte Hand gleichsam berührten. Weshalb ergriff man sie denn nicht? Noch im 16. Jahrhundert saßen die Studenten der Pariser Universität in einigen Hörsälen einfach auf Stroh, das durchschnittlich einmal jährlich gewechselt wurde. In den Wohnhäusern fehlten, dicht neben ausgesuchtem Luxus, die gewöhnlichsten, unschwer herbeizubringenden Bequemlichkeiten. In seiner Geschichte der Niederlande erzählt uns P. J. Blok über Land und Volk um 1600[1]: „Sowohl außen wie innen wurde für große Sauberkeit

[1] V. Band (übersetzt von O. G. Houtrouw) 168.

und Niedlichkeit gesorgt; sorgfältig geschonte Gemälde, blank geputzte kupferne oder gefärbte eiserne Klopfer und Knöpfe an den Türen erfreuten das Auge; Vorplatz und Giebel, Flur und Zimmer wurden regelmäßig, sogar täglich, gescheuert und gespült.... Diese Reinlichkeit erstreckte sich indes weniger auf den Leib und auch nicht immer auf die Kleidung. Selbst in den höheren Kreisen hatte man eine gewisse Abneigung gegen das Waschen sogar der Hände und des Gesichts, die tagelang ebenso ohne Berührung mit Wasser blieben wie die verhüllten Körperteile öfters wochen- und monatelang; die Unsauberkeit des Haares war sehr gewöhnlich, und die Frauen gaben in dieser Hinsicht den Männern nichts nach....“ Wie sind solche Zivilisationsmängel zu erklären?

Zustände wie die Pariser bekunden wohl eine Nachlässigkeit der zivilisationsschaffenden Behörden und Körperschaften; gewiß auch die Trägheitswucht der Gewohnheit zu einer Zeit, die in vielen Dingen fortschrittslahm war, weil sie dem Herkömmlichen und Alteingesessenen als solchem einen positiven Wert fälschlich zuschrieb. Vielleicht legte man damals außerdem diesem Bodensitzen auf Stroh einen symbolischen Sinn der Unterwerfungsgebärde unter. Solche und ähnliche Gründe waren auch bei andern Ausfällen bereitliegender Zivilisationsgegenstände maßgebend.

Die eben geschilderte körperliche Vernachlässigung scheint darauf hinzuweisen, wie auch Zeitgenossen andeuten, daß man die Sauberkeit der Wände, Geräte und Schmuckstücke weniger aus Reinlichkeitssinn als aus Rücksichten der Sparsamkeit pflegte, um seine Sachen vor verderbender Feuchtigkeit zu schützen. Auch das war dann übrigens eine zivilisatorische Maßnahme, wenn auch geringerer Ordnung.

Besitz und Genuß der Kultur kann, ähnlich wie bei den Primitiven, auch bei hochgebildeten Menschen eine gewisse Geringschätzung von Zivilisationsgütern hervorrufen; man steht ihrer Vermehrung und Vervollkommnung wenigstens gleichgültig gegenüber. Menschen, die nicht denken, nennen das Unkultur. Übrigens wäre ein Kauz, dem überhaupt Wert und Sinn der zivilisatorischen Gegenstände, also nicht aus kulturellem Hochsinn, sondern aus kleingeistiger Kurzsichtigkeit, abginge, eines guten Stückes echter Kultur bar. Aber auch jener zuerst genannte Kulturaristokrat, der auf eine Menge Errungenschaften der Zivilisation für sich verzichtet, weil er über sie erhaben ist, dürfte doch nicht den tatsächlichen Sinn und Wert dieser Dinge für die Gemeinschaft, in der er lebt, verkennen. Sonst fehlte ihm ohne Zweifel eine wichtige Seite notwendigen Kulturempfindens.

Man wird immerhin, trotz der Unabhängigkeit der Kultur von Zivilisation, sagen dürfen, daß das fruchtbare Aufkommen und die sichere Bergung der *Gesamtheit* bedeutendster Kulturgegenstände nur bei einer recht hohen Zivilisation möglich ist. Das gilt aber im strengen Sinn nur für ein Volk, nicht für den Einzelmenschen; dieser kann auch nach dem Verlust aller Geschenke der Zivilisation, in armseliger Dachstube und auf elendem Lager, hungernd und frierend den Hochstand seiner kulturellen Größe festhalten, wenn ihm auch gewisse Wege der Ausübung und Verwertung versperrt sind.

Die bisherigen Beobachtungen und Untersuchungen scheinen unsere ursprüngliche Begriffsbestimmung von Kultur und Zivilisation zu bestätigen. Es stellte sich keine namhafte Schwierigkeit und keine unlösbare Unklarheit

entgegen. Jede der zwei Gruppen bewegt sich auf eigenen Geleisen. Auch an den Berührungspunkten bleiben sie ihrem von uns vorgeschlagenen Wesensstand treu. Die folgenden Ausführungen über falsche Vermischungen und gewisse gegensätzliche Belangekreise und Anspruchsrechte beider Reihen werden dasselbe Bild ergeben.

III.

Nichts zerstört gefährlicher echte Kultur als ihre Verwechslung oder Vermischung mit bloßer Zivilisation. Man sucht die Reibflächen des äußern Umgangs zu verkleinern; man gibt dem sichtbaren Antlitz des Straßenlebens eine anständige, auch strengen sittlichen Anforderungen genügende Farbe; man verbannt aus dem Stadtbild das Gemeine, Trunkene, Rottenhafte, Brüllende. Alles das ist nur Zivilisation. Die Kultur beginnt erst, wo der Geist und die Gesinnung diesem Ordnungsgehaben einen Sinn unterlegt.

Andere Beispiele mögen das noch genauer erläutern.

Ein Kunstmäzenat kann von echter Kultur sprechen, aber auch von einer Vornehmtuerei, die höchstens zur Zivilisation gehört.

Man redet von Kulturstätten und Kulturveranstaltungen. Mit Recht, wenn echte Kunst oder gründliches Wissen geboten und vermittelt wird, und nicht, wie es oft genug der Fall ist, der Nutzen eines erleichternden Lebensaufatmens im Vordergrund steht. Denn dann handelt es sich um eine zivilisatorische Maßnahme.

Spiel und Sport gehören zum Kulturkreis nur, wenn sie in schönem Maß, individuell abgetönt, alles Geschäftlichen ledig, in Erscheinung treten.

Die heute beliebten rohen Sports- und Kampfarten gehören zum Artistentum der Kraft und Geschicklichkeit. Sie haben weder mit Kultur noch mit Zivilisation etwas zu tun, widersprechen ihnen aber oft genug.

Die Kleidermode ist schon lange in die Gemarkung der Zivilisation ausgewandert, weil der persönlichen Sinngebung ein viel zu schmaler Strich eingeräumt ist. Der Geschmack innerhalb dieser enggezogenen Grenzen gehört in das Gebiet der Kunst, und damit der Kultur. Die Volkstrachten fügen sich dagegen schön in das Kulturleben ein, weil sie, trotz ihres gleichen Zuschnittes, ursprünglich aus einem bestimmten Charakter des Volksstammes und Volkslebens herausgewachsen sind und aus diesem Grund sinnvoll erscheinen.

Die Übereinstimmung von Geist und Form gehört nicht, wie man manchmal meint, in das Gehege der Zivilisation; sie ist eine Aufgabe und eine Frucht der Kultur. Die Formlosigkeit widerspricht allerdings beiden Reihen. Die Zivilisation drängt leicht zu einer Verallgemeinerung der Form und damit zu einer kulturwidrigen Geschmacklosigkeit.

Sehen wir uns das im einzelnen an.

Jede Form, die auf Vernünftigkeit und Schönheit Anspruch erhebt, muß durch den Geist, den Inhalt ihren Sinn erhalten. Sie ist also das Kind einer Sinngebung, gehört somit in die Familie der Kultur. Wo der Geist auf Form verzichtet, steht er bereits an der Schwelle der Unkultur. Denn irgendwie muß er sich äußern und sichtbar gestalten; wenn nicht in Form, dann in Formlosigkeit; Formlosigkeit ist aber nichts anderes als die zufällige, also sinnlose Zusammenstellung von Bestandteilen, Gebärden, Bewegungen, Mienen, Ausdrucksformen, körperlichen Anhängseln. Es gab Menschen, die sich in Form-

losigkeit gefielen, weil sie die Form für ein Erzeugnis der bloßen Zivilisation hielten, die im Gegensatz zur echten Kultur stehe. Das war ein Falschurteil, und das Ausrufen und Aufgebot der Formlosigkeit war außerdem ein Verleugnen der Kultur, aus Liebe zu der man die Abgerissenheit adoptiert hatte. So kam denn eine Unsprache heraus, deren Stammeln man für die Ursprache des Edelmenschen erklärte. Sobald allerdings die Form vom Geist und Inhalt losgelöst und verallgemeinert wird, wie es z. B. in der „Mode" geschieht, scheidet sie aus der Kulturfamilie aus und tritt in den Gesellschaftskreis der Zivilisation ein. Das ist ja eine der Kulturgegnerschaften der Zivilisation, daß sie naturgemäß zur Verallgemeinerung der, ihrer Natur nach, besonderen, artlichen Formen führt.

Außerordentlich viel zur Klärung der Begriffe trägt die Gegenüberstellung des Wortpaares „Kultur und Bildung" bei. Es ist nicht zu leugnen, daß Bildung, auch als bloßes Wissen vieler Dinge gefaßt, nur in einem Kulturumbild möglich sein wird. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß diese Bildung selbst wirkliche Kultur besagt. Dagegen kann ein eng begrenztes, einseitiges Wissen, wenn es mit andern geistigen Größen zu einer Einheit verschmilzt, einen hohen Kulturwert einschließen. Es kommt alles auf die richtige Sinngebung und Wertschätzung an. Ein Mensch von reicher, aus Leiden und Erfahrungen geborener Gemüts- und Herzensbildung, mitleidig, rücksichtsvoll, selbstlos, mit feinem abgeklärten Verständnis für Leid und Lust, Los und Liebe des Nebenmenschen, steht auf hoher Kulturstufe, auch wenn ihm die landläufige Allgemeinbildung fehlt. Er mag wenig von Kunst und Wissenschaft kennen. Wenn er auch nur von einem einzigen Kunstwerk verständnisvoll und genußreich ergriffen wird, wenn ihn die letzten Gründe des Menschendaseins innerlich interessieren und wahrhaft beschäftigen, steht er hoch in echter Kultur.

IV.

Kann die Kultur in Gegensatz zur Zivilisation treten und umgekehrt?

Der Drang, aus allen Zellen der Natur und aus allen Kräften der Menschheit Nützlichkeiten herauszupressen, kann zum Fanatismus ausarten. Der Wunsch, das Leben leichter und angenehmer zu gestalten, sinkt zur Leidenschaft herab. Nach dem Sinn des Lebens wird nicht mehr gefragt, weil das schöne, bequeme, lustvolle Dasein zum Selbstzweck wird. Zum Selbstzweck, nicht einmal als Einheit alles Nützlichen; jedes Nützlichkeitsstück wird für sich genossen. Die Sinnlosigkeit verschwindet, wo der Sinn überhaupt nicht mehr in Anschlag kommt. Der Genuß wird nicht mit Sinn erfüllt, wenn seine Sinnlosigkeit zum höchsten Genuß wird. Man behandelt dann die Kunst als Mode, das Wissen als Geschäft, die Religion als Bann und Hemmung, die Schönheit als Geschmacksrichtung, die Rechtsordnung als bloße Schutzvorrichtung. Der Staat, die Familie, der Einzelmensch haben so unendlich viel mit Nützlichkeitspräparaten zu tun, sie müssen so atemlos hinter den Schnellpressen für Nützlichkeitskolportage laufen, daß keine Zeit und kein Geist für die Sinn- und Wertfragen mehr übrigbleibt; es sei denn für Sinn und Bedeutung des augenblicklich Brauchbaren und gemästet Gangbaren. Solches Nützlichkeitswettrennen zerstört also echte Kultur und muß von ihr bekämpft werden.

Das gilt um so mehr, als ganze Gebiete der Zivilisation, durch den Zwang des Nützlichkeitswütens vergewaltigt, ganz einseitig für das eben herrschende Wirtschaftssystem oder für eine politische Richtung, mögen diese noch so ungerecht sein, Partei ergreifen müssen. Freilich können auch Kulturgüter mit einem Wirtschaftssystem zusammenhängen und in eine gewisse Abhängigkeit geraten von jener irregeführten Zivilisation. Die Kultur trägt aber in sich ein Gegen- und Ausgleichsmittel, die Zivilisation bei weitem nicht in gleichem Maße. Da nämlich die Kultur auf den wahren Sinn und Wert der Dinge angewiesen ist, damit sie ohne Widerspruch die Einheit aller Kulturgüter anstreben könne, ist sie gezwungen, immer wieder die Echtheit ihrer Sinngebungen und Werturteile nachzuprüfen. So ist sie denn, im Gegensatz zur Zivilisation, belehrbar und befähigt, nicht bloß wie diese das Nutzbringende vom Nutzleeren, sondern das Wahre und Gerechte vom Falschen und Ungerechten zu unterscheiden. Wahre Kultur verzichtet dann zeitweilig auf wertvolle Güter, die etwa mit einem ungerechten Eigentums- und Arbeitsbegriff oder mit dem versklavenden Herrschaftsbegriff des Geldes zusammenhängen, damit zunächst der Menschheit eine gerechtere Ordnung geschenkt werde.

Der Kultur kommt ein Überwachungsdienst an der Zivilisation zu, schon deshalb, weil sie eine Überwucherung der Nützlichkeitsmomente nicht dulden darf. Sie hat ein eingeborenes Recht, zivilisatorische Größen zu vernichten, wenn diese eine Kulturgröße auch nur mittelbar bedrohen.

Die Zivilisation führt von selbst zur Zusammenfassung und Zusammenlegung (Zentralisation), die Kultur zur Besonderung (Differenzierung). Je verwickelter nämlich das Leben wird, um so mehr muß sich der Nützlichkeitsgedanke um Vereinfachung und „Vermittung" mühen. So strebt die Zivilisation nach dem „Warenhaus" auf allen Gebieten. Schon bedrohen uns solche „Warenhäuser" der Verwaltung, der Schule, ja der Wissenschaft und Kunst und selbst der religiösen Ordnungen. Zentralisation entspringt immer der Furcht vor der Konkurrenz selbständig denkender Gruppen und einer gewissen Angst vor Schwächeanwandlungen gegenüber einem unübersehbar verwickelten Getriebe. Im Gegensatz dazu strebt die Kultur, ihrem innersten Wesen gemäß, nach Gliederung und Besonderungen. Denn jeder einzelne Kulturgegenstand gibt dem Leben einen artlichen Sinn und einen besonders ausgeprägten Wert. Gewiß kann und soll man dem Volleben in seiner Ganzheit einen einheitlichen, durch das unendliche Gut geregelten Sinn und Wert verleihen. Aber diese Zusammenfassung unter eine ideelle Einheit hat mit einer mechanischen Zentralisation nichts gemein. Letzte, auf das Unendliche bezogene Zwecksetzungen der Kunst, der Wissenschaft, der Erziehung, der Bildung, des Gemeinschaftslebens nehmen diesen Kulturzweigen nichts von ihrer Aufgabe, schenken aber dem Leben einen ganz besonderen, durch nichts anderes ersetzbaren, aus dem Wesen der einzelnen Kulturgüter stammenden und durch ihn allein begründeten Sinn und Wert.

Es wird damit natürlich nicht bestritten, daß eine zunehmende, bis zu ungeheurer Weitläufigkeit und Verworrenheit gesteigerte Zivilisation einen hohen Grad von Zentralisation nötig hat, um nicht zu zerfallen; offen bleibt aber die Frage, ob diese Übersteigerung ein Gut ist. Wenn dadurch, wie es meistens der Fall ist, die Kulturentwicklung gehemmt, ja teilweise zerstört wird, ist es

höchste Zeit, die Zivilisation abzubauen, d. h. einfach die Nützlichkeitsfragen vor den Sinn- und Wertfragen zurückzustellen.

Zivilisationsformen können erstarren. Sie bestehen und gebieten, obwohl sie keinen Nutzen mehr bringen, das Leben weder leichter noch angenehmer machen. Sie haben ihr Wesen eingebüßt und sind reif für den Scharfrichter, sonst stören sie Kulturgüter.

Ein Zivilisationsaufstieg wird nicht selten verhindert, weil ein alter Zivilisationsgegenstand einem neu aufstrebenden im Wege steht. Wenn der letztere, was oft der Fall ist, von einem Kulturgut gefordert wird, um freie Bahn für eine keimende Kulturgröße zu schaffen, hat jenes Altstück der Zivilisation zu fallen.

Damit ist schon die wichtige Frage beantwortet, ob die Zivilisation selbstherrlich oder ob sie der Kultur untertan ist.

Nach allem, was wir bisher gesehen haben, muß sie auf die Kultur, als auf die überlegene Größe, Rücksicht nehmen. Sie verliert ihre Existenzberechtigung auf allen Gebieten, die ein offenbares Kulturgut schädigen. Aber noch mehr. Die Nützlichkeiten, die das Leben leichter und angenehmer gestalten, verlieren, wenn auch nicht im Augenblick, so doch auf die Dauer ihren Nützlichkeitswert, wo immer ihre Äußerungen mit Kulturgrößen in Widerstreit geraten. Denn diese Gegnerschaft führt notwendig einen Zwiespalt herauf, der im Laufe der Zeit die Fruchtbarkeit und den ungestörten Genuß jener Lebensannehmlichkeiten unmöglich macht. Mit andern Worten, die Zivilisationsgegenstände büßen in solchen Fällen auch ihren eigensten Zivilisationscharakter ein. Die Schöpfer und Erhalter der Zivilisation, der Staat, die Gemeinden, die Vereine, die Geschäftsunternehmungen, haben demnach in einem wahren Kulturorganismus die Pflicht, kulturschädliche Zivilisationsgrößen zu unterbinden, einzudämmen, wo nötig ganz aufzuheben. Diese hohe Aufgabe wird meistens nicht einmal gesehen und anerkannt, geschweige denn durchgeführt. Das ist ein Hauptgrund des zunehmenden Kulturrückgangs.

Eine andere Frage ist, ob die Zivilisation notwendig zur Kultur führt.

Zunächst muß man da eine Wahrheit festhalten: Ein erster Grad der Kultur steht vor dem ersten Schritt zur Zivilisation. Denn der Nützlichkeitserkenntnis (Weg zur Zivilisation) muß irgend eine Sinnerkenntnis (Weg zur Kultur) vorausgehen. Das Leben muß in irgend einem Stück seines Sinns erfaßt worden sein, bevor der Nützlichkeitsdrang geweckt wird.

Ist nun ein Stein- oder Eisenwerkzeug z. B. als zivilisatorischer Anfang erfunden, so werden sich bald neue Möglichkeiten des Gebrauchs dieser Instrumente einstellen. Diese Nützlichkeiten tragen zivilisatorischen Charakter. Soll aus ihnen ein kultureller Fortschritt erstehen, muß eine neue Sinngebung hinzukommen, also ein kultureller, kein zivilisatorischer Ausschlag.

Immerhin wird man sagen dürfen, daß eine hohe Zivilisation den Weg zu neuen Kulturerrungenschaften ebnet. Denn sie eröffnet neue Straßen und Möglichkeiten nutzbringender Lebensbedingungen, die dann mit innerer Notwendigkeit zur Frage nach dem Sinn und Wert dieser Äußerungen drängen werden.

V.

Alle menschlichen Gemeinschaften, von der Familie bis zum Staat, haben zivilisatorische und Kulturaufgaben zu erfüllen, zunächst in der Erziehung.

Eine Erziehung zur Zivilisation in dem Sinne, daß man den jungen Menschen anleitet und gewöhnt, aus bloßen Nützlichkeitsgründen sein Leben leicht und angenehm einzurichten, wäre nicht einmal die Erfüllung einer zivilisatorischen Aufgabe. Dem wird wohl niemand widersprechen; nicht so leicht ist aber die Begründung. Um sich Zivilisation bewußt und bleibend anzueignen, muß man das Wesen der zivilisatorischen Gegenstände, nämlich ihre Nützlichkeit zu einem leichteren und angenehmeren Leben, erkennen. Man muß für diesen Nutzen und die Lebenskunst Verständnis gewinnen; man gebraucht mit Maß und Klugheit die Errungenschaften der Zivilisation, fügt und reiht sich ein in ihre vernünftigen Forderungen. Das macht den zivilisierten Menschen aus; nicht das Handeln aus dem Beweggrund des eigenen Nutzens und der persönlichen Lebensbequemlichkeiten. Zu dieser Aneignung der zivilisatorischen Gegenstände und Tatsachen wird man also erziehen. Ob das praktisch möglich ist ohne Anleitung zur Sinngebung und Wertschätzung, also zum Wesen des Kulturellen, ob mit andern Worten die Erziehung zur Zivilisation über die Erziehung zur Aneignung eines Kulturgegenstandes führt, werden wir gleich sehen.

Für die spätere unbehinderte und gewandte Beherrschung des Lebens ist die frühe Erziehung zur „Zivilisation" von großer Bedeutung. Die Aneignung und Handhabung der hierher gehörigen Gegenstände, von den Verkehrsmitteln bis zum Telephon, von der Körperpflege bis zu guter Lebensart, erleichtert das Leben ungemein, bewahrt vor verderblichem Zeitverlust, macht mit einer Menge kleiner Hemmnisse bekannt, welche aufhalten, stören, ärgern, wenn man sie nicht zu umgehen weiß. Diese Erziehung zum „geschickten Gebrauch" ist später kaum nachzuholen. Man wird nun zunächst diese Gegenstände ansehen lehren als das, was sie ihrem Wesen nach sind, als nutzbringende Lebenserleichterer. So werden sie weder überschätzt noch gering geachtet. Aber es scheint doch, daß die Erziehung zu dieser Auffassung äußerlich und unfruchtbar bleibt, wenn man nicht den Sinn dieser Erzeuger von Lebensbedingungen und Lebensannehmlichkeiten erfaßt und sie mit dem gesamten Lebensbetrieb in Zusammenhang bringt. Damit stehen wir bereits vor einer kulturellen Einsicht; ihr Besitz und ihre Anwendung ist Kultur; und so beantwortet sich die Frage, die wir eben offen ließen, zu Gunsten des Erziehungsprimats der Kultur. Das gilt in besonderem Ausmaß von der richtigen Einschätzung und Meisterung der höheren zivilisatorischen Größen, Körperpflege, gewisser Arten von Spiel und Sport, Anstand und Lebensgewandtheit.

Die Erziehung zur Kultur wird zunächst alle Gegenstände verstehen und schätzen lehren, die schon an sich dem Leben Sinn und Wert verleihen, Religion, sittliche Vollendung, Kunst, Wissenschaft usw. Sie wird sodann anleiten, allen diesen Größen einen besondern individuellen Sinn abzugewinnen. Denn das ist die Forderung an eine selbständige und reife Persönlichkeit. Sie wird endlich die schöpferische Sinngebung zu wecken suchen. Ich meine die Fähigkeit, neue Zivilisations- und Kulturgegenstände zu entdecken und ihnen zur Herrschaft zu verhelfen.

Diese Aufgaben werden um so verwickelter und schwieriger, je unbekümmerter Kultur und Zivilisation ihre eigenen Wege aneinander vorübergehen; je einseitiger Mode, Brauch und „Sitte" den eingeborenen, von der Kultur los-

gelösten Gesetzen folgen; je parteiischer die Gesetzgebung zivilisatorische Güter vor den Kulturgütern duldet oder schützt; je rücksichtsloser die öffentliche Meinung den nackten Nutzen des Lebensgenusses vor den Entsagungen des Geistes, der um Kultur ringt, bevorzugt; je nachgiebiger Familie und Schule gewissen sittlichkeitswidrigen Zivilisationswünschen entgegenkommen, um gefährdete Kulturgüter durch diese Zugeständnisse zu retten.

In der Erziehung gilt es vor allem die eingebürgerten, zahllosen Vorurteile gegen die reinliche Scheidung von Kultur und Zivilisation zu überwinden. Wir haben sie zu entlarven versucht. Andere Vorurteile, wie z. B. die Verknüpfung von Glück und Wohlfahrt mit jedem Zivilisationszuwachs, sind nur als spielerische Phantasien zu beurteilen und verdienen keine Widerlegung. Ernsterer Art sind folgende Erwägungen. Die Linie der Zivilisation soll, wie manchmal behauptet wird, wenigstens von einer bestimmten Höhe an geradlinig nach aufwärts führen. Das ist schon deshalb unmöglich, weil äußere Umstände sehr häufig die Lebensnützlichkeiten unterbinden. Aber auch abgesehen davon, wird das Urteil über Dinge, die das Leben leichter und angenehmer gestalten, oft Jahre hindurch von einer Laune oder einer bloßen Einbildung geschaffen; es entpuppt sich nach diesen Flittertagen des Erfolgs als gefälscht und schädlich.

Eine hoch entwickelte und fest gefügte Zivilisation soll ferner imstande sein, das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Ständen und Klassen der Gesellschaft herzustellen und bleibend zu regeln. Es scheint, daß man bei diesem Ansinnen unter Zivilisation alle staatserhaltenden und ausgleichenden Kräfte versteht, die dem Ideal höchster Staatskunst entsprechen. Das ist ein Mißbrauch des Wortes. Die Zivilisation stellt allerdings viele Güter zur allgemeinen Verfügung; so wirkt sie vermittelnd und ausgleichend. Sie hebt den Ton und bringt die Menschengleichheit zum äußern Bewußtsein. Aber erst in Verbindung mit Geisteskultur leitet sie jene Umwandlung der innern Gesinnung ein, die zu einem gerechten Gleichgewicht aller gesellschaftlichen Rechte und Pflichten führen kann.

Leute, die nur zivilisiert sind, beurteilen häufig die Handlungsweise von Menschen hoher Kultur als unzivilisiert. Eine vornehme Zurückhaltung, ein Schweigen edlen Abstandes, oder umgekehrt eine zwanglose Natürlichkeit, eine unbefangene und scheinbar lässige Einfachheit, aus der ein Vollbesitz hoher Bildung und Verfeinerung spricht, erscheinen ihnen als Entgleisung, weil sie selbst außerhalb der Geleise, auf denen sie sich allein regelrecht bewegen, keinen einzigen sichern Schritt machen können.

Die Erziehung zu einem geschulten und ausübenden Verständnis für eine Zivilisation, die der Kultur dient, und für eine Kultur, welche die Errungenschaften der Zivilisation hochsinnig und weise benützt, ohne sich ihnen zu unterwerfen, würde jedes Volk zur höchsten Blüte emporführen.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Der Rundfunk und die Katholiken

Es ist wohl schon der Zeitpunkt gekommen, daß wir zu den Problemen des Rundfunks von katholischer Seite einige grundsätzliche Bemerkungen machen können, ohne in Gefahr zu sein, durch die Entwicklung allzu rasch widerlegt zu werden. Die theoretische Erörterung über das Thema Christentum und Technik, wie sie von Friedrich Dessauer eingeleitet worden ist, kann sich vielleicht nirgendwo so klar und deutlich ausweisen wie gerade beim Rundfunk. Er ist ja noch eine neue Erfindung, und es war wohl ein Glück, daß jene theoretische Besinnung bereits im vollen Gange war, als der Rundfunk in Erscheinung und Wirksamkeit trat und auch uns Katholiken vor die Entscheidung stellte. Während im Jahre 1925 der Zentralbildungsausschuß in Köln vom Standpunkte des Volksbildners aus eine scharf ablehnende Haltung einnahm, hat Dr. Carl Sonnenschein in Berlin von Anfang an die Bedeutsamkeit dieses neuen technischen Mittels erkannt und sich mit der ihm eigenen untheoretischen Sicherheit sofort in die Arbeit für den Rundfunk gestellt. Ich besitze noch die Postkarte aus den ältesten Wochen des Rundfunks, in der er energisch und zukunftssicher zur Mitarbeit im Rundfunk aufforderte. Die ersten katholischen Morgenfeiern im Rundfunk wurden denn auch von ihm betreut, und er hat ihnen bald nach kurzen, tastenden Versuchen das noch heute im allgemeinen gültige Gesicht gegeben. Diese unmittelbare, instinktsichere Mitarbeit von katholischer Seite am Rundfunk ist für die Folgezeit von ausschlaggebender Bedeutung geworden. Nur so ist es verhindert worden, daß wir Katholiken wieder einmal, wie etwa beim Film, zu spät kamen. Mit bemerkenswerter Aufgeschlossenheit hat der Zentralbildungsausschuß unter der Führung von Bernhard Marschall die klare Wendung von der negativen Haltung zur positiven gefunden. Und heute können wir sagen, die „Rundfunkarbeitsgemeinschaft der deutschen Katholiken (R. D. K.) im Zentralbildungsausschuß der katholischen Verbände Deutschlands" (Z. B. A.) hat sich eine feste, unumstrittene Stellung im Leben des deutschen Rundfunks erobert und ist bereit und imstande, diese Stellung zu halten und auszubauen[1]. Marksteine in der äußern Entwicklung dieser R. D. K. sind die Arbeitstagung im Mai 1926, die Internationale katholische Woche in Köln im Juni 1928 und der „Erste Internationale katholische Rundfunkkongreß" in München vom 17.—20. Juni 1929, der überhaupt der erste internationale Kongreß von Rundfunkhörern war[2]. Als Träger der internationalen Rundfunkarbeit entstand die „Internationale katholische Rundfunkkommission" mit einem „Internationalen katholischen Rundfunkbüro" (Bureau catholique international de la radiophonie)

---

[1] Als Organ für Mitteilungen, Richtlinien, Aufsätze aus dem Kreise der R.D.K. dient die Zeitschrift „Volkstum und Volksbildung. Katholische Zeitschrift für die gesamte Erwachsenenbildung", herausg. von Emil Ritter, Robert Grosche und Bernhard Marschall. Verlag J. P. Bachem, Köln. In einem Sonderdruck aus Nr. 3, Jahrg. 1930, dieser Zeitschrift gibt Bernhard Marschall unter dem Titel „Katholische Rundfunkarbeit" einen orientierenden Bericht über die Arbeitsweise der R.D.K.

[2] Die Vorträge, Diskussionen, Richtlinien und Entschließungen dieses Kongresses sind jetzt niedergelegt in dem zweisprachigen Kongreßbuch „Film und Rundfunk". Gesamtbericht, herausg. von Georg Ernst und Bernhard Marschall. München 1929, Verlag Leohaus.

mit dem Sitz in Köln. Die einzelnen Sendebezirke haben örtliche Arbeitsgemeinschaften, bei denen die praktische Arbeit liegt. — Um die Probleme und die Aufgaben, die der deutsche Rundfunk stellt, deutlich zu erkennen, müssen wir versuchen, uns zunächst über seine allgemeine geistige Lage und dann über die besondern geistigen Wirkungsmöglichkeiten klar zu werden, die er den Katholiken bietet.

I. Die allgemeine geistige Lage des Rundfunks in Deutschland.

Der deutsche Rundfunk hat in diesem Frühjahr sein fünfjähriges Bestehen gefeiert. Auf der Jubiläumstagung wurde ein Vortrag über die soziologische Struktur des Rundfunks gehalten[1]. Auch auf der Marburger Tagung des Reichsausschusses der deutschen Jugendverbände im Mai d. Js. wurde dieses Thema unter dem Gesichtspunkt der Jugend wesentlich betrachtet[2]. Dabei kamen in der Aussprache hauptsächlich folgende Punkte immer wieder zur Erörterung: 1. die Aktualität des Rundfunks, 2. seine Neutralität, 3. Zentralisation oder Dezentralisation, 4. Grenzen und Möglichkeiten. Diese Fragen sind auch vom Standpunkte der allgemeinen katholischen Kulturpolitik von Bedeutung[3].

1. Die Aktualität des Rundfunks. Die Aktualisierung des Rundfunks hat im letzten Jahr ungeheure Fortschritte gemacht. Man kann wohl sagen, daß sie äußerlich — und wie ich glaube — auch innerlich, der Presse den Rang abgelaufen hat. Und so zeigt sich denn, daß die allgemeinen psychologischen, ethischen und kulturellen Bedenken, die schon bei der Presse durch die Aktualitätshascherei sich für den verantwortungsbewußten Kulturpolitiker ergaben, auf den Rundfunk übergreifen. Freilich, als zeitgebundene Menschen leben auch wir nicht ohne Sensation, und sie ist ohne Gefahr, wenn sie geistig ausgeglichen und überwunden wird. Dazu ist es aber nötig, daß die Aktualität des Rundfunks vom Geistigen her bestimmt wird und nicht vom Widergeistigen oder Ungeistigen oder Belanglosen her. Es ist wohl nicht abzuleugnen, daß nun tatsächlich die geistige Aktualität gegenüber Lebenserscheinungen auf andern Gebieten zu kurz kommt, daß auch der Rundfunk, um es beispielhaft zu sagen, dem Sport eine größere Rolle überläßt als den Ereignissen im Reiche geistiger Kultur. Immerhin kann man sagen, daß der Sinn für geistiges Geschehen im Rundfunk ganz außerordentlich im Wachsen begriffen ist. Der Rundfunk könnte der Kultur einen wesentlichen Dienst leisten, wenn er das in Deutschland so beziehungslose Nebeneinander der geistigen Bewegungen bewußt in Verbindung zueinander brächte. Er besitzt eine ganz hervorragende Eignung für diese Aufgabe, denn er überspringt alle Grenzen, er ist aber auch als Staatsmonopol ein Instrument, auf dem die Symphonie

---

[1] Vgl. Sitzung der Reichs-Rundfunk-Gesellschaft vom 15. Mai 1930, gedruckter Bericht.

[2] Vgl. Heinz Monzel, „Jugend und Rundfunk", in dem Sammelband „Geistige Formung der Jugend in der Gegenwart", herausg. von H. Maaß (erscheint demnächst).

[3] Ein Bild von den im deutschen Rundfunk akuten Problemen gibt das seit 1929 jährlich erscheinende „Rundfunkjahrbuch", herausg. von der Reichs-Rundfunkgesellschaft. Union, Deutsche Verlagsgesellschaft, Berlin.

der gesamten deutschen Volkheit zu Gehör kommen kann. Als besonders erfreuliche Beispiele vergeistigter und vertiefter Aktualität kann der Rundfunk im letzten Jahr etwa nennen: die Übertragung der Rheinischen Befreiungsfeiern, die Domreportage von Köln, die Nobelpreisfeier von Stockholm, die Pan-Europa-Tagung.

Diese Veranstaltungen waren Übertragungen oder Reportagen von Ort und Stelle des Geschehens. Darin liegt eine eigentümliche Wirkungskraft, die aus dem Gefühl des Dabeiseins entsteht. Es ist da eine ganz neue Art der Gemeinschaft im Werden, deren psychologische Wirkung auf die Formung der Menschheit ein noch unbeschrittenes, fast unübersehbares Gebiet der Volksforschung eröffnet. So etwas wie ein neues Fest der Nation und, da der Rundfunk wesentlich auf das Zwischenmenschliche ausgeht, auch der Menschheit kündigt sich hier an. Aber neben diesen Übertragungen und Reportagen hat der Rundfunk doch immer mehr auch von sich aus die Menschen des Geistes in seinem eigenen Senderaum vor das Mikrophon gestellt, damit sie in das Volk hineinsprechen. So etwa, wenn Thomas Mann nach seiner Rückkehr aus Stockholm als Nobelpreisträger in einer bei ihm sonst nicht zu beobachtenden Frische eindringlich und in einer auch dem Gegner seiner Lebensanschauung sympathischen Form über seine Eindrücke berichtet. Noch herrschen bei dieser Selbstdarstellung geistiger Menschen die Vertreter der Literatur vor. Aber das liegt nicht so sehr am Rundfunk als an der Zurückhaltung der Führer des wirtschaftlichen, sozialen, politischen und wissenschaftlichen Lebens. Man bemüht sich sehr ernsthaft um sie, und wir begrüßen das lebhaft, denn das Artistisch-Literarische soll keinen ungebührlichen Raum einnehmen. In diesem Sinne sind besonders erfreulich die Versuche, das Mikrophon in das Arbeitszimmer des stillen Forschers zu bringen, damit er der Welt etwas von seinem verborgenen Ringen um den Fortschritt der Menschheit erzählt. Die Aufgeschlossenheit gegenüber den wesentlichen geistigen Ereignissen im deutschen Katholizismus ist innerhalb der für die Sendung verantwortlichen Kreise im Wachsen. Rein unter dem Gesichtspunkte der Aktualität war beispielsweise die Rede des Bischofs Dr. Christian Schreiber von Berlin im Sportpalast für den Rundfunk ein bedeutendes Ereignis, das auf alle Kreise der Bevölkerung nachhaltig gewirkt hat. Daß der Frankfurter Sender im August dieses Jahres eine Berichterstattung über den Sinn katholischer Jugendbewegung gab, indem er sein Mikrophon auf die Burg Rothenfels brachte, um Örtlichkeit, Menschen und Stimmung unmittelbar aus der Glut der Tagung in die Ätherwellen hineinzubauen, ist eine für den Rundfunk wie für die Jugend wichtige Wendung, wie ich sie schon in meinem Marburger Vortrag gefordert habe. So wird das Gesicht der funkischen Aktualität immer mehr nicht ein bloß sportliches oder artistisches sein, sondern es wird alle wesentlichen Kräfte des deutschen Lebens ausprägen.

2. Die Neutralität des Rundfunks. Im Anfang des Rundfunks war die Verwaschenheit, die Unverbindlichkeit, die Generalanzeigerneutralität. Diese Zeiten sind vorbei. Heute wagt es der Rundfunk, Ausschnitte aus der geistigen Wirklichkeit zu geben, die ja keineswegs unverbindlich, sondern in aller und jeder Hinsicht voller Gegensätze ist. Der Rundfunkintendant von

heute will Sprecher haben, die einen klaren Standpunkt einnehmen, so klar, daß er vielleicht den Widerspruch bestimmter Teile der Hörerschaft ebenso stark hervorruft wie die Zustimmung anderer Teile. Er will also auch katholische Sprecher haben, d. h. Menschen, die in wesentlichen Fragen den katholischen Standpunkt vertreten. Der Begriff der Neutralität ist heute eigentlich dem einer wesentlich aufgefaßten Parität gewichen, d. h. der Rundfunk wird gesehen als ein Organ des gesamten deutschen Volkes mit allen seinen Nuancen und Gegensätzlichkeiten. Und so spielt sich denn der Kampf der Weltanschauungen um die Macht über dieses Instrument immer deutlicher wider. Die sozialistische Rundfunktagung in Frankfurt a. M. hat ganz offen als Ziel ihrer Bestrebung die Ergreifung der Macht im Rundfunk hingestellt. Das ist der schärfste Gegensatz zu der Stellungnahme des „Internationalen katholischen Rundfunkkongresses" in München, der die These meines Referats für Deutschland einstimmig gutgeheißen hat, daß nämlich der Rundfunk nicht den Katholiken allein gehört, daß wir den andern Weltanschauungen die Möglichkeit der Selbstdarstellung grundsätzlich und praktisch zugestehen, daß wir aber ebenso energisch fordern, daß der Rundfunk auch die Züge des katholischen Volksteils trage, daß wir dieses Instrument innerlich bejahen und es benutzen wollen, um unserer Zeit das zu sagen, was wir aus den Wesenskräften unserer Weltanschauung heraus zu sagen haben. Wir fordern, daß derjenige, dem man das Mikrophon freigibt, sich selbst rein darstellt, ohne Abstriche, daß er aber, indem er spricht, gleichzeitig immer zum Zentrum der Gesamtheit spricht, nicht bloß in seine Richtung hinein. Wie jämmerlich auf diesem Gebiete andere Richtungen versagen, kann man immer wieder beobachten, wenn etwa ein verantwortungsbewußter Mensch über ein Problem der Zeit mit einem Gegner disputiert. Joseph Joos hat das einmal kurz so formuliert: Wir versuchen in das Volk hineinzusprechen, der andere aber spricht nur in seine Partei. Diese Formulierung trifft z. B. bündig und fast ausnahmslos für die Kommunisten zu. Anderseits haben wir im Rundfunk auch schon vorbildliche Gespräche gehört, in denen eine wirkliche Auseinandersetzung stattfand und nicht der Versuch einer gewaltsamen Harmonisierung gemacht wurde, mochte es sich um politische oder um rein geistige Fragen handeln. Wir brauchen in Deutschland diese echt demokratische Gesprächsführung dringend als Vorbild für unser gesamtes öffentliches Leben. Und der Rundfunk hat hier ungeahnte Auswirkungsmöglichkeiten. Er muß die Pflicht erkennen, daß er, wenn er über geistig-weltanschauliche Fragen sprechen läßt, sich davor zu hüten hat, einem einzelnen das Monopol der Mikro-Rede zu überlassen, daß er vielmehr zu allen diesen Fragen immer einer Mehrheit von Führern der wirklich lebendigen Bewegungen das Wort gestatten muß. Wir wollen nicht „den" Leitartikler für den Rundfunksender, sondern eine Vielheit von Leitartiklern. Die Mannigfaltigkeit findet ihre höhere Einheit nur in der Gemeinsamkeit des Volkstums und seiner staatlichen Existenz. Richtungen, die diese Gemeinsamkeit nicht bejahen, können auch nicht im Rahmen der Parität die Zulassung zu einer staatlichen Einrichtung dieser Gemeinschaft fordern.

3. Zentralisation oder Dezentralisation im Rundfunk. Um diese Frage sind schon manche Auseinandersetzungen vor sich gegangen, und ihretwegen stehen wir noch vor heftigen Kämpfen. Wir haben heute ja in Deutschland 27 Sender (welche Entwicklung von dem ersten Sender im Jahre 1923 in Berlin mit 0,25 KW zu 27 Sendern mit 89,5 KW Gesamtleistung![1]). Diese Sender halten im allgemeinen an ihrer landsmannschaftlichen Eigenart mehr oder weniger fest, wenn auch heute schon manche kein eigenes Gesicht mehr zu haben scheinen. Der Hamburger Sender, der Königsberger und der Kölner betonen ihre Eigenart bewußt. Gerade bei diesen liegt ja auch eine günstige Vorbedingung in dem ziemlich geschlossenen Stammescharakter der Sendebezirke. Aber beim Münchener Sender zum Beispiel, wo diese Vorbedingung ebenfalls gegeben ist, vermißt man charakteristische landschaftliche Züge mehr als anderswo. Starre Prinzipien sind freilich nicht möglich, denn die Berliner Funkstunde z. B. hat doch als Sender der Reichshauptstadt die Verpflichtung, neben den örtlichen Belangen das gesamte Reich irgendwie zu repräsentieren. Die „Deutsche Welle" hat diese gesamtdeutsche Aufgabe geradezu in ihrer Zielsetzung, allerdings noch nicht durchweg in ihrer Praxis. Es gibt ausgesprochene Gegner dieser landsmannschaftlichen Gedankengänge, z. B. die Sozialisten. Man wird zugeben können, daß zwischen dem Leipziger und dem Hamburger Arbeiter viel geistige Gemeinsamkeit besteht. Sie ist aber doch nicht entfernt so reich und tief wie die Stammeseinheit, die den Hamburger Kaufmann mit dem Hamburger Werktätigen trotz aller sozialen Spannung verbindet. Die schon in der Praxis begonnene Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Hauptsendern, z. B. dem Frankfurter und dem Stuttgarter, ist ein interessantes Experimentierfeld für kommende Aufgaben, wenn es durch die technische Entwicklung dahin kommen sollte, daß die angekündigten Großsender gebaut und dadurch größere, über den Stammescharakter hinaus einheitliche Kulturgebiete zusammengefaßt werden. Diese Großsender erfordern eine besondere geistige Vorbereitung, denn selbstverständlich darf der Rundfunk gerade in Deutschland, wenn er auch Dienst an der Gliedgemeinschaft des Landes ist, doch nicht den Dienst am Reiche vergessen. Auch diese Frage bedarf noch eines ernsten Durchdenkens und hat geistig in der Organisation des deutschen Rundfunks noch keinen befriedigenden Ausdruck gefunden. Jedenfalls ist der hie und da geäußerte Gedanke eines kulturellen Rundfunkdiktators von vornherein abzulehnen.

4. Grenzen und Möglichkeiten des Rundfunks. Die Bejahung des Rundfunks hat nur Sinn, wenn man die Möglichkeiten seiner Wirkung ebenso ernst nimmt wie deren Grenzen. Man kann den Rundfunk als Bildungsfaktor ebenso unterschätzen wie überschätzen. Der Rundfunk vermag in keiner Weise andere Volksbildungsarbeit zu ersetzen. Im Gegenteil, wenn er einen innern Dauerwert im Bildungsvorgang schaffen soll, bedarf er andersartiger Volksbildungsarbeit zur Vertiefung, Verinnerlichung, Sta-

[1] Einen guten Einblick in die Entwicklung des Rundfunks bietet die vor kurzem in Berlin erschienene Sonderschrift der Reichs-Rundfunkgesellschaft: „Die Entwicklung des deutschen Rundfunks in Zahlen".

bilisierung. Er kann Anstoß sein, Anregung, bei intensiver Vorbereitung und Erziehung auch irgendwie Krönung, z. B. wenn das Miterleben einer Toscanini-Aufführung im Rundfunk am Schluß einer musikalischen Bildungsarbeit steht, oder wenn führende Dichter oder Wissenschaftler und Forscher, nachdem ich sie in ihren Büchern studiert habe, nunmehr persönlich zu mir in mein Arbeitszimmer hinein als verehrte Freunde sprechen. Aber diese Situation setzt bereits einen hohen Grad von Bildungswillen voraus, der nur in der persönlichen Volksbildungsarbeit erreicht worden sein kann, nämlich den Willen zur Auswahl. Wo die Wahllosigkeit des Hörens aufhört, da setzt echte Bildungsarbeit ein. Das ist beispielsweise die selbstverständliche Voraussetzung bei den Darbietungen des Schulfunks, wo ja der Lehrer für die Einbeziehung der Schulfunkarbeit in den Bildungsgang der Schüler verantwortlich ist. Hier kann man keineswegs mehr von dem Rundfunk als einem „Zwischenhändler des Geistes" sprechen, denn hier handelt es sich ja wirklich schon um den wahren Sinn des Gebens, um Geben und Wiedergeben. Man muß die in Kritiken, Aufsätzen, Vorschlägen, neuen selbstgeschaffenen Sendespielen sich äußernde Produktivität der Schüler studiert haben, um hier die Möglichkeiten des Rundfunks annähernd zu begreifen[1]. Aber auch ohne Lehrer kann ein Hörer stärkste Bildungsanstöße empfangen. Mancher hat durch den Rundfunk die Welt erst kennen gelernt. Sogar bei so problematisch erscheinenden Darbietungen wie den Sendespielen kann man Tiefenwirkungen beobachten und erleben. Die Dichtung als Wortkunstwerk, die man im modernen Theater über der Aufmachung fast vergessen hatte, wird im Rundfunk, dessen Wirkung ja letztlich auf der magnetischen Kraft des magischen Wortes beruht, von neuem lebendig, wobei dann durch die ursprüngliche Kraft der eigenen Phantasie auch die Räume der Handlung und die Gestalten des Handelnden geschaut werden. Ich habe beobachtet, wie junge Menschen nach einem mittelmäßigen Hörspiel in minutenlangem Schweigen saßen, und daß dann in der Aussprache ganz starke, für die Berufswahl geradezu entscheidende Eindrücke bewußt gemacht wurden. Die Wirksamkeit des Rundfunks ist also individuell und kollektiv zugleich. Individuell und intim, weil er den Hörer in seiner intimsten Häuslichkeit und Eigenartigkeit aufsucht, kollektiv aber, weil der Hörer sich gleichzeitig mit unbekannten andern irgendwie verbunden fühlt, besonders stark, wenn er etwa bei Übertragungen sich gleichsam drahtlos mitten in den Konzertsaal hineinstellt. Diese kollektive Wirkung ist auch vorhanden, wenn die andere Seite zunächst nur eine formlose Masse darstellt. Sie wird gesteigert, wenn diese Masse gegliedert wird, d. h. wenn die Darbietungen des Senders sich an bestimmte Gruppen der Hörerschaft richten, an Berufe, an Lebensgemeinschaften usw. Diese Gliederung des Rundfunks wird man in stärkerem Maße fordern müssen, ohne daß die Betreuung der allgemeinen Hörerschaft gänzlich aufgegeben, und ohne daß die Darbietung für die Gruppe in ein fachliches Prokrustesbett gezwungen werden dürfte. Aktivierung der Gruppenseelen ist ein Schritt zur Aktivierung der Volksseele. In diesem Zusammen-

[1] Vgl. Heinz Monzel, „Schulfunk und Erziehung zur Aktivität", in: Der Schulfunk, Jahrg. IV, Heft 17.

hang ist auch nicht zu übersehen, daß der Rundfunk eine Demokratisierung der Bildungsgüter vornimmt wie wohl kein anderes Instrument der Zeit. Er hebt die Exklusivität des Kunstgenusses, der Unterhaltung, des Wissens und — in günstigen Fällen — auch der Bildung auf. Diese Zusammenhänge sind ein neuer Gegenstand notwendiger Volksforschung.

Die Möglichkeiten des Rundfunks hängen natürlich stark von der Anpassung an die funkischen Stilgesetze ab. Die psychologische, soziologische, künstlerische, geistige Erforschung dieser Formelemente kann nur durch intensive Einzelarbeit und frisches Experimentieren gewonnen werden. Diese Kleinarbeit wird an jedem Sender geleistet, und auch an der „Funkversuchsstelle an der Hochschule für Musik" in Berlin. Allerdings ist gerade für die Arbeit dieser Versuchsstelle zu fordern, daß neben die Behandlung einzelner Sparten — wie Hörspiele, Sprecherziehung, Vortragsgestaltung, Schulfunk — noch die Erforschung und Erarbeitung der durch die Gesamtstruktur des Rundfunks bedingten volksbildnerischen Forderungen tritt. Das eigentlich Funkgemäße wird dem Rundfunk die stärksten Wirkungen schenken, ebenso wie die Besinnung auf das eigentlich Filmische und die Befreiung vom geschriebenen Worte dem Film die größten Erfolge gebracht hat. Das darf hier wohl auch gesagt werden: Die Bedeutung des kommenden Bildfunks braucht nicht unterschätzt zu werden, aber meines Erachtens wird das eigentlich Bedeutsame des Funks immer die Magie des Wortes und des Tones bleiben und bleiben müssen.

II. Die Beteiligung der deutschen Katholiken am Rundfunk.

Nachdem wir so die allgemeine geistige Lage im deutschen Rundfunk geklärt haben, können wir mit größerer Sicherheit die besondern Möglichkeiten des Rundfunks vom deutschen Katholizismus her betrachten. Wir wollen untersuchen, was wir Katholiken vom Rundfunk empfangen können, und was wir ihm zu geben haben. Es wird sich dabei nicht ermöglichen lassen, die Form- und Stoffprobleme immer auseinander zu halten, und das ist auch nicht nötig und vielleicht beim Rundfunk überhaupt nicht möglich.

1. Zur Öffentlichkeit und Universalität des Rundfunks. Der Rundfunk geht an alle und dringt in die verschlossenste Zelle ein. Wir haben ihn mitten in unserer christlichen Familie. Ein Viertel aller Haushaltungen hat zur Zeit Empfangsgeräte, und die Weiterverbreitung geht unaufhaltsam voran. Es gibt Leute, die sagen, der Rundfunk zerstöre das Familienleben, weil er die Familienglieder entsprechend ihren verschiedenen Interessengebieten zu verschiedenen Zeiten vor dem Lautsprecher oder am Kopfhörer festhalte. Diese Behauptung ist oberflächlich. Die Familie hat ganz andere Schwierigkeiten zu überwinden und überwindet sie, wenn sie gesund ist, aus sich heraus. Es wäre schon ein gar schwacher Glaube, wenn man die Grundfesten der Familie durch den Rundfunk bedroht sähe. Die Ursachen für die Unterhöhlung des Familienlebens liegen doch tiefer. Man soll aber anderseits auch nicht behaupten, der Rundfunk schaffe geradezu Familiengemeinschaft; er ist höchstens ein Helfer für die Gestaltung des Familienlebens. Zunächst einmal hält er zweifellos manchen, der sich nach Unterhaltung und Anregung sehnt, in der Häuslichkeit fest, wie dokumentarisch durch viele Schreiben an die Sende-

gesellschaften belegt werden kann. Dann aber kann er wirklich eine geistigere Unterhaltung bieten, als sie auch bei gutem Willen in mancher Familie, deren Glieder durch die heute fast die Menschenkräfte übersteigende Beanspruchung des Berufslebens abgenutzt sind, überhaupt möglich ist. Die Familienmitglieder erhalten neue Anregungen, ohne aus der familiären Häuslichkeit entlassen werden zu müssen. Das kann sinnvoll werden, wenn sich die Eltern verantwortlich um die Sendungen kümmern. Es muß gleichsam in der Familie eine Art Empfangssitte kultiviert werden, deren erstes Gesetz: „Auswahl und richtige Empfangszeit der Sendungen", deren zweites: „Aussprache über die Sendung", deren drittes: „Keine Überfütterung mit Sendungen" lauten müßte. Anderseits fordert die besondere Situation in der Familie vom Sender her Berücksichtigung in der Abstimmung der Darbietungen. Man kann nicht Sendungen, die vielleicht zu andern Zeitpunkten berechtigt sind oder auch außerhalb des Rundfunks keinen Anstoß erregen, in die Familie hineinsenden, wenn diese mit den Kindern zusammen vor dem Lautsprecher sitzt. Ganz allgemein darf man wohl den Wunsch aussprechen, daß die Sender sich in dieser Hinsicht noch einer größeren Rücksichtnahme befleißigen. Darüber ist das gesamte katholische Volk, zumal seit dem Freiburger Katholikentag, unter sich und mit allen konservativen Kräften einig. Diese Kampffront für die Familie geht weit über die politisch als konservativ-christlich zu bezeichnenden Parteien hinaus, wie das Beispiel der Elternbeiratswahlen sogar in Berlin deutlich genug zeigen mag.

Ein zweites wichtiges Problem stellt in diesem Zusammenhang die Frage Großstadt und Land. Man wirft dem Rundfunk vor, daß er den „Großstadtgeist" in das Land hineinsende, was durchaus unerwünscht sei. Die Frage ist überaus ernst, darf aber ebenfalls nicht gesondert betrachtet werden. Zunächst einmal: Wenn das Wertvolle der Großstadt, ihr Arbeitsgeist, ihre Leistungshöhe, auf diesem Wege in das Land hineinströmte, wäre nichts dagegen zu sagen. Aber leider wuchert im allgemeinen gerade das weniger Gute üppig wie das Unkraut, und dagegen sollten wir uns allerdings stemmen. Der Rundfunk ist kein Instrument für Magazinkultur und Schlagergeist. Nur soll man vom Rundfunk nicht verlangen, daß er sich besser hält, als es der Geist des Landes heute schon verlangt. Man kann wohl so formulieren: Der Rundfunk wird in dieser Beziehung so sein, wie er vom Lande her verantwortungsbewußt gewünscht wird. Das Land soll sich regen und mitarbeiten. Auf diesen berechtigten Druck wird die Sendeleitung reagieren. Eine wesentliche Erleichterung dieser Spannungen sehe ich in der oben angeführten landschaftlichen Verteilung der Sender. Wo diese bewußt ausgenutzt wird, sind mancherlei Ärgernisse vermieden worden. Besonders schwierig ist diese Seite der praktischen Sendung bei dem Deutschlandsender, der Deutschen Welle, die infolge ihrer starken Wellen das ganze Reich bestreicht. An dieser Stelle wären von unserer organischen Betrachtung aus noch manche Wünsche und Wegweisungen angebracht, die in einer besondern Darstellung im kommenden Reichs-Rundfunkjahrbuch von mir versucht werden sollen. Es braucht hier nicht besonders darauf hingewiesen zu werden, daß dabei als Gestaltungsprinzip nicht das des Gegensatzes vergessen werden darf, daß also

auch der Bewohner des platten Landes nicht bloß das Recht hat, sondern wohl auch die Sehnsucht, die im Kulturleben der Großstadt wirksamen Geistes- und Formenkräfte kennen zu lernen. Positiv darf man wünschen, daß z. B. die Naturformen des menschlichen Daseins — Lebensalter, Jahreszeiten, Tageszeiten —, daß auch weltliche und kirchliche Festzeiten, die auf dem Lande im Volke noch lebendig sind, eine verständnisvollere Ausdrucksform in den Sendungen des Rundfunks finden. Hier liegt ein bisher keineswegs genügend erkannter Goldbarren volklichen Seins[1]. In formaler Hinsicht verlangt die Universalität des Rundfunks eine funkischeigene Darstellungsweise, die hier nur an einem Beispiel klargestellt werden soll. Wenn in einer Morgenfeier eine Ansprache stattfindet, darf diese nicht die Form einer Predigt haben, sie darf sich auch nicht apologetisch geben, sondern muß eine Wesensdarstellung der eigenen Weltanschauung sein. Sie darf sich nicht nur an die Eingeweihten des eigenen Glaubens richten, sondern ihre sprachliche Formulierung und ihr inhaltlicher Aufbau müssen auch dem Außenstehenden zusagen. Ein wesentlicher Fehler wäre es, wollte man aus dem Bewußtsein heraus, zu vielen Tausenden zu sprechen, die stilistischen Formungen der Massenrede anbringen, also Pathos, Getragenheit. Nein, die psychologische Situation ist eine andere: der Mikrophonsprecher hat zwar vielleicht Tausende von Zuhörern, aber sein Zuspruch trifft immer wieder nur den einzelnen, der den Kopfhörer benutzt, oder vielleicht eine Familie, die vor dem Lautsprecher sitzt. Er muß also intensiv und wirklich in der Form des Du zum Du den einzelnen ansprechen, so einfach, so schlicht und so stark wie möglich.

2. Parität und Aktualität. Wir geben der oben geschilderten neueren Entwicklung, die deutlicher und klarer Stellung zu nehmen wagt, gegenüber der früheren, die angeblich um der Neutralität willen scharfe Auseinandersetzung nicht herausfordern wollte, die aber in Wirklichkeit eine verwaschene liberalistische Note trug, den Vorzug. Aus der Sicherheit unseres Glaubens heraus müssen wir unter den heutigen Verhältnissen unsere Menschen wagen. Wir können unsere Schäflein nicht dadurch bewahren, daß wir andere hindern wollen, ihre Überzeugung auszusprechen. Aber uns scheint bei den kontradiktorischen Vorträgen oder bei den Thesendiskussionen oder bei den Diskussionen überhaupt die Berücksichtigung eines gerade für den Katholizismus entscheidenden Prinzips vernachlässigt zu sein, des Prinzips der geistigen Mitte. Mitte nicht als äußerer Ausgleich, sondern als Kraft, die beide Pole meistert[2]. Man braucht nur einmal im Rundfunkjahrbuch 1930 den Aufsatz über die Themen und die Sprecher der „Gedanken zur Zeit" zu überprüfen[3]. Ergebnis: 22 Veranstaltungen, 40 Sprecher, davon aber keine Handvoll, die wir als Vertreter dieses genannten charakteristischen Prinzips der geistigen Mitte ansehen könnten. Wenn der Rundfunk in diesem Punkte so weiter arbeitet, ist er mitschuldig daran, daß unsere Kultur allmählich immer mehr in eine „Rechts- und eine Links-

[1] Wertvolle Anregungen gibt das Buch „Fest und Feier", herausg. von Bruno Sasowski, Bühnenvolksbundverlag Berlin.

[2] Vgl. Erich Przywara, „Ringen der Gegenwart" (Gesammelte Aufsätze, zwei Bände, 1929, Benno Filser Verlag Augsburg), im Sachregister unter „Ethos der Mitte" u. a.

[3] „Politik und Rundfunk" von H. Schuboß, S. 110.

kultur" zerfällt. Bloß wäre das alles andere als wirkliche Kultur. Hier liegt offenbar keine bloße Unterlassungssünde vor, sondern eine Sünde wider den Geist prinzipieller Auseinandersetzungsmöglichkeiten. Eine Sünde, die auf die Dauer zutiefst nicht ungestraft gerade dem Rundfunk, dem eine besondere Mission volks- und geisterversöhnenden Ausgleichs obliegt, hingehen kann. Die Frage berührt sich eng auch mit dem Gesichtspunkt der Aktualität, denn bei oberflächlicher Betrachtung scheint das Extreme aktueller; richtig betrachtet, ist es nur sensationeller. Gerade bei der Geistesart des deutschen Menschen ist die Besinnung auf das Prinzip der geistigen Mitte — Goethe formuliert „innere Mitte" — von schicksalhafter Bedeutung. Vom katholischen Standpunkt aus können wir nur sagen, daß wir bereit sind, ohne Befangenheit und ohne Ängstlichkeit unsere Menschen vor die Auseinandersetzung mit den Problemen der Gegenwart zu bringen, daß wir allerdings dabei als selbstverständlich voraussetzen, daß die im Katholizismus lebendigen Kräfte mit in das Parallelogramm der Kräfte eingesetzt werden. Unter diesem Gesichtspunkte würde eine kritische Überprüfung der über den deutschen Sender laufenden sogenannten Hörspiele mancherlei Bedenken hervorrufen, die vor allem darin begründet sind, daß eine gewisse kämpferische Einseitigkeit deutlich spürbar ist. Die Sendeleitungen hätten hier die Aufgabe, nach wertvollen Ergänzungen aus dem christlichen Kulturkreis zu suchen. Gerade jetzt, wo eine gewisse Ernüchterung im Urteil über die Hörspiele eingesetzt zu haben scheint, wäre diese Blutzufuhr auch eine willkommene Hilfe für die Sender. Freilich, ebenso klar gilt anderseits für die schöpferischen Kräfte bei uns der Ruf: An die Front! Unfunkisch dagegen wäre es, wollte der Rundfunk sich nicht um die neue Musik bekümmern, auch wenn sie noch so sehr umstritten ist. Ein Vorwurf wäre nur berechtigt, wenn die anerkannte klassische Musik dabei zu kurz käme. Der Rundfunk, als ein Instrument der Zeit, muß auch in dieser Hinsicht von den Kämpfen und Sehnsüchten der Zeit erfüllt sein. Entscheidungen wird er nicht bringen; aber er wird die Dinge an sich bereitstellen, und dann wird schon die Sachlogik der Entwicklung sich durchsetzen.

3. Die Aufgliederung des Rundfunks. Unsere organische Lebensauffassung macht uns zu Freunden der Aufgliederung des Rundfunks, obwohl wir seine Universalität nicht aufheben wollen. In der Praxis seiner Kulturarbeit hat der Katholizismus diese Aufgliederung ja vorbildlich vollzogen, wir brauchen nur an die Standesvereine zu erinnern, die alle Gruppen, ob Handwerker, Arbeiter, erwerbstätige Frauen oder Akademiker, gliedern. Von dieser vorhandenen Gliederung aus, die über ein festgeformtes System der Organisation verfügt, ist es uns auch möglich, die Hörgemeinden aufzubauen, die immer mehr eine praktische Folge des gegliederten Rundfunks sein werden. Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Gruppen zu betrachten, wir beschränken uns darauf, die kurz durchzugehen, die im Rundfunk heute schon fast allgemein als solche ausdrücklich berücksichtigt werden. — Die Frauenstunde erfordert unsere besondere Aufmerksamkeit. Nach meinem Gefühl und meinen Erfahrungen geht sie jetzt noch viel zu sehr beziehungslos neben der Wirklichkeit der deutschen Frauenwelt einher. Das sieht man an den Fragen, die dort besprochen werden, sieht man aber auch an der Form und an der inhaltlichen Gestaltung. Es ist noch zuviel Feuilletonstil, zuviel intellektuelles Frauen-

bündlertum, nicht aber Ausdruck der Lebenswirklichkeit der Frau und Mutter in Familie und Beruf. Vor allem wünschen wir, daß die Mutter als solche noch viel stärker zu Worte kommt. Und auch hier verzichten wir nicht kleinmütig auf die Darstellung der Wirklichkeit; denn eine Klärung der schwerwiegenden Fragen des Frauentums ist heute in der Zeit fast restloser Öffentlichkeit nur möglich, wenn die Dinge beim Namen genannt und die Gründe und Beweise in aller Offenheit dargelegt werden. Jedenfalls wehren wir uns gegen eine Verfälschung der Lebenswirklichkeit durch literarischen Frauensnobismus.

Dicht neben der Frauenstunde steht für uns die Wichtigkeit der Jugendstunde. Sie ist ein Sorgenkind der Sendeleitung. Sie soll ja auf keinen Fall eine Dublette etwa der schulischen oder auch der häuslichen Erziehung sein, aber sie muß selbstverständlich unter einer erzieherischen Idee stehen. Ihre Wichtigkeit ist von den Sendeleitern erkannt. So hat z. B. die Berliner Funkstunde täglich eine Jugendstunde, in der abwechselnd Musik, Sport, Sagen und Abenteuer, Märchen, Naturwissenschaft, Heimat zu Worte kommen. Dem Lebenskundlichen sollte man eine besondere Stelle einräumen, denn immer wieder hat man das Gefühl, daß die Jugend trotz allem nicht genug vom Schicksal und dem Schicksalhaften des Volkslebens weiß. Die Erziehung der Jugend zur Familie bedarf dabei besonderer Beachtung, aber wir sind auch der Meinung, daß die von der Jugend selbst geformten Lebensgemeinschaften im Rundfunk ihren Ausdruck finden sollten, daß also auch hier der Rundfunk organisch an die lebendigen Bewegungen anknüpfen und sie zur Darstellung bringen müßte. Dabei kann er die Mitwirkung der Jugend selbst auf die Dauer nicht entbehren, und in diesem Sinne sehe ich es als einen Fortschritt an, daß der Reichs-Rundfunkkommissar Staatssekretär Dr. Bredow, der Schöpfer des deutschen Rundfunks, im Anschluß an mein Marburger Referat den Willen der deutschen Sender bekundet hat, der Jugend das Tor zum Senderaum zu öffnen. Für den Pädagogen gibt es dabei gar keinen Zweifel darüber, daß vor dem Mikrophon keine Namen der Jugendlichen genannt werden dürfen, sondern daß dort nur die kollektive Gruppe, also das Spiel vereinter Kräfte, zur Darstellung kommen soll. Wie weit in dieser Beziehung die Instinktverlassenheit in großstädtischen Kreisen gehen kann, hat Alfred Döblin dokumentiert, als er sich dazu verstieg, seinen eigenen Sohn vor dem Mikrophon zum Schauspielern zu verleiten, und zwar in einem Gespräch mit ihm als Vater.

Über den Schulfunk kann hier nur kurz gesprochen werden. Er hat aber gerade in dieser Hinsicht eine hohe Bedeutung. Das läßt sich schon klar an zwei Gesichtspunkten ausweisen. Der Schulfunk erzieht nämlich die Jugend zum Hören, er gibt den Jugendlichen unter der verantwortlichen Leitung des Lehrers die Möglichkeit, die Grundsätze einer richtigen Auswahl der Darbietungen kennen zu lernen, ihre richtige Vorbereitung und ihre Auswertung vorzunehmen. Wenn der Schulfunk die Möglichkeit gehabt hat, noch eine Reihe von Jahren diese Erziehung zum richtigen Hören bei den Kindern auszuüben, wird davon der gesamte Rundfunk die größten Vorteile haben, und diese werden sich vor allem in einem Verständnis für Wertigkeit des Gesamtniveaus der Sendungen zeigen, während heute noch mancherlei Kräfte aus

der Hörerschaft auf eine Senkung des Niveaus hinarbeiten. Der Jugendliche wird auch gerade durch den Schulfunk sich vorbereiten können auf eine neue geistige Einstellung, wenn er nämlich im Lautsprecher den anders Gesinnten und anders Gearteten selbst sprechen hört, z. B. den Arbeiter bei der Reportage aus der Fabrik. Für die staatsbürgerliche Selbsterziehung vor allem wird er reichsten Gewinn daraus schöpfen, daß ihm, unter Beobachtung des oben gekennzeichneten Grundsatzes der „Mitte", der Rundfunk die Gedankengänge gegensätzlicher Richtungen aus dem Munde der Führer dieser Richtungen darbietet. Freilich muß dann unbedingt in der Lebensgemeinschaft des jugendlichen Bundes — unter der verantwortlichen Leitung des Führers — die Auseinandersetzung und die Einordnung in die eigene Lebensordnung einsetzen.

Auch in der Arbeiterstunde gibt es ernsthafte Versuche, bei denen nicht bloß die Funktionäre der Gewerkschaften zur Mitwirkung herangezogen, sondern die Menschen aus der Werkstatt vor das Mikrophon gestellt werden, damit sie von den Schwierigkeiten, Erfordernissen und Freuden ihres Berufes Zeugnis ablegen. Das große Problem der Arbeiterbildung besteht nun darin, die Bildungswerte der abendländischen Kultur in ihrem Beständigkeitsgehalte zu erfassen und darzubieten. Dazu gehört ihre Lösung aus der Verkrustung einer bourgeoisen, liberalistisch-intellektualistischen Auffassung. Der Arbeiter darf wegen seines subjektiv berechtigten Mißtrauens gegen „bürgerliche" Werte und vor allem gegen die Formen der beliebten Übermittlung nicht unersetzliche Wertinhalte verlieren. Mitarbeit und Mitverantwortung werden allmählich zu einer zeitgemäßen Formung der Bildungswerte vorstoßen, die durch den Rundfunk in die Arbeiterschichten als Anregung gebracht werden können. Hier liegt also eine wichtige Aufgabe für unsere katholischen Arbeitervereine und die christlichen Gewerkschaften. Eigentlich sollten diese durch die Aktivität der anders eingestellten Gewerkschaften und Vereine zu gleicher Aktivität schon angeregt sein.

Zum Schlusse möge die wirtschaftliche Seite des Rundfunks gerade von uns Katholiken nicht vergessen werden. Im Jahre 1929 hatte der deutsche Rundfunk 130 000 Betriebsstunden, von denen 65 % der Musik, 20 % den Vorträgen, 18 % der Literatur und 2 % den aktuellen Übertragungen gewidmet waren. Er beschäftigte 1585 festangestellte Künstler und Angestellte und 38000 vorübergehend beschäftigte Künstler und Vortragende. Das Honorar für die nicht dauernd beschäftigten Mitwirkenden betrug 5650000 Mark. Es liegt da ein weites Arbeitsfeld vor uns. Nicht Kritik, nicht Beiseitestehen, sondern loyale Mitarbeit und Zusammenarbeit mit den verantwortlichen Leitern und Stellen des Rundfunks ist auch hier der einzige Weg, auf dem wir unsern Gesichtspunkten, unsern Willensrichtungen und unsern Kräften Geltung verschaffen können. Es wird sich dann ein verständnisvolles Geben und Nehmen zwischen dem Sender und uns zum besten beider Teile entwickeln.

Heinz Monzel.

Von Avila nach Cordoba

Ein kleines Mißgeschick, wie es zum Reisen nun einmal gehört, bringt mich um die Fahrt nach Alba de Tormes. Ich bedaure es sehr. Ist doch das abgelegene Städtchen der Ort, wo die hl. Theresia ihr Leben beschloß. Es wäre mir nicht einmal vorab darum gegangen, dort ihre Reliquien zu verehren, die ein kostbarer Schrein versiegelt bewahrt; ich wollte ihrem Geiste begegnen, dem man sich an der letzten irdischen Stätte näher glauben mag als anderswo. Aber ich suchte mich zu trösten. Alba de Tormes war für Theresia nicht der Sterbeort ihrer Wahl. Sie wollte heim nach Ávila. Wo ihre Wiege gestanden — die Wiege auch ihres geistlichen Lebens und des erneuten Ordens —, da sollte auch ihr Grab sein. Nur die eindringlichen Bitten des mächtigen Herzogs von Alba vermochten sie zum Bleiben. So ist also doch Avila die Stadt der großen Heiligen.

Ich war ein wenig gespannt, welchen Eindruck die Bergstadt machen würde. Denn im Geiste hatte ich schon längst ein Bild von ihr. Es war etwas von jener Spannung, wenn man nun Personen leibhaftig gegenübertreten soll, mit denen man geistig schon lange verkehrt hat. Sicher würde ich im altersdurchfurchten Antlitz der Stadt Züge ihrer größten Tochter entdecken. Theresia spricht zwar in ihren Büchern nicht viel von ihrer Umwelt; aber wem diese unvergleichlich lebensvollen Schriften auch nur ein wenig lebendig geworden sind, weiß unmittelbar, daß diese höchste Geistigkeit sehr tiefe Wurzeln im Erdreich hatte. Die gefeierte Lehrerin der Mystik ist ein liebenswürdiges Kind ihrer Scholle.

Der Zug arbeitet sich in die Vorberge der Sierra de Gredos hinauf. Schwer und ernst liegen die Mauern des kastilischen Scheidegebirges, als wollten sie schon von weitem jeder Leichtfertigkeit den Zutritt weigern: hier ist die Stätte für Helden. Ein herber, kühler Lufthauch kommt von der Höhe. Die Gegend wird rauh. Sie ist besät von Basaltblöcken. War hier einmal der Kampfplatz von Giganten? — Wir müssen schon nahe bei Avila sein, aber noch ist nichts von der Stadt zu sehen. Ein einsamer Ziehbrunnen winkt in einiger Entfernung. Hier werden wohl zur Weidezeit die Herden getränkt. Ich muß an das anschauliche Gleichnis denken, mit dem Theresia den Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Gebet und dem mystischen Beten klar macht: Für gewöhnlich haben wir im Gebet selbst uns zu mühen und zu schöpfen, Eimer um Eimer; aber dann kann die Gnade unsere Gefilde überströmen, wie wenn selbsttätige Schöpfräder ihre Wasser sendeten; dann erblühen sie wie die Huertas, Spaniens Entzücken. Vielleicht ist Theresia als Kind aus der nahen Stadt bis zu diesem Brunnen gekommen, und sein Bild ist ihr geblieben. Wo aber mag sie zum ersten Mal das so viel lieblichere Schauspiel der wasserdurchströmten Fruchtgärten gesehen haben?

Der Zug macht eine scharfe Wendung, und da, auf einmal gibt das Bergland sein eifersüchtig gehütetes Geheimnis preis: Avila, die Stadt der Türme und der Helden, liegt vor uns. So lag sie schon da, als die stolzen Comuneros sich hier versammelten, um zum letzten Male die Freiheit der Städte, um das sterbende Mittelalter gegen die neue Einheitsgewalt des Königtums unter

Karl V. zu verteidigen. So winkte sie schon Jahrhunderte zuvor den Ritterheeren, wenn sie vom Norden heranzogen, um in der unbezwinglichen Bergfeste sich für die wilden Kämpfe zu rüsten, die alljährlich jenseits der Bergscheide, im „Neuen Kastilien", gegen den Halbmond tobten. Ja, schon die Römer mögen die Stadt ähnlich erblickt haben. Denn die trotzigen Mauern ruhen auf den römischen Fundamenten, und vielleicht waren es die uralten Vaccäer, die den Grund legten. Die Stadt an den wichtigen Bergpässen hat eine große Geschichte. Darum kann sie nun darauf ruhen und schlafen.

Ist es nur Lässigkeit und Kräfteverfall, daß Avila und so manche der alten ruhmreichen Städte, vor allen Toledo, von ihrer einstigen Höhe herabgesunken sind? „Avila war bis zum 16. Jahrhundert eine blühende Stadt; die Vertreibung der Mauren am Ende dieses Jahrhunderts bedeutete ihren Niedergang." So lesen wir es in ungezählten Büchern und Reiseführern. Die gleiche Melodie wiederholt sich bei andern Orten. Man wird etwas mißtrauisch dagegen. Es ist doch eine zu einfache Weise, sehr verschlungene geschichtliche Ergebnisse und Schicksale zu erklären. Dazu merkt man Absicht. Es ist vielen ein gern geglaubtes Dogma: die Mauren schufen blühendes Leben; die katholischen Spanier wußten damit nichts anzufangen. Und man fühlt sich im Bekenntnis dieses Dogmas auf der Höhe überlegener voraussetzungsloser Kultur! — Mir gibt es immer zu denken, daß die Mauren in ihrer nordafrikanischen Heimat so gar nichts von dieser Kulturkraft gezeigt haben. Auch die eigentlichen Araber, die im besiegten Spanien nur in ganz dünner Oberschicht saßen, verdanken die Blüte ihrer orientalischen Herrschaftsländer weit mehr den unterworfenen Kulturvölkern als ihrem eigenen Geiste. Sollte nicht in Spanien Ähnliches vorliegen? Leider hat die spanische Kulturgeschichte erst begonnen, in ernsthaftem Forschen dieser Frage nachzugehen, die doch die Volksehre so nahe berührt. Man darf sich nicht wundern, wenn auch da noch manches altgewohnte Urteil berichtigt wird. Die ersten wissenschaftlichen Ergebnisse deuten darauf hin.

Doch zunächst umfing mich ganz der Zauber des alten Avilas. Ich stehe vor dem grauen Dom. Es ist ein stiller Sonntagnachmittag, und schon spielen abendliche Lichter um den wuchtigen Turm und die westliche Stirnseite. Das Gemäuer aber scheint es nicht zu merken. Es schaut so ernst drein wie ein ergrauter Krieger, der Auslug in die Ferne hält. Ein wehrhaftes Mal ist der ganze Dom, der nach der endgültigen Wiedereroberung der Stadt (1091) in romanischem Stil neu erbaut wurde, ein Zeuge jener Zeit, wo auch die Frömmigkeit wehrhaft war. Das kommt am mächtigsten zum Ausdruck in dem Ostchor, das zugleich der älteste Teil der Kathedrale ist. Während sich sonst wohl die Hauptkirche in die Mitte der Stadt zurückzieht, hat sie sich hier an der gefährdetsten Stelle des Mauerrings aufgestellt, an der einzig zugänglichen Ostseite, und sie hat gleich die Verteidigung übernommen: das schwere Granitchor ist in die Wehrmauer eingebaut und erhebt sich mit Wehrgang und doppelter Zinnenkrone reckenhaft im Kreise der acht Tore und der achtzig Türme.

Nach diesem Eindruck mag man sich nicht in Einzelschau verlieren. Langsamen Schrittes gehe ich an der Außenseite die Stadtmauern entlang. Wo gäbe es einen ähnlichen Gang? Ich bin allein; aber es ist, als schritte mir

im eintönigen Takt der Zinnen und Türme die Reihe heldenhafter Geschlechter, die Geschichte der Stadt und des Landes, zur Seite. Nur an einer Stelle im Süden wird das Sinnen unterbrochen: Puerta de Santa Teresa. Ganz dicht beim Tore liegt ihr einstiges Vaterhaus. Hier mag sie oft gestanden und über die Hochebene und in die dunklen Berge geschaut haben. Und eines Tages ging das Kind fort und wollte in verständig-unverständigem Drang ins Land der Mauren, um da für Christus Zeugnis zu geben und zu sterben. Doch die Maurenkämpfe waren vorüber. Ihrer wartete ein anderes Martyrium. Aber sie war doch von der Art jener Frauen Avilas, die einmal, als die Männer ins Feld gezogen waren und der Feind unvermutet vor der Stadt erschien, auf diese Zinnen hier stiegen und Heim und Herd verteidigten.

Am frühen Morgen suchte ich Santa Teresa auf, um in der Nebenkapelle der Kirche, dem Geburtszimmer der Heiligen, die Messe zu lesen. Ich finde es bestätigt, was mir ein Bürger gesagt hatte, daß alles Volk die große Mitbürgerin ehrt. Es sind schon zahlreiche Andächtige versammelt. Die kleine Kapelle macht nicht gerade einen belebenden Eindruck. Es scheint alles so vergilbt, und es herrscht die Kultur der Papierblume. So fand ich es öfters in romanischen Ländern. Das Religiöse hat nicht immer seinen echten Stil gefunden. Um so lebendiger aber scheinen die Gemüter der Menschen. Und am feinsten zeigt sich das Leben bei den Hütern des Heiligtums, den Unbeschuhten Karmeliten. Das Haus der Familie Cepeda, aus der die Heilige stammt, ist in ein Kloster einbezogen. Ein Pater, der als der beste Kenner der alten Erinnerungen gilt, erläutert mir, was die Mauern zu erzählen wissen. Der kleine Binnenhof, der „Garten", ist so recht der Ort, die wundervollen Kapitel der „Vida" zu lesen, wo die Heilige von ihren Jugendtagen spricht. — Zu meiner Freude mache ich die Bekanntschaft mit P. Crisogono. Der junge Gelehrte wird bald als einer der besten Kenner des hl. Johannes vom Kreuz und seiner Mystik gelten. Er spricht mir von seinem Buche (inzwischen ist auch der zweite Band erschienen) und über das wissenschaftliche und literarische Lebenswerk des Kirchenlehrers der Mystik. Nicht ohne spanisches Temperament wendet er sich gegen die neuere Richtung, die zumal in Frankreich von einer vorgefaßten Schultheologie her die Lehre des Heiligen über das Wesen der Beschauung einseitig ausdeutet und seine klare Scheidung von „erworbener Beschauung" als gnadenreicher Krönung des gewöhnlichen Christenlebens und „eingegossener Beschauung" als eines reinen Gnadengeschenkes verschleiern will.

Das alte Avila hat dem Fremdling noch so manches aus seiner großen Vergangenheit zu erzählen, von den Kirchen San Pedro und San Vicente, die beide noch aus dem 12. Jahrhundert stammen, von Santo Tomás, das durch die Katholischen Könige im 15. Jahrhundert gegründet wurde. Allenthalben stehen Gebäude mit alten Erinnerungen und öffnen sich Durchblicke durch die gewundenen Gassen und Ausblicke in das vorgelagerte Hochland und in die kühnen Berge. Ein Professor des bischöflichen Seminars bietet mir liebenswürdig seine Führung an. Er hat seine Studien in Rom an der Gregoriana gemacht; er will die Dankbarkeit gegen seine früheren Lehrer an einem ihrer Ordensbrüder beweisen. Wie unter solcher Führung Avilas Geschichte und Gegenwart lebendig wird!

Über alles das hat sich der Tag geneigt, und zu meinem Schrecken fällt mir ein, daß ich ja das Kloster der Encarnación draußen im Norden vor der Stadt noch nicht besucht habe. Morgen in der Frühe soll die Reise weiter gehen. Aus Avila scheiden und das Kloster nicht besucht haben, in dem die hl. Theresia den größten Teil ihres Lebens zugebracht, wo sie die entscheidenden Gnaden erhalten hat, wo noch heute so vieles an sie erinnert — das geht nicht. Mein Begleiter faßt einen verwegenen Plan. Zwar ist der Abend da, als wir vor der Klosterpforte stehen, aber bald ist die Türhüterin überredet, uns einzulassen. Und nun gibt es ein Verhandeln am Gitter: „Unmöglich; es ist schon Nacht." Ich höre die Gegenrede: „Aber ein Deutscher, der morgen fort muß" — ein Kopfschütteln — „ein Priester, ein Professor, ein Jesuit" — alles hilft nicht. — „Er wird in Deutschland über die ‚heilige Mutter' schreiben". Da ist das Herz bezwungen. Und nun macht sich der ganze Konvent auf, mit Kerzen, wie zu einer Prozession, um mir die Heiligtümer zu zeigen und zu deuten. Ich höre aus dem frommen Chor ein unterdrücktes Kichern. Es ist zu komisch. Und doch auch wieder ergreifend. Inzwischen ist der Hausgeistliche auf dem Plan erschienen. Und nun ziehen wir zu dritt mit Fackeln weiter durch die Räume, wohin die Schwestern uns nicht folgen können. Hier hatte die Heilige mit ihrem Schüler und Arbeitsgenossen in der Reform des Karmels, dem hl. Johannes vom Kreuz, die Unterredung über die heiligste Dreifaltigkeit, in der beide zur Ekstase erglühten und anbetend vom Boden emporschwebten. Hier traf sie mit dem hl. Franz Borja zusammen, der ihr über die innern Wege Aufschluß gab. Und nun ziehen wir in die weite Klosterkirche, die unter unsern Lichtern ein seltsames Leben anzunehmen scheint. Es ist, als würde die Welt der Gnaden, die hier einmal sich auftat, wieder wach und wollte uns umhüllen.

Am folgenden Morgen sitze ich im „Mercantil", der mich über das Gebirge nach Neukastilien tragen soll. Das gehört auch zu einer rechten Spanienfahrt, daß man im „Mercantil" gesessen hat. Der „Mixto", mit dem ich von Medina del Campo nach Salamanca fuhr, ist doch von Hause aus für uns Reisende eingestellt und nimmt die Reihe Kohlenwagen sozusagen nur aus Gnade mit; aber der „Mercantil" gibt sich standesgemäß nur mit Güterwagen ab, da ist der Reisende nur ein Anhängsel. Das Leben wird allerdings bunt. Die Abteiltür geht auf. Zuerst schiebt sich ein großer gefüllter Sack, ein Bettüberzug hinein; dann kommt eine Familie Hühner, die sich willig unter die Bank stauen läßt; dann eine Anzahl Kinder, dann Körbe, Melonen, Wasserkorbflaschen, zuletzt die Erwachsenen. Das ist nach der Romantik von gestern abend die Wirklichkeit. Aber sie ist auch reizend genug. Dennoch bleiben meine Gedanken bei dem entschwindenden Avila. Es liegt auf mir fast wie ein Vorwurf, daß ich den Konvent von St. Joseph nicht besucht habe. Das ist ja der erste Karmel der strengen Reform gewesen. Aber was soll man da sehen? Da ist alles in äußerster Schlichtheit und Armut, und alle Erinnerung an die Stifterin und alle Schönheit ruht hinter den Gittern, ruht in den Seelen. Noch steht vor mir jener hochgebildete, fromme Priester, der in mehreren Klöstern der Karmeliterinnen geistlicher Berater ist. „Wie ist denn eigentlich Ihr Eindruck von dem religiösen Leben in diesen Klöstern strenger Be-

schaulichkeit?" Und er sagte mir fast feierlich: „Ich kann nur mit Ehrfurcht daran denken."

Von dem 1100 Meter hoch gelegenen Avila hat der Zug noch etwa 300 Meter zu steigen, dann geht es in Windungen hinab, durch Pinienwaldungen, durch Wein- und Ölpflanzungen. Nach Süden dehnt sich die neukastilische Hochebene. Rechts steigen die ernsten Höhen der Sierra de Guadarrama auf. Und nun, als ob er aus diesen Bergen und aus diesem Ernste hervorgewachsen wäre, liegt vor uns das Wunderwerk sinngestaltender Baukunst, der Escorial. Natürlich habe ich vor ihm gestanden, ihn umschritten und durchwandert; aber dann hätte ich doch wieder zu dem Bilde zurückkehren mögen, das er aus der Ferne bot. So soll er in der Erinnerung stehen. Wie aus den Urgewalten emportauchend und an ihren dunklen Schicksalen teilnehmend. Und wenn auch über der schweren Granitkuppel das Kreuz ragt, es steht doch über schwermütigen Schicksalen, die gewaltiger sind, als wir kleine Menschen es fassen. Philipp II., Spaniens größter König, hat sich, ohne es zu wissen, ein Denkmal seines Lebens und Wesens gesetzt, ein Denkmal der spanischen Geschichte in ihrem Höhepunkte und ihrer rätselvollen Wende. Nicht umsonst hat er in diesem Riesenbau für seine Person nur wenige, schlichte Gemächer gewollt, denn er fühlte sich nur als Diener, aber sie mußten sich um das Heiligtum drängen. Er mußte aus dem Arbeitszimmer nach langer Regierungsarbeit für das Weltreich sich zum Altare flüchten können, er mußte in schlaflosen und leidvollen Nächten das Ewige Licht leuchten sehen, denn alles andere wurde so dunkel.

Er mußte in den stillen Chor der Mönche treten können, um höhere Harmonien zu hören und an sie zu glauben, Harmonien, die sich auf dieser Welt nicht verwirklichen lassen; er mußte vor dem Tabernakel Gleichmut finden, als ihm die Nachricht von dem Untergang der stolzen Armada gebracht wurde, oder als sich ihm am Ende seines enttäuschungsreichen Lebens der schmerzliche Ausruf entrang: „Ich habe Königreiche, aber ich habe keinen König für sie."

Der Palast ist ein Grabmal der Könige. Da wurden sie in der Krypta unter dem Hochaltar zur Ruhe gelegt, in schweigender Reihe, einer unter dem andern in der Wand, angefangen von Karl V., wie wenn ein jeder auf höheren Wink gehorsam an seinen Platz getreten wäre. Die ganze Linie hat eine erschütternde Runenschrift spanischer Geschichte der Neuzeit.

Madrid — mir scheint es so klein und unbedeutend, da ich vom Escorial her komme. Ich sehe in ihm keine Seele; die wohnt ganz in dem ernsten Schweigen des Klosterschlosses. Sicher, die Residenz hat ihren Glanz, wie so viele andere auch. Wahrscheinlich würde man bei längerem Aufenthalt in der Madrider Gesellschaft auch Eigentümliches und Anziehendes entdecken; aber einstweilen sehe ich nur die Allerweltgroßstadt, und die langweilt. Aber die unvergleichliche Bildersammlung des Prado? Ach, schon der Name „Sammlung" klingt so leblos und bedrückend. Sicher, ich habe sie gesehen; aber was sie und das archäologische Nationalmuseum von der spanischen Seele zu künden haben, werde ich in bedeutsamer Anordnung in der Ibero-Amerikanischen Ausstellung von Sevilla und im Palacio Nacional der Weltausstellung von Barcelona wiederfinden. Dennoch denke ich gern an Madrid zurück, weil es mir neben lieber Gastlichkeit wertvolle Bekanntschaften schenkte.

Wenigen Besuchern von Madrid wird es einfallen, zum Instituto Católico de Artes e Industrias zu gehen. Und doch lernt man da vom heutigen Spanien und seinen Kräften mehr als auf den Paseos und Avenidas. Freilich muß man den rechten Führer haben. Mir schenkte der Gründer und Leiter dieses merkwürdigen Institutes einen ganzen Vormittag. P. del Pulgar, aus eine Familie spanischer Granden, einer der angesehensten Physiker des Landes, ist zugleich ein warmer Freund der Arbeiter. Und er ist es, weil er sein Vaterland und seine Kirche liebt. Er begann vor etwa zwanzig Jahren mit Lehrkursen für Arbeiter. Heute stellt das Institut, das von Jesuiten geleitet wird, ein eigenartiges Zusammenwirken von Lehrgängen und Lehrwerkstätten, von elementarer und höherer Arbeiter- und Ingenieurschule dar, das jährlich an die 800 erlesene Zöglinge vereint und zu gebildeten Arbeitern, Monteuren, Werkmeistern, Ingenieuren des Maschinenbaus und der Elektrotechnik heranzieht. „Eine Arbeiterbewegung wie bei Ihnen in Deutschland ist bei uns noch nicht möglich; aber aus unserer Schule sind 6000 gelernte Arbeiter und 300 Ingenieure hervorgegangen, die heute in allen wichtigeren Betrieben des Landes die Ideale des Instituto Católico vertreten.... Der katholische Arbeiter in Spanien muß zuerst in den Stand gesetzt werden, eine Familie zu gründen. Verstehen Sie mich, eine katholische Familie. Er muß etwas können; er muß sich achten und auf sich vertrauen. Und dabei muß er wissen, daß zum Arbeiten das Beten gehört: ora et labora; nicht als zwei Dinge nebeneinander, sondern als der eine Gottesdienst, der Dienst in Kirche und Vaterland. Unser Diplom ist heute überall eine Empfehlung. Die Anmeldungen ins Institut übersteigen um ein Vielfaches die Aufnahmemöglichkeit. Die Sozialdemokraten gaben zuerst die Losung aus: Nieder mit dem Institut! Sie haben den nutzlosen Kampf aufgegeben, achten uns und rechnen mit uns. Die Regierung, die lange kühl beiseite stand und dann durch ähnliche Anstalten — freilich vergeblich — uns das Wasser abgraben wollte, tritt nun voll für uns ein." 1919 machte der König seinen Besuch in aufrichtiger Herzlichkeit. „Ich bin überzeugt", sagte er, „Spanien wird groß werden; und um Spanien zu dieser Größe zu führen, muß ich auf Euch alle zählen können. Ich weiß, daß in keinem Augenblicke auch nur ein einziger von Euch mir fehlen wird."

So erzählte mir der merkwürdige Ingenieur im Priesterkleide, während wir durch die lange Flucht der Säle und Laboratorien, durch die Werkstätten und Maschinenräume gingen. Dabei begrüßte er eben einen jungen Praktikanten, erkundigte sich bei einem Werkmeister, sagte dem Lehrjungen ein freundliches Wort. Man merkte, hier weht Gemeinschaftsgeist. Die Ingenieure und Studenten arbeiten unmittelbar für die Werkstätten, und die Arbeiter wissen: sie gehören zu uns. Und alle umschlingt das Band religiöser Weihe der Arbeit und das Bewußtsein, daß ein jeder an einem großen Werk mithilft. Jedes Jahr machen alle zusammen Exerzitien, und häufige apologetische und soziale Kurse sorgen dafür, daß die Religion nicht im Kirchenraum stecken bleibt. — „Wie handhaben Sie denn die Aufsicht in einem so verzweigten Betriebe?" frage ich. „Wir brauchen keine Aufsicht. Das ist unser Stolz. Das gegenseitige Vertrauen muß alles ersetzen. Und ich bin gut damit gefahren. Ich habe in all den Jahren noch nie eine Veruntreuung gehabt."

Und wieder muß ich an San Esteban in Salamanca denken: Nun sehe ich die Hochburg spanischer Scholastik neben dem modernen Bau des Instituto. Und es ist wieder ein Sinnbild. Es war mir oft in Gesprächen mit Spaniern der Gedanke gekommen, daß das katholische Spanien in seinem Neuerwachen sich darauf besinnen müsse, was es aus seinem besten Wesen für die gesamteuropäische Kultur beizutragen habe. Und da ist es doch kein Zweifel, daß der spanische Geist nach Ausweis seiner größten und fruchtbarsten Zeit den Beruf hat, die metaphysischen Tiefen der Menschheitsfragen zu ergründen. Spanien wird schon anknüpfen müssen an seine eigene große Vergangenheit. Es könnte eine beklagenswerte Abirrung werden, wenn es in erster Linie mit den andern Völkern darnach streben wollte, in Naturwissenschaft und Technik hinter keinem zurückzubleiben. Nein, San Esteban, und was es an Idealen verkörpert, wird schon in den Wappenschild des kommenden Spaniens gehören. Aber die sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen des spanischen Geisteslebens müssen großenteils erneuert und weiter ausgebaut werden. Dazu weist das Madrider Instituto den Weg. Übrigens sind auch eine Reihe anderer sozialer Werke im Gange. Ihr klar ausgesprochenes religiöses Gepräge ist echt spanisch. Und das ist wahrhaftig kein Aburteil.

Mein zweiter Besuch in Madrid galt der führenden katholischen Zeitung „El Debate". Ich weiß nicht, ob man in der weiten Welt einen vollkommeneren katholischen Journalisten findet als den echt frommen und echt patriotischen Leiter dieses Blattes, Dr. Herrera. Er faßt seine Arbeit als Sendung im Namen des katholischen Glaubens auf. Er weiß sie aber auch hineingestellt in die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, wie sie der unvergeßliche Marcelino Menéndez y Pelayo wieder aufwies. Dr. Herrera ist ein Schüler dieses großen Gelehrten, und die Losung des Meisters, die gegenwärtige Stunde habe den Beruf, Spaniens geistige Zukunft an seine beste Vergangenheit zu knüpfen, lebt in dem Kreise, dessen Mittelpunkt Herrera ist, als heiliges Vermächtnis. Es ist in Wahrheit eine Tafelrunde von Rittern des Geistes ohne Furcht und Tadel. Wie leuchten die Augen des jungen Direktors, da er mit verhaltener Glut sagt: „In fünfzehn Jahren wird die neue Generation eine Macht im öffentlichen Leben sein." Dabei hat er nichts von einem Schwärmer an sich. Er kennt die Widerstände, auch unter den Katholiken, von denen manche hartes Abweisen aller geistigen Bedürfnisse einer neuen Zeit mit katholischer Festigkeit verwechseln. Eine Haltung, die seelisch nach all den Ausschreitungen eines hohlen Liberalismus sehr wohl zu begreifen ist, aber darum in einer Stunde, wo die Führung nur durch den Erweis besserer Leistung zu erringen ist, nicht weniger verhängnisvoll sein würde. Wie sich doch ähnliche Strömungen in allen Ländern wiederholen! — Auch gegenüber der Ära Primo de Rivera finde ich meinen Auskunftgeber durchaus unabhängig. Er hat Anerkennung und hat Bedenken. Was diese junge Generation erstrebt, ist größer als ein Mann und ein System, es ist Spaniens Auferstehung aus seinem eigenen Geiste.

Nun bin ich in Toledo, der uralten Königstadt hoch über dem Tajo. Ich bin zuerst ziellos durch die engen und krummen Gassen von einem Ende zum andern gewandert und wieder hin und her: und schließlich bleibe ich verwirrt

unter diesem unfaßbaren Eindruck. Es ist mir gleich peinlich klar, es ist vergebens, in der kurzen Zeit eines Tages zu einem einheitlichen Bilde zu kommen und es als persönlichen Besitz heimzutragen. Wo in aller Welt tritt einem so auf engstem Raum die Geschichte von Jahrhunderten, die Geschichte von Völkern und Kulturen gleich mächtig und schicksalsschwer entgegen? Man hat Toledo das historische Museum Spaniens genannt. Das aber ist gerade das Unrecht, das man der Stadt und ihren Erinnerungen antut — und dem Besucher. Denn tatsächlich ist Toledo so etwas wie ein Museum für die Besucher Madrids geworden. Eines neben den vielen andern. Täglich bringen bequeme Schnellzüge und Kraftwagen die Besucher. Es fehlen nur noch die Katalognummern an den Kirchen und Klöstern und alten Moscheen, an den Toren und Gemäuern, an all den ungezählten Grabmälern und Kunstwerken. Aber das alles ist doch nicht „aufgestellt" worden, sondern es wuchs in einer einzigartigen wechselvollen Geschichte und kündet davon bis auf den heutigen Tag! Und das gilt es zu erleben.

Daß die Vergangenheit noch leben will, noch schüchtern um lebendiges Gedenken bittet, scheint dem Wanderer das Ewige Licht zuzurufen, das an der Puerta del Cristo de la Luz ihm seltsam zuwinkt. Es leuchtet zu Ehren des Kreuzes, das man in der Maurenzeit hier versteckt hatte. Beim siegreichen Einzug Alfons' VI. soll das Pferd des ruhmreichen Cid vor dem verborgenen Heiligtum auf die Knie gefallen und es dadurch kundgemacht haben. Die kleine Moschee nebenan wurde deshalb zur Kapelle geweiht. Heute aber steht diese ehrwürdige Gebetsstätte entweiht da, wie wenn die heutige Zeit nichts Besseres zu tun wüßte, als die maurischen Inschriften und die noch älteren Säulen aus der Gotenzeit zu bewundern.

Zwei Gebäude überragen die wirren Straßen und Gassen: die Kathedrale und der Alcázar. Sie reden davon, daß Toledo zwiefach Residenz war, weltlich und geistlich. Aber die weltliche ist völlig verblichen. Der Alcázar, auf der höchsten Stelle der Stadt thronend, da wo einst das Römerkastell lag und die Gotenkönige und die maurischen Emire ihre Burg hatten, wo nach der Wiedereroberung der Cid als Statthalter waltete und später die Könige residierten, ist heute nach manchem Brande und Verfall eben ein weitläufiges Gebäude, das als Militärschule dient; nur aus der Ferne scheint es noch von alter Herrlichkeit umflossen. Der Dom aber, die Primatialkirche Spaniens, hegt die religiöse Geschichte von anderthalb Jahrtausend. Die Inschrift im Kreuzgang redet von der Kirche, die der Gotenkönig Reccared hier zu Ehren der seligsten Jungfrau errichtete (587). Im dämmerigen Seitenschiff lehnt an einem Pfeiler das Heiligtum de la Descensión. Hier, wo der Hauptaltar der ältesten Kirche stand, verehrt man die Erscheinung der seligsten Jungfrau, die dem hl. Ildefons, dem Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis, ein Meßgewand überreichte. So ist es fromme Legende aus jener Zeit, da Toledo die lange Reihe der Nationalkonzilien sah und Spanien religiöser Gesetzgeber auch für die Gesamtkirche wurde. — Und nun die Denkzeichen und Grabmäler der großen Erzbischöfe, die als die mächtigsten Männer des Landes die Kirche und oft genug den Staat regierten. Der einzige Name des Kardinals Ximénez, des Ratgebers der „Katholischen Könige", des Baumeisters am Bau des neuen Spaniens und Reformators der Kirche

um die Wende des 15. Jahrhunderts, sagt uns, was ein Erzbischof von Toledo sein konnte.

Und noch heute will Toledo der religiöse Mittelpunkt des Landes sein. Gerade auf diesen Tag hat der Kardinal Vertreter aus allen Teilen berufen, um über die Wege der „Katholischen Aktion" zu beraten. Einer der Geladenen führt mich in diese bedeutungsvolle Arbeit ein; als Mitglied des „Fomento Social" für soziale Belehrung und Aufklärung im Lande überschaut er die Dinge. Man hat den Eindruck: Toledo will nicht nur große Vergangenheit sein. Mit etwas Wehmut verlasse ich die einzige Stadt. Gern hätte ich den Rundgang auf dem andern Ufer des Tajo gemacht, um diese Herrlichkeiten dem Gedächtnis tiefer einzuprägen. Aber ich mußte südwärts.

Córdoba! Wie es das Gemüt durchzuckt, wenn der Name am Zug ausgerufen wird. So etwas darf doch eigentlich nur im Traum bestehen: Córdoba, Sevilla, Granada und all die andern Geheimnisse des Südens. Schon ein Bahnhof scheint alles zu entweihen. Damit ist es ja auf die Ebene herabgezerrt, auf der Berlin und Hamburg und Leipzig liegen. — Aber auch ohne Bahnsteig, zudringliche Droschkenkutscher und Gepäckträger war ich über Córdoba enttäuscht. Das ist ja ein Dorf, während die Phantasie sich in der Märchenstadt der Kalifen wähnte und den Glanz westarabischer Hochkultur genoß. Freilich zählt die Stadt auch heute wieder 80 000 Bewohner, aber sie scheinen in vollendeter Bedeutungslosigkeit zu hausen. Und auch Córdobas Wunder aus der Maurenzeit, die Mezquita, ist zunächst für mich eine Enttäuschung. Ich hatte es oft gelesen: Hauptwerk der islamischen Baukunst des ganzen Westens, eine der größten Moscheen der Welt. Und in der Tat, wenn man zuerst das Riesenrechteck der zinnengekrönten Außenmauern (130 × 180 Meter) umgeht, steigt die Erwartung aufs höchste. Aber schließlich, was birgt denn diese niedrige Halle von kaum 11 Meter Höhe für eine bauliche Idee? Gegen tausend Säulen — man sagt, aus antiken und christlichen Gebäuden entnommen — bilden einen Wald von Schäften und geben mit den Hufeisenbogen, die sie tragen, ein eigenartiges Spiel, wie wenn einer von den eintönigen, schwermütigen Gesängen, wie man sie im Morgenlande hört, hier an der Decke erstarrt wäre. Sicher, die Holzdecken mit ihren ursprünglichen Farben und die Gebetsnischen mit ihren seltsam hängenden Kerbgewölben und ihrem reichen byzantinischen Mosaikschmuck müssen einst auf das Gemüt tieferen Eindruck gemacht haben; aber das alles macht noch keine große Kunst aus. Schon die Tatsache, daß die Kalifen aus der Omajjadendynastie von Abderrahman I. (756—788) bis Al Mansur (gest. 1002) in dreimaliger Erweiterung einfach nach Bedürfnis Reihen von Querschiffen hinzufügen konnten, zeigt, wie wenig hier ein einheitlicher Gedanke sich eine Form geschaffen hatte. Darum will mir auch die alte und immer wiederholte Klage nicht eingehen, daß mit dem Einbau der christlichen Kathedrale (im 16. Jahrhundert) der Eindruck der Moschee zerstört sei. Im Gegenteil, nun ist das alte Bauwerk durch den Gegensatz erst recht bedeutsam geworden; es bekommt jenen Sinn, der uns aufgeht, wenn ein großes Schicksal in ernsten Zeichen schweigend vor uns steht.

Es ist Sonntagnachmittag, und eben verhallen die letzten Klänge der Vesper. Sie gehen noch wie suchend durch den Säulenwald. Da habe ich, einsam in

der Moschee hin und her schreitend, mich von ihnen tragen lassen. Wie da die Jahrhunderte und die Menschenzeiten und die Menschenschicksale ergreifend Widerhall geben! Ich stehe vor der Capilla Mudéjar de San Fernando, die im 14. Jahrhundert über der alten christlichen Königsgruft von maurischen Bauleuten errichtet wurde. Ich gebe mich lange dem Eindruck des Mihrab, der Gebetsnische, hin, die Hakim II. erbaute. Hier war der religiöse Mittelpunkt der westlichen islamischen Welt. Und Córdoba war auch für lange Zeit der geistige Mittelpunkt des gesamten Westens. Und gerade die Moschee sah nach mohammedanischer Art nicht nur die frommen Pilger, sondern gab in ihren Säulenhallen auch den Gelehrten mit ihrer Jüngerschaft Obdach; sie war zugleich die Universität. Ich trete in den weiten Vorraum des „Orangenhofes" hinaus. Wie ist es jetzt so still hier! Einstmals flutete es von bunten Menschenmengen, die sich nach langer Fahrt ausruhten, die an den Brunnen die heiligen Waschungen vornahmen, um dann zum Ziel ihrer frommen Wallfahrt, zum Mihrab, hinzutreten. Und wieder bin ich zurückgegangen durch die Säulen bis dort, wo das Ewige Licht brennt. Da habe ich in seinem Schein das Geheimnis der Mezquita gelesen.

Am Abend bin ich noch durch die Altstadt gewandert. Man hat gesagt, wenn die ehemaligen Bewohner der Maurenzeit wiederkämen, würden sie ihre Wohnungen gleich erkennen. In der Tat, wenn man durch die engen gewundenen Gäßchen schreitet und in die wundervollen Binnenhöfe mit ihrem ganz orientalischen Gepräge schaut und die schwarzäugigen Menschen beobachtet, weiß man einen Augenblick nicht, wo man denn in Zeit und Ort steht. Hier, an einem so gewaltig geschichtlichen Punkte, scheint alle Geschichte und räumliche Besonderheit ins Wesenlose zu zerfließen. Es umfängt uns ein seltsames Träumen. Was ist das, der Mensch, sein Kommen und Gehen, sein Kämpfen und Lieben? — Es hat sich inzwischen weiche, warme Nacht über alles Sichtbare gelegt. Sie legt sich auch über alle Menschengeschichte. Nur ein Licht dringt ruhig hindurch und zeigt Sinn und Weg: das Ewige Licht, wie es dort durch die Säulen der Mezquita vom Altare Christi leuchtet.

Ernst Böminghaus S. J.

Umschau

Philosophische Anarchie

Seit den Versuchen Trendelenburgs, Diltheys und Simmels ist die Frage nicht ruhig geworden, wie der unüberbrückbare Gegensatz der philosophischen Systeme zueinander zu lösen sei. Philosophie geht doch, so oder so, auf das „Letzte". Dieses „Letzte" ist zugleich, in allen Fragen, methodisch das „Erste", weil von ihm die Grundeinstellung in allen Fragen ausgeht. Wie ist dann, in diesem Letzten und Ersten, ein solcher Zwiespalt auszuhalten?

Die Folge ist, daß die neueren Versuche, hier Antwort zu geben, spürbar von der Erschütterung der obigen Fragen erfaßt sind und darum radikal vorangehen.

Bei Rudolf Carnap[1] ist es der Radikalismus eines rein logizistischen verum. Die Probleme, um derentwillen in der Philosophie Zwiespalt ist, sind Probleme außerhalb des Feldes einer rein logisch-mathematischen Beziehungswissenschaft. Sie sind als „Scheinprobleme" ausgeschaltet, wenn sogar, vor dem reinen Es des logisch-mathematischen Beziehungsfeldes, das Ich des Denkenden entfällt. Eine doppelte radikale Neutralität wird so durchgeführt: das objektive Sein mit all seinen Fragen ist neutralisiert in ein Koordinatensystem von Beziehungen, das denkende Subjekt ist neutralisiert in das „Gedachtsein" dieses Koordinatensystems. Aber es ist eine Neutralität, die in eben dieser Doppeltheit explosiv ist. Denn schon die Gleichung zwischen Denkinhalt und Denkakt, die in dieser Doppeltheit liegt, ist nicht Gleichung, sondern verdeckte Spannung, und darum ist Carnaps Neutralität nicht Lösung, sondern Leugnung der Probleme. Es ist eine fesselnde Exaktheit, aber eine Exaktheit, die die Probleme fesselt.

Diese Attitude einer scheinbar unproblematischen Neutralität braucht man bei Hugo Dingler[1] nicht zu fürchten. Denn, in scharfem Gegensatz zu Carnap, ist für ihn gerade das, was diesen noch berückt, die mathematische Exaktheit, zu dem Problem geworden. Dinglers Stellung in der heutigen Physik läßt sich in etwa mit der William Sterns in der Psychologie vergleichen. Beide sind die unerbittlichen Kritiker der scheinbar unfehlbaren mathematisch-naturwissenschaftlichen Exaktheit. Beide enthüllen sie als eine Scheinlösung, weil die setzende Person des Forschers in ihr nur verdeckt ist. Stern sieht darum das Letzte in einer Metaphysik der Person, Dingler in einer Metaphysik des setzenden Willens. Die Kritik Dinglers aber ist offenbar die einschneidendere, weil sie nicht nur (wie Sterns Kritik) die Grenzen, sondern das innere Wesen naturwissenschaftlich-mathematischer Methode betrifft: das „Experiment" (vgl. die gleichnamige Hauptschrift Dinglers, München 1928). So liegt für Dingler die Lösung im Willen, als dem akthaften bonum. Intellektuell (innerhalb des verum) bleibt es beim Chaos der Problematik. Der Wille ist der „letzte Geltungsgrund" (158), der Wille freilich in seiner Gerichtetheit auf ein letztes Ziel (165), aber doch so, daß dieses Ziel zuletzt im „reinen Willen" sich begründet, der „reine Wille mithin das „Letzte" ist, und das „Sichselbsterfassen unseres Letzten, des reinen Willens" (190) der Urakt von Philosophie und Religion in Eins.

Die einschlußweise Kritik dieser Lösung liegt in Paul Häberlins Philosophie[2],

[1] Rudolf Carnap, Der logische Aufbau der Welt. (XI u. 290 S.) Berlin-Schlachtensee 1928, Wilhelm Bernary. *M* 10.50; ders., Scheinprobleme in der Philosophie. (46 S.) Ebd. 1928. *M* 1.80. Zur Richtung der ganzen Gruppe (Verein Ernst Mach): Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis. (64 S.) Wien 1929, Arthur Wolf. *M* 1.20

[1] Hugo Dingler, Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten. (291 S.) München 1929, Ernst Reinhardt. *M* 11.50. — Vgl. diese Zeitschrift 112 (1926/27 I) 231 f.

[2] Paul Häberlin, Allgemeine Ästhetik. (322 S.) Basel 1929, Kober. — Das Werk ist der abschließende Teil seiner Philosophie: 1. Teil: „Das Gute"; 2. Teil: „Das Geheimnis der Wirklichkeit".

insofern sie gerade im bonum den Quell aller Problematik sieht. Schon der erste Entwurf dieser Philosophie („Wissenschaft und Philosophie", 1910—1912) war auf den Satz gebaut: „Wer Weltanschauung will, der leidet an Widersprüchen, dem ist die Welt zum Problem geworden" (II. 3). Dem Anschein nach steht Häberlin an und für sich aufseiten Dinglers. Denn Metaphysik ist für ihn, weil Metaphysik des problematischen Lebens, wesenhaft Metaphysik des Ethischen. „Alle logischen Kategorien" sind „moralische Kategorien" (Allgemeine Ästhetik 43). Aber die Lösung der Problematik liegt nicht (wie bei Dingler) immanent im bonum, sondern in seiner Beziehung zum pulchrum. Das Moralische und Ästhetische verhalten sich zueinander wie Problematik zu Problemlosigkeit (ebd. 66). Schönheit ist die „Fraglosigkeit des Existierenden" (ebd. 123). Das Ästhetische wurzelt, im scharfen Unterschied zum Ethisch-problematischen, „in der ewigen Selbstverständlichkeit des Daseins" (104). So spinnt sich folgerichtig hier eine Einheit zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen an. Aber Häberlin scheidet sich auch hier gegen Dingler formal dadurch, daß es ein Eins ist, durch das die Verschiedenheit hindurchschneidet. Einerseits nimmt das Ästhetische fast religiöse Züge an: etwa die „Geborgenheit im Dasein", die „lächelnde Reserve" gegenüber der Problematik des Daseins (ebd. 121). Anderseits aber wird das Religiöse erst als das wahrhaft „Transzendente" sichtbar, das „über dem Gegensatz" des Moralischen und Ästhetischen steht (307), um sie im „Wunder" zu überwinden (307). Das Religiöse ist ein „Schauen aller Dinge aus Gott" (ebd. 314), eine Bejahung des gesamten Lebens, „nicht weil seine Ziele realisierbar wären, sondern weil es selbst, in all seiner ewigen und ewig unvollendeten Entscheidungs- und Kampfnotwendigkeit, als göttliche Bestimmung begriffen ist" (305 f.).

Häberlin schreibt sich damit selbst die Kritik. Denn offenbar ist jene Kreatürlichkeit, die im Problem zwischen dem Moralischen und Ästhetischen einerseits und dem Religiösen anderseits hervorbricht, die tiefere und entscheidendere „Problematik". Es ist nicht so, wie es bei ihm den Anschein hat: daß alle Problematik sich immanent in der Spannung zwischen bonum und pulchrum löse, insofern das Moralische die Sphäre der Frage, das Ästhetische die der Antwort sei. Das Gesamtproblem des verum-bonum-pulchrum ist vielmehr (wie Häberlin selber zuletzt sieht) durchsichtig in die eine wahrhaft metaphysische Problematik der „Kreatürlichkeit". „Problematik" ist in der Tiefe das „inquietum est": Selbstoffenbarung des Kreatürlichen als Kreatürlichen[1]. Franz Kröner[2], in seinem grundlegenden Versuch einer systematischen Lösung der „Anarchie der philosophischen Systeme", geht diesen Weg ein gut Stück. Auf der einen Seite steht er unbeirrt auf dem Standpunkt der Phänomenologie, daß Philosophie Sachphilosophie sei und nicht typologischer Persönlichkeitsausdruck. Auf der andern Seite aber erweisen seine systematologischen Untersuchungen zur Evidenz die Möglichkeit einer „absoluten Philosophie": „jedes" (System) ist „Glied und Stufe in den mannigfachsten Quer- und Längszusammenhängen mit andern" (319). Gewiß mag es Systeme geben wie das Hegels, die diesen Glied- und Stufenzusammenhang, den „Makroprozeß", wie Kröner sagt, systematisch zu fassen suchen. Aber das ist dann selber nur wieder „ein" Standpunkt. „Absolute Philosophie" auch in dieser letzten Form eines „Systems der Systeme" ist unmöglich. So werden die nüchternen und sorgfältigen Untersuchungen Kröners, die die „Systematologie" als neue Wissenschaft wirklich grundlegen, zur scharfen Anschaulichkeit einer ersten Weise der obigen Kreatürlichkeit: des Phänomens der gegenseitigen Gliedschaft. Philosophische Anarchie löst sich zu einem guten Teil, im Maße als „absolute Philosophie" zu einer Gliedschafts-

[1] Zum Kreatürlichen des pulchrum vgl. die Bemerkungen Oskar Beckers im Anschluß an Solger, über die „Hinfälligkeit" des Schönen (Festschrift Edm. Husserl, Halle 1929, 28 ff.).

[2] Franz Kröner, Die Anarchie der philosophischen Systeme. (VIII u. 350 S.) Leipzig 1929, Felix Meiner. *M* 16.—

philosophie der sich ergänzenden Philosophien gedemütigt ist.

Aber Kröner selber stößt in seinen Auseinandersetzungen mit der katholischen Philosophie auf ein noch Tieferes. Er mißversteht es freilich, indem er meint, für katholische Philosophie würde das letzte Gründen in Theologie zu einem geheimen Mittel, doch noch eine „absolute Philosophie" zu gewinnen. Er hat hierbei, in der Auseinandersetzung mit mir, nicht beachtet, wie die „kreatürliche Weise" restlos durchgeht, da nach katholischer Lehre auch die Offenbarung in kreatürlicher Weise empfangen wird. Aber er hat recht, daß für katholische Philosophie der Gedanke der Gliedschaft verankert ist im Gedanken der letzten Abhängigkeit von Gott. Nur Gott ist absolut, und darum wäre nur eine Philosophie, die „Philosophie Gottes" ist (d. h. wie Gott selber „philosophierte") absolut. Eigentliche Selbstoffenbarung Gottes (wie sie der Gegenstand der Theologie ist) ist also damit fraglos letzte Norm menschlicher Philosophie. Aber indem sowohl Theologie eine Philosophie nicht „ersetzt", als auch Theologie selber in „kreatürlicher Weise" spricht, ist auch aus solcher theologiebedingter Philosophie jene „kreatürliche Weise" nicht zu bannen, kraft deren nur eine Gliedschaft der Systeme sich dem Ideal einer „absoluten Philosophie" asymptotisch nähert, besser gesagt: im höchsten Sichzusammenschließen eine Ähnlichkeit zur allein absoluten „Philosophie Gottes" bildet, durch die die „immer größere Unähnlichkeit" hindurchschneidet[1].

So spitzt sich unsere ganze Frage auf die innere Gottesrichtung der Philosophie zu: Philosophie als Gott oder Philosophie in Gott.

Brauchen wir uns da zu wundern, wenn diese Alternative das scharfe Grundthema des heutigen Standes der Phänomenologie geworden ist? — Phänomenologie selber ist ja an und für sich der aussichtsvollste Versuch einer Methode, die dem Chaos der Systeme aus dem Wege geht, weil sie unvoreingenommen nur die einzelnen Phänomene „freilegt". Und man muß gestehen, daß der Reichtum dieser Einzelanalysen überraschend groß ist. Aber es ist doch kein Zufall, daß das Jubiläum ihres genialen Begründers zum unerbittlichen Klingenkreuzen zwischen ausgesprochenen „letzten Standpunkten" geworden ist. Martin Heidegger schreibt in der Festschrift[1] seine grundsätzlichste Abhandlung: der „Satz vom Grunde", der seit Leibniz die klassische Gottesbegründung grundlegte, wird für ihn zu der Grundlegung seiner Philosophie strenger Innerweltlichkeit. Edith Stein entwirft, in einem Vergleich Husserls mit Thomas von Aquin, das bisher einschneidendste Programm einer „Philosophie vom Glauben her": „theozentrische" gegen „egozentrische Philosophie". Martin Heidegger vollendet in seiner Abhandlung vom Grunde seine gewaltige Reduktion aller Probleme auf das Problem des Menschen. Edith Stein öffnet in ihrem Programm einer „theozentrischen Philosophie" dem philosophischen Forschen auch die übernatürlichen Weiten Gottes.

Sagen wir aber „Reduktion auf das Problem des Menschen", so steht noch ein letztes Unheimliches auf: das Problem der Psychoanalyse. Es ist die unheimliche Kunst der Analyse, alle scheinbaren Objektivitäten in letzte subjektive (verklemmte oder verheimlichte) Gewolltheiten zu entlarven. So bleibt folgerichtig nur noch eine Objektivität: die Objektivität dieses Entlarvens selber. Charles Maylans[2] brutal rücksichtslose Analyse Freuds reißt auch dieser Objektivität die Maske ab. Er tut es im Bann des Freudschen Pansexualismus, indem er Freuds Ödipuskomplex

[1] Damit ist die Antwort auf die Schwierigkeit S. 270 gegeben: ich lehne die Idendität-Widerspruchs-Einheit Hegels nicht als „mögliche" Philosophie ab, sondern weil sie die Kreatürlichkeit auflöst.

[1] Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstage gewidmet. (370 S.) Halle 1929, Max Niemeyer. *M* 20.—

[2] Charles E. Maylan, Freuds tragischer Komplex. Eine Analyse der Psychoanalyse. (214 S.) München 1929, Ernst Reinhardt. *M* 7.80

analysiert. Aber mitten darin bricht ein Tieferes auf: „ich muß bekennen, daß ich nach meinen analytischen Untersuchungsergebnissen an die beanspruchte geistige Freiheit bei vielen sogenannten Freigeistern nicht glauben kann und an ihrer Stelle häufig nur eine überkompensierte Pose (Krampf) sehe, die ihr Bewußtsein und das anderer mit lauten Behauptungen über ihre ganze innere Not und Verzweiflung von Gebundenheit, Angst und Protest hinwegtäuschen möchte“ (59/60).

Hier legt das Problem der Psychoanalyse Zeugnis ab für die „theozentrische Philosophie“ Edith Steins (wenngleich Maylan selber noch einmal den Nietzsche-Standpunkt versucht). Alle sogenannte Objektivität oder Neutralität des Forschens, von einer „neutralen“ Philosophie bis zu einer „neutralen“ Analyse, ist solange Verlarvung einer krampfhaften Selbstbehauptung, als sie nicht in der Tiefe Freiheit von Gott her ist. Die gesuchte Objektivität (in der „Anarchie der Systeme“) ist als krampflos gelöste nur möglich von der Haltung her, die im Exerzitienbüchlein und bei der hl. Teresa „Indifferenz“ heißt, d. h. das letzte Sich-objektiv-verhalten zu allem vom adhaerere Deo her. Denn Objektivität als verkleidetes Gott-Aufsagen kommt nie von der Angst los, daß irgend ein Phänomen den weggeleugneten Gott wieder einführen könnte, und so wird es sich-versperrende Objektivität, Objektivität als Larve der Angst vor Gott.

Erich Przywara S. J.

Talhoffs Totenmal in München

Novemberstimmung ist nicht eigentlich das, wonach die Hunderttausende suchen, die auf kurze Zeit, der Arbeit ledig, durch den Sommer fahren. Auch daher mag es kommen, daß Talhoffs ganz neuartige Bühnenfeier für die Toten des Weltkrieges, obgleich das naßkalte Wetter der Aufführungswochen abendlichem Zusammensein in festlichen Innenräumen günstig war, nicht in jeder Hinsicht den Beifall gefunden hat, mit dem die Veranstalter gerechnet hatten. Dennoch bleibt das große Wagnis aus vielen Gründen denkwürdig.

Es war ein beispiellos kühner Versuch, aus den letzten Entwicklungen und Ahnungen der heutigen Theaterkünste ein modernes Gesamtkunstwerk zu formen, eine „dramatisch-chorische Vision für Wort, Tanz, Licht,“ dichterisch, musikalisch, tänzerisch, schauspielerisch und bühnenbildnerisch von Albert Talhoff geschaffen, von ihm in allen Teilen einstudiert und unter seiner alleinigen Leitung aufgeführt. Der Text ist, wenn man von europäischen Begriffen ausgeht, kaum dramatisch, aber stark lyrisch: weniger ein Ausdruck des Willens gegeneinander gestellter Personen, als ein pathetischer Widerhall von Gesichten und Gefühlen. Die Worte werden von Chören vorgetragen, deuten aber nicht wie in den Chorliedern der Antike eine dramatische Handlung, sondern sprechen in gewaltigen Bildern das allgemeine Zeiterlebnis der Menschenverluste des Weltkrieges aus, das unterdessen schreckhaft unbestimmt in Geräuschmusik, in wogenden Schatten und farbigen Lichtern und besonders im stummen Tanz gewandumwallter Männer und Frauen nach Gestaltung ringt.

Weil Talhoff, wie er im Programmheft erklärt, und wie die Aufführung bewies, weit stärker den Klangwert als die Sinngebung der Sprache herausgearbeitet hat, verstand man in der riesigen Festspielhalle des Ausstellungsparkes nicht einmal in den vordersten Reihen ohne Mühe, was die vom Taktstock des Meisters geleiteten Chöre melodisch in den Raum riefen. Für die Gefühlswirkung wäre diese Unklarheit selbstverständlich kein Nachteil gewesen, wenn Talhoff, zumal da er schon auf Spannung durch eine zielstrebige Handlung verzichtet hatte, der Gefahr der Ermüdung wenigstens durch größere Mannigfaltigkeit von Tanz und Licht vorgebeugt hätte. Selbst eine an Ausdruckskraft so unerschöpflich reiche Tänzerin wie Mary Wigman überwand schließlich nur auf den Höhepunkten des fast zweistündigen Spieles die abstumpfende Eintönigkeit des Schreckens und der Trauer. Nicht nur, daß sich die

Leiden des Krieges und die Mahnungen der Gefallenen noch von manchen andern Seiten hätten zeigen lassen, sogar was man beim Lesen des Textes ausgesprochen findet, wurde auf der Bühne nicht differenziert genug sichtbar und hörbar. Bei der absichtlich geringen Beleuchtung konnte auch die an sich überaus eindrucksmächtige Modellierung der Masken, die zur Hervorhebung des bloß typischen Charakters der Personen getragen wurden, nicht stark zur Geltung kommen. Ferner wurden die stimmungschaffenden und erst recht die raumbauenden Eigenschaften des Lichtes durchaus nicht in dem Grade ausgenutzt, den die heutige Scheinwerfertechnik gestattet. Und endlich blieb zum großen Teil Verheißung auch der sehr bühnengerechte Wille, Spieler und Publikum zu einer edel ergriffenen Gemeinschaft zu verbinden. Wohl war glücklich der Zug der Gestalten aus der Tiefe des Orchesters auf die Bühne; aber schon die Sprechchöre, die sich rechts und links von der Bühnenöffnung im Dunkel unbequem zusammenzudrängen schienen, waren für das Auge weder untereinander noch mit den Spielern lebendig verbunden. Und durch ein paar Stimmen, die auf den Seiten und im Hintergrunde des langgestreckten Zuschauerraumes zuweilen von versteckten Balkonen herabschallten, den Lauschenden, die unten saßen, das Gefühl innerer Mitwirkung mit den Menschen auf der Bühne zu geben, erwies sich vollends als unmöglich.

Grundsätzlich ist der Gedanke, die von unserem Zeitempfinden erfüllten künstlerischen Ausdrucksmöglichkeiten des Klanges, des Lichtes und der Bewegung zu einer neuen Einheit zusammenzufassen und sie so durch das Theater zu einem gemeinsamen Erlebnis zu machen, durchaus zu begrüßen. Künstlerische Synthesen heutigen Gestaltens sind ebenso erwünscht wie wissenschaftliche Synthesen heutigen Erkennens. Daß diese überraschende Wendung im Theaterstil nicht sofort ganz gelingt und nicht sofort allgemein verstanden wird, darf uns nach den Erfahrungen, die wir mit dem modernen Baustil gemacht haben, gewiß nicht wundernehmen. Die Beseelung des tönendes Wortes, die Bildhaftigkeit der bewegten Massen, der gespenstisch fahle Raum voll dröhnender Wucht und hinsterbenden Leids, das bis zur letzten Faser durchgeformte Schreiten, Stürmen, Schwanken, Sinken der Mary Wigman — das alles waren sicher ungewöhnliche Leistungen. Und sooft man im Halbdunkel Talhoffs wehende Mähne und lenkende Hand über die Orchesterbrüstung ragen sah, bewunderte man im stillen Kraft und Mut dieses knorrigen Schweizers, dessen Werk als Gesamtschau und Gesamtschöpfung fast alles hinter sich läßt, was uns das Theater der letzten Jahre geboten hat.

Mut, sogar klug berechneten Mut hat Talhoff auch dadurch bewiesen, daß er, sobald die ersten Spieltage vorüber waren, allen Besuchern der Aufführungen ein gedrucktes Heft überreichte, aus dem ein wahrhaft ergötzliches Stimmengewirr zufriedener und unzufriedener Kritiker tönte. Vertreter großer und mittlerer Blätter von Düsseldorf bis Wien, von Hamburg bis Bern fällten da die allerverschiedensten Urteile. Man sprach von „seelischer Größe" der Dichtung, von einem „stark künstlerischen Impuls", man behauptete, das Totenmal sei „das Höchste, was eine bedingte Zeit bisher zu einer gering geachteten Pflicht vor den Totenhügeln des Krieges zu sagen hatte", die Sprechchöre ständen auf einer „bisher noch nie dagewesenen technischen Höhe", Talhoff habe „dem Theater den Weg zu neuen Ausdrucksformen gewiesen", seine „Idee" sei der „Inbegriff der Religiosität", der „Inbegriff des Geistes, also absolute Kunst, edelste Volkskunst". Dagegen erklärten andere, das Totenmal sei „ein literarischer Kirchenraub, wie er skrupelloser noch nicht verübt worden ist", die Wesenszüge dieses Werkes seien „feierlich zelebrierende Sprechchöre in Sträflingsanzügen, bauchtanzende, hysterische Weiber und dazwischen der monotone Lärm von Dampfsirenen, Ventilatoren und Preßlufthämmern", der Versuch sei „kläglich gescheitert", Talhoff sei „ein sehr aufdringlicher Dilettant", ein „Dichter, der nicht dichten kann, ein Re-

gisseur, der von den Gesetzen der Bühne nichts weiß". Oder sie schrieben: „Bei diesem mystisch-magischen Gebräu verhüllt die Muse ihr Haupt", die Musik sei ein „kindliches Trommelfeuer", das Sprechen „skandierendes Geklapper", das Ganze „ein groß gewolltes, aber unzulänglich erfülltes, letzten Endes ausgeklügeltes und daher mit falschen Herrlichkeiten irrlichtelierendes Gespensterspiel", sogar die Teilwirkungen beruhten „auf ziemlich deutlichem Theaterbluff". Hinter jedem dieser Lobsprüche und jedem dieser Verdammungsurteile steht eine andere Zeitung, und das Heft führt ihrer noch viel mehr auf.

Talhoff hat sich also wirklich nicht gescheut, seinen Zuschauern noch während der Aufführungswochen offen zu sagen, was irgendwo im deutschen Sprachgebiete die Kritiker gegen ihn haben drucken lassen. Allerdings konnte er oder sein Geschäftsführer, wie das große Publikum nun einmal ist, ziemlich sicher damit rechnen, daß die Aufdeckung der grellen Widersprüche zwischen den Sachverständigen werbende Kraft entwickeln oder wenigstens die ungünstige Wirkung der Kritik auf den weiteren Besuch verringern werde. Tatsächlich ist die ja auch sonst nicht ungewöhnliche Meinungsverschiedenheit der Kritiker nicht ganz so lächerlich, wie es auf den ersten Blick scheint. Selbst wenn man von Parteilichkeit, mangelhafter Vorbildung, Ratlosigkeit vor dem Neuartigen und andern unrühmlichen Ursachen absieht, wird sich die geistige Persönlichkeit eines Kritikers von der jedes andern durch manche Eigenheiten unterscheiden. Von dieser gesamten geistigen Verfassung hängt es aber ab, welchen ästhetischen Eindruck ein Kunstwerk macht, und in welchem Verhältnisse man die künstlerischen Werte zu andern Lebenswerten sieht. Also können auch bei vollem Sachverständnis und voller Ehrlichkeit nicht alle Kritiker im Urteil über den Wert des Totenmals übereinstimmen. Erst durch den Wettstreit der Meinungen kann allmählich die allgemeine Bedeutung eines Kunstwerkes offenbar werden.

Als das Lichterspiel verglüht war, die Chöre ihr letztes Amen zur flehenden Hoffnung auf eine Zukunft menschenerneuernden Friedens gesprochen hatten, und der brausende Strom der Instrumente selig schwieg, fiel aus der Höhe die Mahnung in den Raum; „Es gibt nur eine Pflicht — bei uns selber damit anzufangen." Man wäre lieber nicht mit so pedantischer Deutlichkeit auf eine Folgerung gestoßen worden, die einem das ganze Werk mit künstlerischer Wucht ins Bewußtsein gehämmert hatte. Leider entsprach diesem Rufe nach seelischer Erneuerung nirgendwo in der Dichtung ein großes, erschütterndes Bild der seelischen Verwüstung, die den Krieg noch grauenhafter macht als alles Hungern und Stöhnen und Sterben. Viele Briefe gefallener Krieger beweisen, daß die Besten unserer Toten dieses tiefste Elend der Kampfjahre begriffen haben. Gegen die Wiederkehr solcher Greuel mit aller Macht die Menschheit zu schützen suchen, ist wahrlich kein weichlicher Pazifismus. Und weit nötiger und heilsamer als der von einer gewissen Kritik in Talhoffs Totenmal vermißte heldische Gedanke militärischer Wehrhaftigkeit ist uns heute der nicht minder heldische Gedanke der Zivilcourage, die entschlossen die wirtschaftlichen Folgen des Krieges auf sich nimmt, der sittlichen Verwilderung widersteht, mit sachlichen und persönlichen Opfern allen zu helfen bemüht ist und über Klassen, Stände und Völker hinweg jeden brüderlich willkommen heißt.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen

Länderkunde

Fremdland — Fremdvolk. Eigenartige Landschaften, Länder und Völker der Erde. Herausgegeben von Dr. Josef Schmid. gr. 8° Freiburg i. Br., Herder & Co.

1. In China. Auf Asiens Hochsteppen. Im ewigen Eis. Rückblick auf fünfundzwanzig Jahre der Arbeit und Forschung. Von Wilhelm Filchner. gr. 8° (XIV u. 202 S.) Mit 39 Bildern und 19 Karten. 1930. *M* 6.—, kart. 6.50, geb. 7.80
2. Die Arktis ruft! Mit Hundeschlitten und Kamera durch Spitzbergen und Grönland. Von Dr. Bernhard Villinger. gr. 8° (XII u. 142 S.) Mit 31 Tafelbildern und 3 Übersichtskarten. 1929. *M* 3.40, kart. 3.80, geb. 4.50
3. Finnland. Natur, Mensch, Landschaft. Von Dr. Hans Schrepfer, Professor an der Universität Freiburg im Breisgau. gr. 8° (VIII u. 144 S.) Mit 28 Abbildungen und 10 Karten auf Tafeln sowie 1 Übersichtskarte. 1929. *M* 4.—, kart. 4.60, geb. 5.80

Was ernste Forscher und kühne Reisende in fernen Weltgegenden erfahren und erlebt haben, das will die Bücherfolge „Fremdland—Fremdvolk" in verständlicher Form der breitesten Allgemeinheit vermitteln. Die so erworbene Weltkenntnis soll zugleich eine Grundlage für ein tieferes Verständnis von Wirtschaft und Politik schaffen.

1. Wilhelm Filchner gibt eine zusammenfassende Darstellung seiner gesamten Forschertätigkeit. Durch den frühen Tod des Vaters schon als Knabe zu selbständigem Handeln gedrängt, stählt er mit ungewöhnlicher Energie seinen von Natur aus schwächlichen Körper, ohne dabei die Ausbildung seiner vielseitigen Anlagen, z. B. auch auf dem Gebiete der Malerei, zu vernachlässigen. Die Lektüre von Werken wie Sven Hedins „Durch Asiens Wüsten" weist seinem Tatendrang die Forschungsreise als Betätigungsfeld zu. Als junger Leutnant unternimmt er einen kühnen Ritt über den Pamir, das „Dach Asiens". Die Expedition von 1903 bis 1905 führt von Schanghai quer durch ganz China in den damals am wenigsten bekannten Teil Zentralasiens, das tibetische Hochland am Oberlauf des Ma-tschu. Trotz größter Schwierigkeiten seitens der unzuverlässigen chinesischen Dienerschaft gelingt es dem Forscher, seine Karawane monatelang durch das Gebiet der räuberischen und waffengeübten Ngolokstämme zu führen, sich gegen alle Angriffe zu verteidigen und die Expedition mit reicher Ausbeute an wissenschaftlichem Material erfolgreich zu beenden. Die „Bilder aus China" illustrieren anschaulich altchinesische Sitten und Gebräuche, insbesondere ihre konfutsianischen Grundlagen: Autorität und Pietät. Wie düstere Schatten wirken daneben die Szenen aus den blutigen Mohammedaneraufständen in China und die ebenso blutige Eroberung des Lamaklosters Sang-pi-ling durch chinesische Truppen. Die zweite deutsche Südpolarexpedition und die Vorexpedition nach Spitzbergen zeigen den Forscher auf einem ganz andern Arbeitsgebiet im Kampf mit Eis und Schnee. Die Erfolge Filchners beruhen vor allem auf seiner seltenen Willensstärke, die ihm in den schwierigsten Lagen die zum Aushalten nötige Kraft verleiht. Diese Tatkraft, die mit klarer Einsicht in die Grenzen des eigenen Könnens verbunden ist, macht das Buch zu einer wertvollen Gabe gerade für die heranwachsende Jugend, die mit Spannung dem Forscher auf seinen kühnen Fahrten folgen wird.

2. Packend und humorvoll erzählt Dr. Villinger von seinen Erlebnissen in der Welt des ewigen Eises. Die erste Spitzbergenfahrt des erfolgreichen Skisportlers gilt der Suche nach der verschollenen Schröder-Stranz-Expedition. Die Abenteuer einer Polarfahrt mit ihren Eisbärjagden und Schlittenmärschen, mit Eispressungen, Schiffbruch, gefahrvoller Flucht und schließlicher Rettung wechseln in bunter Folge. 1926 finden wir den Verfasser wieder in Spitzbergen, diesmal als Leiter einer Filmexpedition. Diese Fahrt ist fast noch reicher an spannenden Erlebnissen, die mit guter Beobachtungsgabe frisch und lebendig geschildert werden. Der zweite Teil der Fahrt geht über Island nach Ostgrönland, dessen Bewohner, das intelligente und muntere Völklein der Eskimos, dem Leser ebenso gefallen werden, wie sie das Herz des Verfassers gewonnen haben. Das Buch ist, wie die übrigen der Sammlung, mit gutem Bildmaterial ausgestattet.

3. Von anderer Art ist das Finnlandbuch des Freiburger Professors Hans Schrepfer. Auch ihm hat die Liebe zur nordischen Landschaft die Feder in die Hand gedrückt. Aber hier spricht nicht der Praktiker, der mit unmittelbarer Anschaulichkeit seine Eindrücke und Erlebnisse wiedergibt, sondern der Wissenschaftler, der das Ergebnis eingehender Stu-

dien und Reisen zusammenfaßt. Das Buch ist die erste deutsche Geographie Finnlands von mittlerem Umfang. Zugleich erfüllt es vollkommen den andern Zweck einer handlichen Einführung in die Eigenart jenes Landes, das uns innerlich nahegekommen ist, seit deutsche Hilfstruppen im Kampf um seine Befreiung vom bolschewistischen Terror ihr Blut vergossen haben. Der reiche Inhalt des Werkes ist in drei Teile gegliedert: Natur, Mensch, Landschaft. Der größte Reichtum des „Landes der tausend Seen" – in Wirklichkeit sind es wenigstens 35000, von denen 10 unsern Bodensee an Flächeninhalt übertreffen – ist sein Wald, der 74% der festen Oberfläche bedeckt. Bezeichnend für die Besiedlung ist das System der Einzelhöfe mit ihrer erstaunlichen Holzkultur. Nach einer Einführung in die finnische Staatengeschichte und in die geopolitischen Probleme der Gegenwart gibt der Verfasser im letzten Teil des Werkes charakteristische Ausschnitte aus der finnischen Landschaft. Mehrere Karten und statistische Aufstellungen zur sozialen und wirtschaftlichen Struktur des Landes vervollständigen den Inhalt.

Th. van Haag S. J.

Naturwissenschaft

1. Biologie der Hymenopteren. Eine Naturgeschichte der Hautflügler. Von Dr. H. Bischoff. Mit 224 Abbildungen. 8° (598 S.) Berlin 1927, J. Springer. *M* 28.20
2. Biologie der Schmetterlinge. Von Dr. M. Hering. Mit 82 Textabbildungen und 13 Tafeln. 8° (480 S.) Berlin 1926, J. Springer. Geb. *M* 19.50
3. Fauna von Deutschland. Ein Bestimmungsbuch unserer einheimischen Tierwelt. Herausg. von Paul Brohmer. 3., verbesserte Auflage. 8° (535 S.) Leipzig 1925, Quelle & Meyer. Geb. *M* 10.—
4. Tierbestimmungsbuch. Herausg. von Paul Brohmer. 8° (186 S.) Leipzig 1925, Quelle & Meyer. Geb. *M* 3.20

Unter den von W. Schoenichen herausgegebenen „Biologischen Studienbüchern" sind die beiden Biologien der Hautflügler und der Schmetterlinge für weitere Kreise berechnet. Sie sind beide von berufenen Männern der Wissenschaft und besonderer praktischer Erfahrung verfaßt. Beide Verfasser sind als Vorsteher am zoologischen Museum der Universität Berlin tätig; nur so konnten sie die erstaunliche Formenkenntnis und anschauliche Darstellungsweise gewinnen. Die systematische Kenntnis der Formen wird beim Leser vorausgesetzt. Was ihm das Buch bietet, ist vor allem die Möglichkeit, seine persönlichen Einzelbeobachtungen bei einer bestimmten Gruppe von Hautflüglern oder Schmetterlingen mit den Beobachtungen anderer Forscher und bei andern Gruppen zu vergleichen. Durch diese Vergleichung allein gewinnt man einen Überblick über die Vielgestaltigkeit des Instinktlebens, über die fortschreitende Vervollkommnung in der Ausübung mancher Betätigungen und über die Anhaltspunkte einer Stammesentwicklung. Von großem Nutzen sind derartige Bücher aber auch für den Naturphilosophen, den Tierpsychologen; er findet da aufs beste beglaubigte Beispiele der Leistungsfähigkeit des tierischen Seelenlebens unter gemeinsamen Gesichtspunkten dargestellt.

1. Das Buch von Bischoff behandelt die höchststehenden und interessantesten Kerbtiere; gehören doch zu den Hautflüglern die Ameisen, Wespen, Hummeln, Bienen, ein großer Teil der gallenerzeugenden oder gallenausnützenden Tiere, die Schlupfwespen mit der parasitischen Lebensweise der Brut usw. So ist denn auch der Hauptteil des Buches nach einer kurzen systematischen Übersicht und einer ausführlicheren Darstellung der Anatomie und Physiologie der Beschreibung der Lebensweise gewidmet. Dabei geht der Verfasser von den einfacheren Verhältnissen aus und schreitet zu den vollkommeneren fort. Zunächst werden die Bauten der einsam lebenden stacheltragenden Hautflügler besprochen, die der Wegwespen, Grabwespen und Bienen. Dann folgt die Schilderung der gesellschaftlich lebenden Formen, der Honigbiene, der kleinen Meliponen und der Ameisen. Wo ich aus näherer Kenntnis einzelner Gruppen selbst urteilen kann, wie bei den Bienen oder Ameisen, finde ich, daß der Verfasser nicht nur die von andern Forschern beobachteten Tatsachen gut kennt, sondern vielfach auch eigene Beobachtungen und Nachprüfungen gemacht hat. Sehr lehrreich sind die Schilderungen der Brutfürsorge und des Parasitismus. Es ist wirklich erstaunlich, wie ausgeklügelt und für unser Empfinden manchmal grausam raffiniert dabei vorgegangen wird. Besonders geheimnisvoll und für eine philosophische Erklärung der Instinkte sehr wertvoll ist z. B. die genaue Zumessung der Nahrung, die den Eiern oder Larven ein für allemal mitgegeben wird, obwohl die Tierchen darüber nie irgend welche Erfahrung machen konnten. Das Staatenleben der Wespen, Bienen, Hummeln und Ameisen wird zunächst in seinen anatomisch-physiologischen Grundlagen untersucht, dann folgt die Beschreibung

des sozialen Lebens selbst; wiederum wird die stufenweise vollkommener werdende Ausführung betont. Daran schließen sich Abschnitte über das Geschlechtsleben, die Embryonalentwicklung, über besondere Anpassungsformen, Krankheiten und wirtschaftliche Bedeutung der Hautflügler.

Das Buch muß ernsten Beobachtern der Natur und allen, die sich über die Leistungsfähigkeit bloßer Sinneswesen unterrichten wollen, sehr willkommen sein. Zu wünschen ist nur, daß in der Technik der Darstellung, wie das auch in andern Besprechungen des Buches zum Ausdruck kam, einige Verbesserungen vorgenommen werden. Es müssen mehr Unterabteilungen gemacht werden, die jeweils mit einer kurzen Zusammenfassung zu beendigen wären; ferner stören die vielen ungewohnten Fremdwörter, die manchmal nur aus der Betrachtung der Abbildungen verständlich werden.

2. Die Biologie der Schmetterlinge von M. Hering kann ebenfalls auf einen weiteren Leserkreis rechnen, weil die Beschäftigung gerade mit diesen Tierchen auch jetzt noch mit Vorliebe betrieben wird. Nach einer kritischen Einleitung über die mutmaßliche Stammesgeschichte und Verwandtschaft der Schmetterlinge folgt die Beschreibung der Einzelentwicklung des Schmetterlings, des Eis und der Eiablage, der Raupe, der Puppe und des Schlüpfens des Falters. Dabei werden für den Züchter von Schmetterlingen sehr praktische Winke eingeflochten, deren Kenntnis vor vielen Enttäuschungen bewahren kann; oder wenn man die Erfahrung nach allerlei Mißerfolgen selbst schon gewonnen hat, wird man sich hier über die Ursachen klar. Im zweiten Hauptteil wird das Leben des fertigen Falters geschildert, die Ernährung, die Liebesspiele und die Begattung, das Sinnesleben, der Schmetterlingsflug. Auch da fesseln manche Einzelheiten, z. B. die geringe Nahrungsmenge, die ein Schmetterling als Imago nötig hat, die zuweilen vollständige Unfähigkeit zur Nahrungsaufnahme, die auffallend kurze, oft nur einige Stunden währende Lebensdauer dieser lieblichsten aller Insekten. Die Besprechung allgemeinerer Probleme macht den Hauptteil des Buches aus. Auch die Schmetterlinge zeigen Anpassungen an verschiedene Lebensweisen in den verschiedensten Umgebungen. Es gibt wasserbewohnende, gallenerzeugende Schmetterlinge. Selbst Ansätze zum gesetzmäßigen Zusammenleben mit andern Insektengruppen, mit Ameisen und Termiten, oder Anfänge von Gesellschaftsbildung sind zu beobachten.

Eine besonders wichtige Rolle spielen die Schmetterlinge bei den heute so beliebten Versuchen, durch Veränderung der äußern Lebensbedingungen, wie des Lichts, der Wärme, der Ernährung, Änderungen, wenn möglich erbliche, in den Organismen zu erzeugen. Zu solchen Experimenten fordern gerade die Schmetterlinge förmlich heraus, da man schon durch die Beobachtung in der Natur feststellte, wie die nämlichen Arten mit dem Standort leicht Farbe und Zeichnung ändern. Andere treten überhaupt gesetzmäßig im Verlauf des Jahres in stark verschiedenen sog. Saisonformen auf. Deshalb fügt der Verfasser ein eigenes Kapitel über Experimentalbiologie bei. Die Anleitungen, die er gibt, ermöglichen es leicht, einige Experimente selbst anzustellen. Bedauerlich ist auch bei diesem Buche der Mangel an Unterabschnitten.

3. Die von P. Brohmer herausgegebenen Bestimmungsbücher verfolgen einen doppelten Zweck: sie sollen im Unterricht für Bestimmungsübungen dienen und es allen, die beruflich mit Tieren der verschiedensten Klassen und Ordnungen in Berührung kommen, möglich machen, zunächst wenigstens Namen und systematische Zugehörigkeit festzustellen. Bis in die neueste Zeit genügte der alte „Leunis“; aber dieses Buch ist vielfach überholt und außerdem wegen seines Umfangs nicht geeignet, auf Ausflügen mitgenommen zu werden. Unersetzlich bleibt der „Leunis“ allerdings auch fernerhin für Feststellung des Sinnes und der Ableitung von Fachnamen. Die Bücher Brohmers sind von einer ganzen Reihe anerkannter Fachleute bearbeitet worden, so daß man Gewähr für die neuesten Forschungsergebnisse hat. Einen Nachteil kann aber gerade diese Spezialisierung mit sich bringen, daß nämlich manches als selbstverständlich betrachtet wird, was der Nichtfachmann durchaus nicht weiß. Wenn auch in weitem Umfang durch zahlreiche Abbildungen der wichtigen Bestimmungsmerkmale und durch gut ausgeführte Tafeln auf Anschaulichkeit hingearbeitet worden ist, könnte noch mehr geschehen, indem etwa an den Anfang jeder Gruppe die Zeichnung eines typischen und häufiger zu beobachtenden Vertreters mit genauer Angabe der Bestimmungsmerkmale gestellt würde.

4. Das Tierbestimmungsbuch ist eine bequeme Taschenausgabe der größeren Fauna. Als Hilfsmittel kommt eine gute Lupe, ein Feldstecher, und oft, bei den kleineren Formen wenigstens, auch das Mikroskop in Betracht. Es können also doch nicht leicht alle Feststel-

lungen am Fundorte gemacht werden. Literaturangaben bei jeder Gruppe ermöglichen tieferes Studium. K. Frank S. J.

Kirchenrecht

Staat und Kirche im neuen Deutschland. Von Godehard Josef Ebers. 8° (XX u. 432 S.) München 1930, Max Hueber. *M* 11.50, geb. 13.80

Staat und Kirche in Bayern. System des bayerischen Staatskirchenrechts. 1. Lieferung. Von Heinz W. L. Doering. 8° (182 S.) München 1928, J. Schweitzer. *M* 5.50

Zwei durch umfangreiche Literaturkenntnis, gründliche Beachtung aller Gesetze und Erlasse von Reich und Ländern, scharfe juristische Beobachtung und eine durchsichtige Sprache gleich wertvolle Bücher.

Das Werk von Ebers gibt in einem kurzen geschichtlichen Teil eine Darstellung der verschiedenen staatskirchenrechtlichen Systeme des 19. Jahrhunderts in Deutschland, also Rechtsstand und Eigenart des Staatskirchentums und der Staatskirchenhoheit. Der zweite Teil ist ganz der eigentlichen Aufgabe gewidmet: Staat und Kirche in der Gegenwart. Ebers hat sich ein doppeltes Ziel gesetzt: erstens „Inhalt und Tragweite der kirchenpolitischen Bestimmungen der Reichsverfassung zu erkennen und festzustellen, wie auf ihren Grundlagen die Neuregelung in den einzelnen deutschen Ländern erfolgt ist". Zweitens „zu prüfen, ob und inwieweit die Landesgesetzgebung mit dem Wortlaut und dem Sinn jener Normen der Reichsverfassung in Einklang steht" (Vorwort S. VII). Diese zweite Aufgabe zwingt den Verfasser, den Sinn der kirchenpolitischen Reichsverfassungssätze zu bestimmen, mit andern Worten: das durch die Verfassung festgelegte kirchenpolitische System zu ergründen. Bekanntlich sind die einschlägigen Artikel, besonders Art. 137, Gegenstand verschiedenster Auslegung geworden. Ebers formuliert seine Frage so: Bedeutet die Lockerung (der bisherigen engen Bindungen der Kirche an den Staat durch die Reichsverfassung) die gradlinige Weiterentwicklung oder gar, wie behauptet wird, erst die volle Verwirklichung des bisherigen kirchenpolitischen Systems der Staatskirchenhoheit oder aber den bewußten Bruch mit der Vergangenheit in einem neuen System, nämlich in einer Trennung von Kirche und Staat in besonderer Ausprägung? Das erstere würde bedeuten, daß „durch einseitige Auslegung der Reichsverfassung Ideen einer vergangenen Zeit wieder lebendig würden, ... daß Regierungen und Behörden ... sich ängstlich an die Bestimmungen einer verflossenen Zeit anklammern, um von ihnen noch möglichst viel hinüberzuretten in das neue Säkulum der Reichsverfassung". Das letztere dagegen bringt den Erweis, daß der Artikel 137 der Reichsverfassung „der katholischen und evangelischen Kirche und allen Religionsgesellschaften die Magna charta libertatis beschert hat". Und dafür entscheidet sich mit guten Gründen der Verfasser, zusammen mit Schmitt, Mausbach, Beyerle gegen Lilienthal u. a.

Doerings Werk ist als großes Handbuch des geltenden bayerischen Staatskirchenrechts gedacht, das in acht Lieferungen erscheinen soll. Die vorliegende erste Lieferung enthält eine allgemeine Einführung in die Begriffe Staat, Kirchen, Religionsgesellschaften, die hauptsächlichsten kirchenpolitischen Systeme der Vergangenheit bis zum Art. 137 der Reichsverfassung. Von besonderem Interesse sind die Fragen nach Staatszweck, Identität der deutschen Staaten vor und nach 1918, Souveränität der Bundesstaaten, auch die Auslegung des Begriffes Religionsgesellschaft in der Reichsverfassung, eine Auslegung, der wohl manche widersprechen werden. Als Regierungsrat im bayerischen Kultusministerium ist Doering ein Mann der Praxis und liebt als solcher klare Begriffe und ruhiges Abwägen der Durchführbarkeit von Theorien. Aber als Beamter des Staates entscheidet er sich doch auch in allen Zweifelsfällen, vielleicht mehr unbewußt, eher für eine staatliche Kirchenhoheit als für die Freiheit der Religionsgesellschaften, behält im tiefsten Grunde ein gewisses Mißtrauen gegen die Machtgelüste der Kirchen und ist überzeugt, daß die Staatskompetenz über alle Lebensgebiete an sich absolut unbeschränkt ist. So wird es nicht wundernehmen, wenn er in der Auffassung vom Sinn der Reichsverfassung andere Worte findet als Ebers. Er sagt z. B. S. 182: „ ... so wird klar, daß von einer Trennung von Staat und Kirche keine Rede sein kann. ... Es besteht ... immer noch das kirchenpolitische System der staatlichen Kirchenhoheit." Trotzdem erweist sich bei näherer Prüfung der Gegensatz der beiden Autoren in diesem Punkt als nicht zu bedeutend. Denn Ebers nennt das System der Reichsverfassung „ein System der Trennung eigener Art", nicht restlose Trennung; „vereinzelte Aufsichtsreste des Staates bleiben möglich, soweit diese durch die Besonderheit einzelner Rechtsverhältnisse zwischen Staat und öffentlicher Religionsgesellschaft gefordert

werden" (S. 132 f.). Doering hingegen betont stärker die noch verbliebenen Bindungen der Kirchen an den Staat, und kommt so zu dem Schluß, „daß sich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche nur quantitativ, nicht qualitativ geändert hat". Aber auch nach ihm besteht das kirchenpolitische System der staatlichen Kirchenhoheit nur noch in einer „wesentlich abgeschwächten Form, unter wesentlicher Steigerung der Selbständigkeit der Kirchen" (S. 182). Eine wesentliche Abschwächung scheint eben doch ein neues System zu bedeuten.

Nicht alle Darlegungen Doerings (z. B. über Staatsomnipotenz, Naturrecht, potestas directa, indirecta) kann der Katholik rückhaltlos unterschreiben. Um so wohltuender berührt es, daß der vornehme Jurist sich entfernt hält von jeder polemischen Einseitigkeit und auch der Eigenart der katholischen Kirche gerecht zu werden versucht. (vgl. S. 105, 117, 123, 151.)

J. Zeiger S. J.

Kirche und Staat in der Schweiz. Darstellung ihrer rechtlichen Verhältnisse. Von Dr. Ulrich Lampert, Professor der Rechte an der Universität Freiburg in der Schweiz. I. Band. 8° (XVI u. 389 S.) Basel und Freiburg 1929, J. & F. Heß. *Fr.* 15.65

Dr. Lampert, der angesehene Freiburger Staatsrechtslehrer, hat mit dem 1. Band seines groß angelegten Werkes über Kirche und Staat in der Schweiz einem schon lange fühlbaren Mangel abgeholfen. Sind doch über 50 Jahre verflossen, seitdem Gareis und Zorn die gleiche Materie unter dem Titel „Staat und Kirche in der Schweiz" (Zürich 1877) dargestellt haben. Die Notwendigkeit, diese Frage für die einzelnen Länder gesondert zu behandeln, leuchtet ohne weiteres ein: die Verhältnisse sind ja nicht nur in den einzelnen Ländern verschieden gestaltet, auch im gleichen Staate befinden sie sich in fortwährendem Fluß und verlangen ständig nach einer neuen Anwendung der Prinzipien auf den jeweiligen Zustand. In dem schweizerischen Viermillionenland wird die Darstellung der Beziehungen von Kirche und Staat u. a. dadurch erschwert, daß außer den bundesrechtlichen Gesetzen der Eidgenossenschaft noch die Gesetze von 25 Staatsgebilden der Kantone und Halbkantone zu berücksichtigen sind.

Der Aufbau des Werkes ist übersichtlich. Der 1. Band zerfällt in drei Abschnitte, deren erster grundlegende Erörterungen über Staat und Kirche sowie eine Übersicht über die Rechtsquellen enthält. Der zweite Abschnitt behandelt die in der Bundesverfassung gewährleisteten religiösen Freiheitsrechte: Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit und Kultusfreiheit. Im dritten Abschnitt wird die staatsrechtliche Stellung der Religionsverbände entwickelt: ihre Bildung, Qualifikation, Organisation, Mitgliedschaft und Trennungsanstände. Ein zweiter Band wird im vierten Abschnitt die verschiedenen Systeme, nach denen in der Schweiz das Verhältnis des Staates zur Kirche ausgestaltet wurde, darstellen. Der fünfte Abschnitt wird die Überschrift tragen: Abgrenzung des staatlichen und kirchlichen Bereiches. Darin soll geprüft werden, nach welchem Kriterium innerkirchliche Angelegenheiten auszuscheiden sind, und was bezüglich der „gemischten" Gegenstände zu gelten hat. Der letzte Abschnitt soll einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche in der Schweiz geben. Zum Schluß werden dann die heute maßgebenden Rechtsquellen im Wortlaut mitgeteilt.

Mit berechtigtem Stolz dürfen die Schweizer Katholiken auf dieses grundlegende Werk blikken, das bei allen kommenden Auseinandersetzungen von Freund und Feind berücksichtigt werden muß, da es den einzigen Weg zu einem wahren Frieden zwischen Staat und Kirche weist: die verständnisvolle und gerechte Würdigung des Wesens und der Aufgaben der beiden auf Gottes Willen beruhenden Gewalten. Aber nicht nur schweizerischen Lesern möchten wir das Werk angelegentlich empfehlen. So verschieden das Reich und die Schweiz geartet sind, so weisen doch die religiösen Zustände manche Ähnlichkeiten auf, deren Vergleich sehr lehrreich und anregend sein kann. Außerdem behandelt Lampert die überall geltenden grundsätzlichen Fragen mit einer Klarheit, die auch dem juristisch nicht vorgebildeten Leser einen tiefen Einblick in das Problem vermittelt. Obschon dieses Gebiet „zu den delikatesten und dornenreichsten des öffentlichen Rechts gehört", glauben wir nicht zuviel zu behaupten, wenn wir sagen, das Buch enthalte keinen einzigen unklaren oder weniger korrekten Satz. Auch da, wo die Erörterung ethischer und theologischer Fragen notwendig wurde, überrascht die scharfe Formulierung der Begriffe sowie die Sicherheit des Urteils. Die einschlägige rechtswissenschaftliche Literatur wurde ausgiebig und kritisch verwertet, aber auch die Rechtsprechung des Bundesgerichts wurde gebührend berücksichtigt; durch die Heranziehung interessanter Fälle hat die Darstellung sehr an Leben gewonnen. Wir schließen uns dem Wunsche des Verfassers an, daß das Buch

einem aufrichtigen Frieden zwischen Staat und Kirche dienen möge. W. Richter S. J.

Literaturgeschichte

Goethe. Die Pyramide. Von Friedrich August Hohenstein. gr. 8° (464 S.) Dresden [o. J.], Wolfgang Jeß. Geb. *M* 18.—, in Leder 40.—

Das bekannte Wort Goethes in seinem Brief an Lavater vom 20. September 1780: „Diese Begierde, die Pyramide meines Daseins, deren Basis mir angegeben und gegründet ist, so hoch als möglich in die Luft zu spitzen, überwiegt alles andere ...", hat den Darmstädter Literarhistoriker F. A. Hohenstein zu der Abfassung seines mächtigen, breitangelegten Werkes begeistert. Hohenstein hofft damit trotz Simmel, Gundolf, Brandes u. a. einen neuen, wie er meint, bisher nicht beachteten Weg zum gefeiertsten aller Dichterfürsten zu erschließen. Im Vordergrunde seiner Darstellung steht nicht das Biographisch-Literarische, nicht das Ethisch-Weltanschauliche, auch nicht das Rein-Ästhetische oder Logisch-Systematische, sondern das „Dämonische", „Irrationale", „Anonyme", „Chaotisch-Fruchtbare", „Werdende", „Göttliche", der Rausch der Leidenschaft, die Liebeserschütterung, der „Eros-Seismos"! Mittel der Darstellung sind für ihn daher nicht ästhetische Gesetze, Begriffe, Definitionen oder irgend welche verstandesmäßigen Erklärungen, Deutungen, Beweisführungen, sondern Bilder, Symbole, „Ahndungen". Leben und Werke Goethes haben für Hohenstein nur insoweit Wert, als sie Äußerungen dieses vulkanischen Eros-Seismos sind. Wo das nach seiner Auffassung der Fall ist, wie in Werther, Götz, Wilhelm Meisters theatralischer Sendung, Faust (zum Teil!), im West-östlicher Divan, in den Wahlverwandtschaften, ebenso in einigen (nicht in allen) von Goethes Liebesverhältnissen, da bewegen sich die bewundernden Lobeserhebungen, die Hohenstein seinem Heros spendet, zumeist in den verstiegensten Ausdrücken, da ist Goethe für ihn schlechthin „der Repräsentant der höchsten Vollendung des Menschengeschlechtes" (S. 397), „nicht mehr Mensch, (wenn auch) noch nicht Gott" (S. 414). — Wo aber der sonst schrankenlos gefeierte Dichter sich selbst gegen den unbequemen Eros-Seismos zur Wehr setzt und in ernstem Ringen nach Klarheit, Ebenmaß, Harmonie, Selbstbeherrschung strebt, da muß er sich von seinem Verehrer nicht selten schärfste Anklagen und abfälligste Rügen gefallen lassen (vgl. S. 209 234 250 f.).

Weltanschaulich scheint Hohenstein der Auffassung eines pantheistisch gearteten Neuheidentums freimaurerischer Färbung zu huldigen, zu der sich der Dichter selbst im großen und ganzen bekannte (vgl. den letzten Abschnitt „Hesperus", noch besonders die Würdigung der „Pädagogischen Provinz" in den „Wanderjahren"). Ab und zu fallen gegen das positive Christentum recht unfreundliche, harte Worte, so auf S. 286, wo der Verfasser zustimmend von Goethes „Negierung der pfäffischen Erfindung ‚Sünde'" spricht, ebenso auf S. 288, wo Faust gelobt wird, weil „er sich nicht mit dogmatisch verschnittenem ‚Glauben' zufrieden gibt.

Die außerordentliche Vertrautheit Hohensteins mit seinem Stoff ist unbestreitbar. Sie setzt den Verfasser in den Stand, tiefe Zusammenhänge, Verbindungskanäle und Beziehungen aufzudecken, die bisher von der zünftigen Forschung kaum beachtet wurden. Das Buch verdient daher trotz aller kritischen Einwände, die man zumal unter dem sittlich-religiösen, aber auch unter dem ästhetischen Gesichtspunkt gegen Hohensteins Grundeinstellung und manche seiner Behauptungen erheben muß, in den Kreisen der Goethe-Forscher und darüber hinaus aller jener, die sich eingehender mit dem Studium der Werke des Altmeisters befassen, ernste Beachtung.

A. Stockmann S. J.

Der junge Goethe. Von Karl Viëtor. 8° (165 S.) Leipzig 1930, Quelle & Meyer. *M* 1.80

In anregender, flüssiger, auch für weitere Kreise der Gebildeten verständlicher Sprache entwirft hier der Gießener Literarhistoriker Karl Viëtor das Bild des jungen Dichters und der geistesgeschichtlichen Bedeutung seiner ersten kühngenialen Erzeugnisse. Sieben, zumeist kurze Abschnitte behandeln die wichtigsten Ereignisse im Leben und Schaffen des jugendlichen Goethe: Anfänge — Auf der Woge (Straßburg) — Dramatische Dichtung — Bild der Welt — Gedichte — Die Leiden des jungen Werther — Faust.

Das gefällig ausgestattete Büchlein beruht auf gründlicher, umfassender Sachkenntnis, bleibt aber nicht etwa bei der Wiedergabe von längst Bekanntem stehen, sondern gewährt nicht selten neue, überraschende Ausblicke oder rückt doch uns vertraute Tatsachen in ungewohnte Beleuchtung. Im 4. Abschnitt, dem wertvollsten und fesselndsten des kleinen Werkes, „Bild der Welt", wird die schon oft und nicht selten leidenschaftlich umstrittene Frage nach der Weltanschauung des jungen Goethe

verhältnismäßig ausführlich (40 S.) und mit bemerkenswerter Objektivität behandelt. Die recht interessanten Ergebnisse dieser geistesgeschichtlichen Untersuchung eines nichtkatholischen Gelehrten decken sich im wesentlichen mit der Auffassung, zu der schon P. Baumgartner S. J. und der Verfasser dieser Besprechung, obwohl von einem andern Standpunkt aus, gelangten.

A. Stockmann S. J.

Don Quijote und Faust. Die Helden und die Werke. Von Joseph Bickermann. 8° (402 S.) Berlin NW 7 [o. J.], Arthur Collignon. Geb. *M* 9.—

Die Zusammenstellung dieser beiden anscheinend so gänzlich verschieden gearteten Dichtungen der Weltliteratur und ihrer berühmten Helden mag anfänglich überraschen; aber wer sich in die anregend geschriebene, umfangreiche Studie etwas vertieft, wird sich sehr bald von der Existenzberechtigung der fleißigen, ernstgemeinten Arbeit überzeugen. Die Verwandtschaft zwischen dem Roman des Spaniers und der Tragödie des deutschen Dichters ist zwar nicht die engste; aber Ähnlichkeiten, Berührungspunkte und bis zu einem gewissen Grade gleichgerichtete künstlerische Auffassungen sind zweifellos vorhanden.

Der Verfasser widmet die ersten fünf Kapitel dem spanischen Geisteserzeugnis, aber so, daß sie zugleich auf die spätere Untersuchung der Fausttragödie vorbereiten, die im 8. und 9. Kapitel nach Vorwurf und Aufbau und sodann eingehend als „Epos" gewürdigt wird, natürlich immer unter Hinweis auf „Don Quijote" und das früher bereits Gesagte. Das 6. und 7. Kapitel befassen sich nämlich schon mit der Erörterung dessen, was die beiden Werke Gemeinsames aufweisen; das 7. enthält insbesondere einen kurzweiligen Vergleich zwischen Sancho Pansa und Mephisto. Das 10. hebt dann auch die gewiß nicht unbedeutenden Wesensverschiedenheiten der Werke und Helden hervor, während das 11. (Schluß-) Kapitel Cervantes und Goethe, die Verfasser dieser weltberühmten Geisteserzeugnisse, einander gegenüberstellt.

Bickermann kommt u. a. zu dem Endergebnis, daß dem Dichter Goethe das „Faustische" eigentlich wesensfremd war (S. 386), während des Cervantes Vorwurf dem spanischen Autor in allem entsprach. Ein Gegensatz, „der sich vielleicht dadurch erklärt, daß Cervantes die Bekanntschaft seines Helden gegen Ende seines Lebens machte, während Goethe seine Blicke auf Faust in seinen jungen Jahren lenkte, da man die Welt wenig kennt, am wenigsten aber sich selber" (S. 400). Um so bemerkenswerter erscheint es dem Verfasser, daß, wie er nachgewiesen zu haben glaubt, jeder der Dichter seinen Helden den gleichen Weg führt: „Der eine wie der andere führt seinen Helden zum Bankrott durch dialektischen Prozeß. Und auch hierin treffen sich ihre Wege: ihre Dialektik entwickelt sich nicht, sie steigt nicht empor und sinkt nicht hinab, sondern sie wiederholt sich, marschiert auf dem Flecke. Cervantes sagt gleichsam zu seinem Helden: Du willst Riesen besiegen, so gehe und suche nach ihnen — du findest aber bloß Windmühlen; du willst in einem verzauberten Kahn fahren, da gerätst du auf das Rad einer Wassermühle; du magst dich auf solche Art vergnügen, so oft du willst, die Welt wirst du nicht ummodeln, denn die Welt ist nicht so, wie du sie dir vorstellst. Ebensolche sachliche Lektionen erteilt Goethe seinem Helden: Du willst die Welt erobern, willst alles wissen und alles können, willst alles erfassen, das All erschöpfen — so versuch's! Da hast du noch einen allwissenden und allmächtigen Teufel zu Hilfe, und nun mach dich ans Werk! Statt das All zu umschlingen, wirst du selbst alsbald in die Umarmung eines Mädchens geraten wie jedes andere; bist du enttäuscht, so wirst du mit Hexen tanzen gehen; willst du Größeres, so wirst du dich an ein Phantom klammern; schließlich aber wirst du einsehen, daß du wohl aufhören kannst, Mensch zu sein, aber nicht zum Übermenschen werden kannst; die Welt vermagst du ebensowenig zu erobern wie Don Quijote sie umzumodeln vermochte" (S. 400 f.).

Bickermanns Buch ist geeignet, jeden gebildeten Leser zu fesseln, der den beiden großen Schöpfungen der Weltliteratur Verständnis entgegenbringt, ganz gleich, wie er sich schließlich zu den in der Tat neuartigen Ergebnissen dieser geistvollen Untersuchung stellen wird.

A. Stockmann S. J.

Lebensanschauungen alter und neuer Denker. Von Dr. Franz Sawicki, Prälat, Domkapitular und Professor in Pelplin. 3. Band: Von der Renaissance bis zur Aufklärung. 3. Auflage. 8° (VIII u. 238 S.) Paderborn 1929, Ferdinand Schöningh. *M* 4.80

In der Neuauflage des dritten Bandes hat das bestbekannte, verdienstvolle Werk von Professor Dr. Sawicki durch die Hinzufügung eines eigenen Abschnittes über die deutschen Dichterfürsten Herder, Goethe und Schiller eine dankenswerte Ergänzung und Be-

reicherung erfahren. Sie werden hier im Rahmen des Gesamtwerkes als die dichterischen Vertreter des deutschen Humanismus in knapper Darstellung, aber unter scharfer Hervorhebung aller wesentlichen Momente des gedanklichen Gehalts ihrer Lebensanschauungen gewürdigt. „Mit der Aufklärung verbindet die deutschen Klassiker das Streben nach der Aufrichtung eines Reiches der Vernunft und der optimistische Glauben an seine fortschreitende Verwirklichung auf Erden. Mit der Aufklärung teilen sie auch die ablehnende Stellung zur übernatürlichen Offenbarung und zur kirchlich-autoritativen Religion. Aber das Reich der Vernunft, das sie aufrichten wollen, ist doch ein anderes als das der Aufklärung. Den Aufklärern ist das Vernünftige vorwiegend das nüchtern Zweckmäßige, das praktisch Nützliche. Ihre Ethik ist stark utilitaristisch und eudämonistisch. Die deutschen Dichter begründen einen neuen ethischen Idealismus, sie erschließen eine Idealwelt des Wahren, Guten, Schönen als Inbegriff des Reiches der Vernunft. Und noch eine zweite Einseitigkeit der Aufklärungsphilosophie wird überwunden. Der Aufklärung ist Verstandesbildung das Höchste und verstandesmäßige Klarheit das Ideal aller Erkenntnis; die Dichter erfassen wieder die Bedeutung der dunkleren, irrationalen Tiefen der Seele, die ein so reiches, wenn auch widerspruchsvolles Leben umschließen" (S. 197 f.).

Die verhältnismäßig umfangreiche Charakteristik der Weltanschauung Goethes (S. 206 bis 226) verdient besonders hervorgehoben zu werden. Manche von den oben zitierten Sätzen aus der Schrift Viëtors stimmen sachlich durchaus mit Sawickis Ausführungen überein. Das auf S. 225 f. bei Sawicki Gesagte enthält in kürzester Form die Kernpunkte von Goethes religiös-sittlicher Lebensauffassung. A. Stockmann S. J.

Goethes Bild der Landschaft. Untersuchungen zur Landschaftsdarstellung in Goethes Kunstprosa. Von Richard Beitl. gr. 8° (XI u. 245 S.) Berlin u. Leipzig 1929, Walter de Gruyter. *M* 16.—

Eine eigentliche Besprechung dieser stattlichen wissenschaftlichen Untersuchung — ursprünglich eine Doktorarbeit — gehört in eine Fachzeitschrift. Für weitere Kreise der Gebildeten kommt das Buch kaum in Betracht. Aber ein gedrängter Hinweis auf den Inhalt des Werkes dürfte auch den Lesern der „Stimmen" willkommen sein.

Die Studie ist nur der dichterischen Darstellung gewidmet; die Zeichnung und Landschaftsmalerei und die wissenschaftliche Beschreibung, die Goethe neben der Dichtung auch geübt hat, sind nicht Gegenstand dieser Arbeit, auch nicht die lyrischen und dramatischen Schöpfungen, aber Zeichnung, Malerei und auch wissenschaftliche Werke des Dichters werden häufig vergleichsweise und im ersten Abschnitt (Die Arten der Landschaftsdarstellung) sogar ausführlich berücksichtigt. Der zweite Abschnitt (Landschaft und Romancharaktere) befaßt sich mit den verschiedenen Typen des Naturgefühls in Goethes Kunstprosa und der Wechselwirkung von Gefühlstypus und Landschaftsbild, der dritte mit Farbe, Licht, Ton, Duft — und Hautempfindung. Im letzten (Der Sprachstil der Landschaft) unterscheidet der Verfasser Werke von dynamischem und solche von tektonischem Stil. Zu den ersteren rechnet er „Werther" und „Wilhelm Meisters theatralische Sendung", zu den letzteren die „Lehrjahre", „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten", „Wahlverwandtschaften", „Wilhelm Meisters Wanderjahre" und die Novelle.

Das gründliche Werk ist die Frucht eines riesigen Fleißes und jahrelanger hingebender Studien — eine richtige Doktorarbeit. Daß die Ergebnisse dieser notpeinlichen Untersuchung im großen und ganzen selbst einer genaueren wissenschaftlichen Prüfung standhalten dürften, scheint sicher zu sein. Die Art, wie der Verfasser z. B. auf S. 71 das bisherige „einigermaßen traditionell gewordene Urteil" der Goetheliteratur betreffend die „fast plötzliche Auswicklung oder Auferweckung" von Goethes Farbensinn in Italien berichtigt, wirkt jedenfalls überzeugend.

A. Stockmann S. J.

Dante als Dichter der irdischen Welt. Von Erich Auerbach. 8° (221 S.) Berlin u. Leipzig 1929, Walter de Gruyter. *M* 7.—

In einer vom Standpunkt eines liberalen Rationalismus geschriebenen Einleitung wird zuerst die Idee des Menschen nach der Auffassung der Antike dargelegt. Ihr folgt die christliche Anschauung, die vom Untergange Christi anhebt und „sich auf die Visionen weniger Männer, vielleicht eines einzigen gründet", des Apostelfürsten Petrus nämlich, dessen Verleugnung mit Harnack das furchtbare Ausschlagen des Pendels nach links genannt wird, das dann ein ebenso stürmisches Ausschlagen nach rechts (d. i. die eingebildete Vision des Erstandenen) zur Folge gehabt haben kann. Aus dieser Wurzel hat sich die neue große Menschheitsauffassung und Weltanschauung

des christlichen Mittelalters entwickelt, die in Dante ihren großen Künder findet. Dieser wird uns zunächst in seiner Jugendlyrik vorgeführt, die sich zwar der neuen Stilbewegung des 13. Jahrhunderts, dem dolce stil nuovo, anschließt, aber doch gleich einen eigenen starken Ton verrät, ausgezeichnet durch die visionäre Kraft und durch eine Einfachheit, die Frucht eines langen Stilstrebens ist. In eingehenden Formbetrachtungen wird dies gezeigt, ohne daß es aber ganz gelingt, dem Leser ein Bild der Person des Dichters und seiner geistigen Welt zu vermitteln, was doch immer Ziel solcher Erwägungen sein muß, wenn sie nicht im rein Grammatischen stehen bleiben wollen.

In der Göttlichen Komödie unternimmt es Dante, ein Gesamtbild der physischen, moralischen, historischpolitischen Welt zu zeichnen, nicht in der sich wandelnden Erdengegenwart, sondern in ihrem Endschicksal. Dieses ist Fortsetzung und Ergebnis des irdischen Wallens der Menschheit und des einzelnen. Der Verdammte und der Selige ernten, was sie säten, der Mensch im Fegfeuer vollendet seine Reinigung, die er unvollkommen schon in seinem irdischen Leben anstrebte: im eschatologischen Gemälde spiegelt sich die irdische Wirklichkeit. Dem großen Gegenstand der Komödie passen sich Sprache und Darstellung im großen Wurf und in der Einzelzeichnung an. Dante findet für jede Person das geheime Sinnwort, das ihr ganzes Dasein beherrscht, das zwar auf den ersten Blick einfach und arm erscheint, jedoch nur durch fast übermenschliche Kraft der Vertiefung gewonnen werden kann. So sinnenfällig und lebendig die Bilder und Landschaftszeichnungen sind, so stehen sie doch ganz in geistigem Lichte. Die epische und lyrische Phantasie des Dichters ist eben nicht selbständig, sondern dient der Weltanschauung, die aus dem Unendlichen schöpft und darum das Endliche und Wandelbare des Bildes in das Unendliche und Ewige erhebt, ohne ihm seine gedrängte Wirkungskraft zu nehmen.

Die Schlußerörterungen Auerbachs tun dar, daß das universale religiös-politische Weltbild Dantes fast mit seinem Tode schon aufhörte und an seine Stelle die Selbstherrschaft des Persönlichen trat, die zwar in Dante auch schon vorhanden ist, aber noch nicht regiert und führt: die in Dante in eins gesammelten Kräfte lösen sich voneinander und entwickeln sich, jede für sich, einseitig, im Kampf gegeneinander.

Der Verfasser selbst stellt die Frage, ob die Würdigung der großen Schöpfungen des menschlichen Geistes an die eigene Überzeugung von den besondern Formen des Denkens und Glaubens gebunden sei, aus denen sie erwuchsen. Er selbst beschränkt bei der Göttlichen Komödie die Aufgabe des modernen philosophischen Interpreten darauf, daß „er die sogenannten poetischen Schönheiten herauslöst und sie als rein sinnliches Phänomen würdigt, aber ihr System und ihre Lehre, ja ihren ganzen Gegenstand als etwas Gleichgültiges, gewissermaßen der überlegenen Entschuldigung Bedürftiges beiseite läßt." Wird jemand, der wie Auerbach mit den Worten „Vision und Pendel" den Wahrheitsanspruch der christlichen universalen Weltanschauung abtut, das Weltgedicht Dantes würdigen können? Wenn wir diese Frage verneinen, stützen wir uns nicht auf Kleinigkeiten, die zwar auch die Kritik herausfordern, denen man aber manche kluge Bemerkungen entgegenstellen kann. Grundlegendes, z. B. die Beurteilung des „Paradieses", läßt eindringendes Verständnis deutlich vermissen. Wir wollen anerkennen, daß Auerbach es zurückweist, Dante als bloßen Dichter verzehrender Höllenfeuer zu sehen; aber die verklärenden Himmelslichter innerlich zu fassen, ist dem Erklärer nicht gelungen. Auch die „sogenannten poetischen Schönheiten" gewinnen dann erst ihren rechten Glanz und ihre tiefe Wärme, wenn sie mehr sind als artistische Formen. Wem die universale religiöse Anschauung noch etwas bedeutet, dem wird das Gedicht selbst mehr sagen als ein Kommentar wie der Auerbachs. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß im übrigen die allgemeinen Linien der Dichtung recht gesehen sind; aber bei der reichen Danteliteratur müssen wir von einem neuen Erklärer mehr verlangen. Dem innern Mißverhältnis zwischen Gegenstand und Beschauer ist es wohl auch zum Teil zuzuschreiben, daß nichts von der durchsichtigen Klarheit Dantes auf den Stil und die Darstellungsweise Auerbachs übergegangen ist.

H. Becher S. J.

Romane

Der Lusenberger. Der Roman eines Künstlerlebens. Von Marie Veronika Rubatscher. Mit 16 Bildern in Tiefdruck nach Gemälden des Künstlers. 8° (314 S.) München [o. J.], Kösel & Pustet. Geb. *M* 8.50

Ob diese kulturgeschichtlich interessante, auch psychologisch fesselnde Erzählung die Bezeichnung „Roman" verdient, bleibe dahingestellt. Das Buch entstand „auf Grund karger Mitteilungen und Aufzeichnungen und flüchtiger Skizzenblätter". Der Held der Geschichte, ein

südtiroler (ladinischer) Maler, Bildhauer und Holzschnitzer, lebt noch. So haben wir ein Werk vor uns, das Dichtung und geschichtliche Biographie zugleich ist. Wenn auch die Charakteristik des Lusenbergers, dieses wackeren Defregger-Schülers, und seiner beiden Gemahlinnen, der frühverstorbenen idealgesinnten Anna Marie und der tüchtigen schaffensfrohen Felizitas, ebenso wie die Schilderung der übrigen Personen wenigstens in den Hauptlinien der Wirklichkeit entsprechen dürften, so offenbart sich doch hier auf Schritt und Tritt das freie Walten der phantasiebegabten Verfasserin. Neben dem Lusenberger und seinen nächsten Angehörigen lernen wir eine Reihe von originellen Vertretern des ladinischen Volkstums kennen, die uns in Wort und Bild (nach den Gemälden des Künstlers selbst) anschaulich vorgeführt werden. Wie die Verfasserin zur Hauptgestalt der Erzählung steht, deutet sie mit den Worten an: „Meiner eigenen Seele Liebe und Leid erschloß mir Leid und Liebe dieses verkannten, vergessenen, verschütteten Künstlerlebens."

A. Stockmann S. J.

Die Nonnen von Sankt Hildegunden. Von Edith Gräfin Salburg. 8° (324 S.) Leipzig 1930, Hammer-Verlag. Geb. *M* 7.—

Flotte handwerkmäßige Technik dient hier gedanklicher Seichtheit und antiklerikaler Tendenz. Mangelnde Sach- und Personenkenntnis wird durch phantastische Gehässigkeit ersetzt. Man weiß nicht, soll man mehr über den verblendenden Haß trauern oder über die grotesken Verzerrungen und Unmöglichkeiten lachen. „Kampf mit der Kirche um die wahre Religion ist heute die Tragödie des gläubig seinwollenden Menschen", ist als Motto dem Buch vorgesetzt. Es ist der Kampf des ödesten Liberalismus aus dem vorigen Jahrhundert, und die Waffen sind Übertreibung, Entstellung und Erfindung. Es ist betrübend, daß Gräfin Salburg zu den auf Sentimentalität und Skandalsucht spekulierenden Irrwegen ihrer früheren Priesterromane zurückkehrt.

S. Stang S. J.

Das ländliche Jahr. Roman von Karl Benno von Mechow. 8° (367 S.) München 1930, Albert Langen. *M* 6.50

Landschaft und Jahreszeit, die bäuerliche Arbeit von Saat zu Ernte, und das auf kargem Boden unter launenhaftem Klima, ist der eigentliche Gehalt dieses Romans, dem ungewöhnlich hohe literarische Vorzüge eignen. Sprachlich fein differenziert und doch ungekünstelt, ist die Darstellung des ländlichen Jahres dicht erfüllt mit Einzelheiten, die sich zu einem atmenden Ganzen zusammenschließen. Die landwirtschaftlichen Vorgänge erfüllen mit derselben Teilnahme und Spannung wie das menschliche Geschehen, das sich aus dem Gegenspiel lebensvoller Charaktere entwickelt. Die Hauptfigur, Verwalter Herbst, ist die ins Menschliche übersetzte Eigenart des kargen, mühselig den Unterhalt spendenden Landes. Gütig, tüchtig, pflichtbewußt tut Herbst seine Arbeit, aber er ist kein Mensch mit reichen Gaben, spielende Überlegenheit fehlt ihm, nur mit ständiger Anspannung und Wachsamkeit meistert er seine Aufgabe, und er weiß das, leidet darunter, quält sich mit Minderwertigkeitsgefühlen. Hier ist der Roman durch Zeitpsychologie angekränkelt, immerhin so wenig, daß ihm seine überzeitliche, allgemein menschliche Bedeutung bleibt.

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.

Situation und Aufgabe im deutschen Gegenwartskatholizismus

Ein Referat vor der „alten" und „neuen" Generation[1]

Wollen wir Situation und Aufgabe des deutschen Gegenwartskatholizismus sehen, so müssen wir zuerst wissen, was an Situation und Aufgabe die gegenwärtige Zeit überhaupt aufweist. Wir beginnen mit dem Faktischen der Situation, gehen über zu ihrer Deutung, aus der die Aufgabe dann entspringt.

Die Situation ist im allgemeinen eine gewisse Klärung der Übergangszeit nach dem Krieg. Diese Zeit gab sich als „Wende". Als sachbestimmte Wende in all dem, was uns allzu bekannt ist: vom Subjekt zum Objekt, vom Individuum zur Gemeinschaft, vom (reinen und autonomen) Denken zur „Natur", von der Kultur zur Religion, von der Innerlichkeit zur Kirche. Als geschichtsbestimmte Wende in den Formeln, die sich aus dieser sachbestimmten Wende allmählich herauskristallisierten: von der Neuzeit zum Mittelalter, von der Gegenreformation zur Urkirche, vom Molinismus zum Thomismus usw. Wir wissen, wie auf diese Wende eine Krise folgte. Wir wissen auch, wie diese allzu leicht mehr negativ auslief: sei es in ein bitteres Sichversteifen, sei es in müde Stagnation. Aber mitten darin vollzog sich die Klärung. Unter den Hüllen all dieser „Wenden zu..." entwickelte sich etwas, was in keiner Weise als Wende bezeichnet werden kann. Es ist vielmehr eine neue Schichtung, die durch alle Richtungen hindurchgeht und alles auf eine neue Basis stellt. Wir können es mit einem vorläufigen Namen nennen: Dynamismus und Primitivität.

Es gibt sich einmal in den großen Reduzierungen, die die heutige wissenschaftliche Physik vorgenommen hat. Einsteins Entdeckungen sind Rückführungen: der vielen Naturgesetze auf die Bewegung, d. h. auf das Dynamische schlechthin, und einer beherrschbar angebbaren Bewegung auf ihre Unumgrenzbarkeit, der gegenüber der Mensch nur „relative Standpunkte" einnehmen kann. Die Atomforschung zerlegt immer rücksichtsloser alles noch so Hochwertige und Qualitative in seine „primitiven" Urbestandteile. Sie zielt auf eine Welt der reinen Zahlenverhältnisse zwischen diesen „Primitivitäten".

Dasselbe gibt sich weiter in der heutigen Technik. Sie ist ein immer fesselloser rasender Sieg des Dynamischen: das rollende Tempo der Maschine. Sie ist aber, als reines Rechenexempel mit Kraft und Maß, ebenso der Ort der Primitivität.

Worum es geht, spüren wir etwa in der Art, wie in Döblins „Alexanderplatz" alle Personen, alles Gehen, Häusermeer wie Natur, nur noch Blitzmomente einer einzigen rasenden Bewegung sind: des „Berliner Rhythmus". Wir spüren es ebenso in der Atmosphäre des heutigen Bauhausstils: die eisern

---

[1] Münster 4. Sept. 1930 (während des Katholiken-Tages). Zur Abrundung wurden noch eingefügt: Karlsruher Vorträge „Alter und neuer Katholizismus" (9.—11. Nov. 1926) und der Vortrag „Das Christentum der neuen Generation" (Altenberg 29. Mai 1930).

sachliche Mathematik der reinen Raumverhältnisse, — wie sie zur Mathematik der darin rein rechnerisch ablaufenden Zeit paßt.

Es zielt aber auf absoluten Dynamismus, d. h. jene Absolutheit der Bewegung, wie sie Augustinus erschauernd erlebte, da er die Kreatur als das hilflose „ist nicht ist" bezeichnete, als den reinen Vorübergang, der immer nur „kommen soll" (erit) und „gekommen ist" (erat), aber nie „ist". Es zielt gleichfalls auf eine absolute Primitivität, d. h. auf eine Zerfällung bis in das Letzte, das so „einfach" ist, daß es nur noch durch sein Sich-abheben zum Nichts gekennzeichnet werden kann, durch die brutale Primitivität des „Gerade-noch-bestehens".

Dieses Ganze entfaltet sich in drei Formen, die fortschreitend in die eigentliche Absolutheit hinführen.

Die erste kann man nennen: die Auflösung des Individualen ins Kollektive. Die Persönlichkeit ist eine Geschlossenheit in sich selbst und ein Konstantes im Wechsel. Was aber heute geschieht, ist ihre Dynamisierung und Primitivierung in die Masse hinein, zu einem Zahlenbruchteil der Masse und zu ihren Zwecken. Der einzelne ist nichts als ein Gleiten in den Wellenbergen ihrer absoluten Bewegung. Der einzelne, auch noch so Begabte, ist nichts als Addition zu einer höheren Zahl. Die Zahl machts, die Bewegung der Hunderttausende. Das Was ist gleichgültig. Im Gegenteil: es ist um so geeigneter, je mehr es „nur zählbar" ist. Es ist klar, was hier in brutaler Rücksichtslosigkeit geschieht: die Liquidierung jenes Ideals, das für Renaissance und Aufklärung grundlegend galt, — „das freie Individuum".

Die zweite Form ist: Auflösung der Humanität ins Kosmische. Früher galt der Form-Primat der „edlen Menschlichkeit", und das Weltall in seinen kreisenden Kräften mußte sich zu seinem Hintergrund oder Rahmen bequemen. Es galt das Zeitlos-Ruhende dieses Ideals, es galt seine Höhe über der Primitivität alles Nur-Naturhaften. Nun aber ward der Mensch zum Werkzeug der Auslösung der Naturkräfte. Die „edle Menschlichkeit" versinkt vor dem „Kreislauf des Kosmos". Platon wird wieder einmal durch Aristoteles gestürzt: nicht zeitlose Ideen, sondern der nie ruhende Umschwung. Und Ideal der Kultur wird nicht, Umformung der Natur zu sein, sondern ihr möglichst gerechter Ausdruck. Nicht das Orchester der Neunten Symphonie, sondern das reine Rhythmus-Lärm-Orchester von Thalhofs „Totenmal", die Primitivität der kosmischen Geräusche. Das Ideal, das von Petrarca zu Goethe unbestritten galt, wird erbarmungslos liquidiert: die „Humanität".

So kommt es folgerichtig zur dritten Form: Auflösung des Sein ins Nichts. Für alle Zeit vorher war es selbstverständlich, auf festem Boden stehend immer weiter fortschreiten zu können, zu unbegrenztem Fortschritt des Menschengeschlechts. Die Fiktion dieses festen Bodens ist gewichen. Der Dynamismus kennt nur den rasenden Vorübergang, die Primitivität nur das Bestehen im Angesicht des Nichts. Paul Tillichs Religionsphilosophie der „unbedingten Bedrohtheit" ist darum gerechter Ausdruck der Lage: der Bedrohtheit jedes Festen durch den Dynamismus. Noch mehr ist es mit Martin Heideggers Metaphysik des „sich Hineinstellens ins Nichts" der Fall: die „Destruierung" aller hohen Leistung in die Primitivität des Aug in Aug zum Nichts.

Das letzte und zäheste Stück von Renaissance und Aufklärung ist damit gefallen: die Ideologie eines beruhigt gradlinigen Fortschritts.

Diese gesamte Situation — in ihren drei Formen — ist aber doppeldeutig. Die Führer und Propheten dieser Gegenwart verstehen sie positiv, so positiv wie kaum eine Zeit. Die Auflösung ins Nichts hinein ist für sie Befreiung durch rücksichtslose Wahrheit, Befreiung zur illusionslosen Tat aus den Tiefen des Nichts heraus. Ihr Radikalismus heißt: Ringen von den Wurzeln her. Es ist Titanismus im Angesicht des Nichts. Es ist gewaltiges Aufleben des Pathos Nietzsches in den Fragmenten des „Willens zur Macht". Aber eben darum ist diese Deutung fraglich. Denn gerade der Nietzsche dieses Pathos ist der Nietzsche mit dem Zusammenbruch im Herzen: das letzte Sichbäumen gegen die erstickende Bürgerlichkeit um ihn und — in ihm. Und der Radikalismus des Dynamismus und der Primitivität unserer Gegenwart atmet einen fatalen Nebengeruch dekadenter Raffiniertheit. Die Erinnerung an den Verfall der Antike will sich nicht abweisen lassen: die Auffrischung müden Blutes durch das Primitive, — und das in der unbewußten Erschütterung durch den wirklichen Ansturm des Primitiven, in der Völkerwanderung. Dynamismus und Primitivität erscheinen dann so wenig als eine schaffensstarke Rücksichtslosigkeit, daß sie vielmehr als ein raffiniertes Sich-wahren-wollen sich entlarven. Man sucht dem Überbrauftwerden zu entgehen, indem man die „Wildheit" in einen „zoologischen Garten" einfängt. Aber es ist dann wie bei den alten Römern: man öffnet nur die Tore.

Die Aufgabe, die aus dieser Situation und entscheidend aus ihrer Doppeldeutigkeit heraus sich fordert, ist offenbar: innere Überwindung dieser Doppeldeutigkeit. Die dekadente Raffiniertheit, von der wir sprachen, ist maskierte Angst vor der Unverhülltheit der Situation. Diese Angst wird überwunden, einmal durch den Mut zur volleren Wahrheit. Also: daß man das radikale Nichts nicht zu einem Raffinement aufputzt, sondern ehrlich sieht. Noch mehr: daß man den Ruf, der aus dieser Situation an ein angsthaftes Sich-selbstbehaupten und Sich-selbst-bewahren ergeht, hört und folgsam hört: den Ruf zum restlosen Ausgeheimatetsein aus Welt, Leben, Ich. Dann aber gilt es, befreit durch diese volle Wahrhaftigkeit, den Negativismus zu überwinden. Das Nichts ist nicht etwas für sich. Es ist nur die Folie des eigentlichsten Schaffens: Schaffen aus dem Nichts.

Damit aber ersteht das eigentliche Entweder-Oder des Rufes, der aus der gegenwärtigen Situation ergeht. Schaffen aus dem Nichts ist Gottes-Attribut. Wer es aus sich tun will, begeht die eigentliche Sünde zum Tod: Gott gleich sein wollen. Es ist also die furchtbar offene Wahl zwischen restloser Gottgehörigkeit und — Verdammnis. Alle Mitteleien und Halbheiten sind zerfetzt. Christ und Antichrist stehen sich Aug in Aug. Entweder: das Schaffen aus dem Nichts als das ganze augustinische „fieri per Deum": das Nichts in der Hand Gott-Schöpfers nach Seinem Willen und Sinn. Oder: das Schaffen aus dem Nichts als die verzerrte Gottes-Fratze, d. h. die Gejagtheit der unseligen Flammen.

Situation und Aufgabe der Gegenwart fordern mithin ein Doppeltes. Auf der einen Seite: ein restloses Aufgeben von Welt, Leben und Ich in die Allmacht des alleinigen Schöpfers aus dem Nichts. Das ist das „Sich-hinein-stellen

ins Nichts". Auf der andern Seite aber: ein ebenso restloses Werkzeug-sein dieses Schöpfers aus dem Nichts, mit Ihm mitzuschaffen. Das ist die „Schöpfung aus dem Nichts".

Kann der Gegenwartskatholizismus vor dieser Situation und dieser Aufgabe bestehen? Denn seine Situation ist es, von der obigen Situation und Aufgabe als der eigentlich Gemeinte gerufen zu sein. Und seine Aufgabe ist es, die Aufgabe dieser Situation zu lösen.

Es ist also wahr, daß er auch weiterhin, nicht nur in der Zeit der „Wende", gerufen ist. Aber es ist nicht mehr ein Gerufensein, seine Schätze wie in einem Museum auszustellen. Es ist das eigentliche Gerufensein: im Tode Leben zu wirken. Es ist darum folgerichtig ein Doppeltes. Einmal: Ruf in den Tod (des Weizenkorns in der Erde). Dann aber: Ruf in den schöpferischen Tod, wie das Pauluswort sagt: „Tod wird in uns gewirkt, in euch Leben."

Drei Gruppen wird man im deutschen Gegenwartskatholizismus unterscheiden können, denen dieser Ruf gilt. Er beleuchtet sie, wenn auch im Blitzlicht eines „Gerichtes über das Haus Gottes". Er leuchtet ihnen aber auch in den Weg der Auferstehung zum Heil der Welt.

An erster Stelle trifft der Ruf den sog. „alten Katholizismus", d. h. den Katholizismus, wie er die Vorkriegszeit beherrschte. Er enthüllt damit zunächst das positiv Große dieser Gruppe. Denn gerade über ihrem Wirken stand besonders eindringlich das Wort vom Mitschaffen mit dem Schöpfer aus dem Nichts.

Der „alte Katholizismus" entstand in den Zeiten der Romantik. Er stand damit vor dem furchtbaren Nichts, das die Revolution als Erbin der Aufklärung und die Aufklärung als Erbin der Reformation geschaffen hatte. Er stand weiter vor dem Nichts in den eigenen Reihen: vor dem Nichts eines völlig bedeutungslosen kleinbürgerlichen Ghetto-Katholizismus, und vor dem weit schlimmeren Nichts des rationalistisch „aufgeklärten Katholizismus" bis in den Klerus hinein, bis in Kirchenordnung und Kultordnung. Darum blitzt uns aus den Augen des großen Führers und Propheten dieser Zeit, Joseph v. Görres, Feuer vom schöpferischen Licht über dem Chaos entgegen. Auf einmal ist alle „katholische Inferiorität" wie ein vergangener Traum. Auf einmal ist Katholizismus der schöpferische Mittelpunkt. Aus den Vulkanismen Baaders will sich eine wahrhaft katholische Philosophie gestalten. Friedrich v. Schlegel und Eichendorff werden zu den genialen Begründern einer katholischen Literaturkritik. Adam Müller baut kühn an einer katholischen Soziologie. Möhler ringt Aug in Aug mit der Theologie der Reformation und der Philosophie des deutschen Idealismus um eine katholische Theologie aus den Tiefen von Schrift und Vätern. Und in den Gestalten Otto Willmanns, Matthias Scheebens, Wilhelm v. Kettelers scheint dieses Ringen und Schaffen schon so etwas wie an seine Reife zu rühren: an die Reife einer klassischen katholischen Philosophie (in Willmann), an die Reife einer klassischen katholischen Theologie (in Scheeben), an die Reife einer klassischen katholischen Soziologie und Wirtschaftslehre (in Ketteler).

Es ist auch nicht wahr, daß der sog. „Kulturkampfkatholizismus" rein negative Reaktion gewesen sei. Er war eher in seiner Tiefe die Offensive des

geistigen romantischen Katholizismus in das Ganze der deutschen Kultur: Offensive schöpferischer katholischer Kultur gegen die Kultur von Aufklärung und Rationalismus. In Joseph v. Görres: die Offensive der ganzen innern Universalität katholischen Geistes. In Schlegel, Eichendorff, Willmann: die Offensive des Ideals katholischer Bildung. In Adam Müller und Ketteler: die Offensive des katholischen Staatsgedankens. In Möhler und Scheeben: die Offensive radikaler Theologie der Übernatur gegen den Naturalismus von drei Jahrhunderten.

Es ist auch nicht wahr, daß die Schöpferkraft dieses Katholizismus durch die Kämpfe um das Vaticanum gebrochen worden wäre. Die vatikanische Entscheidung war gewiß die Probe auf Leben und Tod, wie wir aus den Erinnerungen Hertlings lebendig spüren können. Es ging für den romantischen Erfüllungs-Katholizismus um die eigentliche Scheidung zwischen Natur und Übernatur. Hing doch Möhler selber so zäh am Gedanken eines organischen Wachstums, daß er dem Primat zeitweise zweifelnd gegenüberstand. Aber aus dem Opfer kam das Leben: dieses überwältigend große Leben, dem unsere großen katholischen Organisationen entsprangen, vor denen das siegreiche Deutschland von 1870 kapitulieren mußte.

So ist es auch endlich nicht wahr, daß der Katholizismus des öffentlichen politischen und sozialen Lebens der folgenden Jahrzehnte eine reine Veräußerlichung gewesen sei, eine Verflachung zum Niveau einer kleinlich zänkischen Tagespresse. Es war vielmehr ebenfalls eine große Probe auf Leben und Tod: ob der ideelle Katholizismus der Romantik die Kraft habe, als Sauerteig ins praktische öffentliche Leben einzugehen. Der Zentrumskatholizismus der Windthorst, Mallinckrodt, Reichensperger, Hertling, der Volksvereinskatholizismus Hitzes waren das glänzende Bestehen dieser Probe. Kulturkampfkatholizismus, ja, aber als Ernstmachen mit der Durchführung katholischer Kultur bis ins Allerprofanste.

Und doch stak der „Pfahl im Fleisch". Der Ruf von heute beleuchtet eine mehrfache Gelähmtheit, die diese Gruppe mählich befiel, wohl entscheidend befiel, als man das Kompromiß des Kulturkampfendes schloß. Es ist eine Gelähmtheit durch die Welt und langsam in die Welt hinein. Wir sehen die Gelähmtheit eines Prohibitiv-Katholizismus: der reinen, angsthaften „Abschließung gegen...", statt Sauerteig in der Welt zu sein. Wir sehen weiter die Gelähmtheit eines Defensiv-Katholizismus: der unfreien „Reaktion gegen...", die sich vom Gegner damit alle Marschroute vorzeichnen läßt, statt einer Eroberung der Welt. Wir sehen endlich die schlimmere Gelähmtheit eines Katholizismus der verbitterten Kritik an allem Katholischen, des Kompromisses mit der Welt und schließlich der fortschreitenden Angleichung an sie, bis zur Herübernahme ihrer — abgetragenen — Moden, statt positiven Schaffens und Schaffens aus eigenem Grund.

Es ist die Gelähmtheit, wie sie im sog. Inferioritätsstreit heraustrat: auf der einen Seite ein enger, gegen sich selbst kritikloser Abwehrkatholizismus und Bewahrungskatholizismus, auf der andern Seite die verwegene Kulturseligkeit eines Angleichskatholizismus. Es ist die Gelähmtheit, wie sie erschreckender im Modernismus-Integralismusstreit zu Tage trat: der Abwehrkatholizismus sich verkrampfend bis zu hemmungslosem Mißtrauen und

Verketzerung gegeneinander; der Angleichskatholizismus sich versteigend bis zu einer Wiederaufnahme dessen, was der Katholizismus der Romantik niederzuringen suchte, der Welt-Immanenz des deutschen Idealismus.

Der Ruf von heute enthüllt unbarmherzig klar, was diesen Gelähmtheiten zu Grunde lag. Im Prohibitiv-Katholizismus: die „begehrende Angst", die Schranken über Schranken aufrichtet, weil sie vor dem befreienden „Opfer des Ganzen" flieht. Im Defensiv-Katholizismus: die „Angst des (geheimen) Unglaubens", die nur passiv verteidigt, weil sie vor dem eigentlichen Wagnis des Glaubens zurückbebt. Im Kritik-, Kompromiß- und Angleichskatholizismus: die „Angst des getroffenen Wilds", das in das Opfer „unter dem Schwert der Kirche" gerufen ist, aber sich zu bewahren sucht in immer größerer Flucht vor der Kirche.

Der Ruf von heute ist darum der rücksichtslose Ruf in die Ganzheit des Opfers, wie die Paulusbriefe es umzeichnen: „ausgeheimatetwerden". Das Grundwort des Herrn im hoheprieſterlichen Gebet: „nicht von der Welt". Damit fällt die Angst der Schranken. Denn wer radikal, d. h. „von der Wurzel aus", entsagt, ist frei. Damit fällt ebenso die Angst der Verteidigung. Denn wer radikal glaubt, d. h. von der Wurzel des Glaubens her, seiner Blindheit in Gott hinein, der fürchtet nichts. Damit fällt endlich die Angst des Sichdurchsetzens. Denn wer radikal schafft, d. h. vom „Sterben des Weizenkorns" aus, der grüßt im Tod das Leben.

An zweiter Stelle ergeht der Ruf an die Gruppe, die sich zu ihrer Zeit mit Vorzug als den „neuen Katholizismus" ansah. Es ist der Katholizismus der „katholischen Bewegung" in den Jahren nach dem Krieg bis etwa 1926. Von der heutigen Situation aus, wie wir sie eingangs sahen, werden wir ihn als Übergangskatholizismus bezeichnen müssen: im positiven wie im relativen Sinn des Wortes Übergang.

Er entstand vom Erlebnis des großen Krieges her. Er trägt darum ausgeprägt in sich, was dieses Erlebnis weckte: das Aufgerütteltsein aus der Weltseligkeit und Kulturseligkeit der Vorkriegszeit. Da die gewohnte Welt bis in die Wurzeln erschüttert war, wurde eingängiger, was wesenhafte Grundhaltung des Christlichen ist: „nicht von der Welt". So konnte sich auch wie von selbst die schwere Gelähmtheit heben, die über dem alten Katholizismus lag. Katholizismus war auf einmal das Schöpferische in dieser erschütterten Welt. Vier Jahrhunderte schienen versunken wie ein böser Traum. Die „katholische Lebensform" leuchtet auf einmal wie als die allein mögliche. Katholischer Objektivismus: von der Beugung und dem Dienst gegenüber objektiver Wahrheit und objektiven Werten bis zur Beugung und zum Dienst gegenüber Gott in seiner objektiven Kirche. Katholischer Gemeinschaftssinn: von der Gliedordnung in Denken und Tun bis zur Gliedordnung im mystischen Leib des menschgewordenen Gottes. Katholischer Realismus des ungeteilt ganzen Menschen: vom Leibgeisthaften im Denken und Tun bis zum Leibgeisthaften der Liturgie.

Aber es war doch von Anfang an bedenklich, wie stark diese Bewegungen mit der Erschütterung der Zeit verknüpft waren: Katholizismus fast als die „letzte Mode". Es war noch bedenklicher, daß sie in ihrem Kampf gegen jeg-

liche Form des Kantianismus und Rationalismus in eine Nähe zu jenem Schwärmertum eines Irrationalismus gerieten, das durch die Jahre der Erschütterung geisterte. Es mußte endlich erschrecken, zu beobachten, wie die Hochglut in ihnen doch in der Tiefe nicht selten von einem Fieber der Flucht durchjagt war: Flucht vor allem, was nach Zucht, Organisation usw. aussah — bis zur Flucht vor einer „organisierten Rechtskirche".

So beleuchtet denn der Ruf von heute eine zweifache Gelähmtheit in dieser Gruppe. Es ist einmal die Gelähmtheit eines „ästhetischen Objektivismus". Der Ruf in das restlose „nicht von der Welt" ist vernommen. Aber die Opferangst der Gelähmtheiten des alten Katholizismus wirkt doch noch dahin weiter, daß eine Verkleidung dieses „nicht von der Welt" zum mindesten versucht wird, und zum mindesten unbewußt versucht wird. In Nachfolge der Phänomenologie Husserls erscheinen die „idealen Wahrheiten", in Nachfolge der Phänomenologie Schelers die „idealen Werte" praktisch als das „nicht von der Welt". Sie sind aber in Wirklichkeit immer noch etwas Innerweltliches. Sie sind innerhalb der Welt der Gegenpol zur Realität. Werden sie darum als das Überweltliche genommen oder erscheint zum mindesten das Überweltliche ausschließlich in ihnen, so ist die Folge klar. Einmal wird das ästhetische Verhältnis zur „reinen Idealität" für das religiöse genommen. Dann aber, da die Realität der Gegenpol dieser „reinen Idealität" ist, tritt an Stelle des religiösen Ausgeheimatetseins die ästhetische Abwendung von der Realität. Das verräterische Zeichen dieses Vorganges ist dann die seltsame Unproduktivität des Schaffens. Ein Ewig-Klassisches wird tradiert. Dem Einstieg in den lebendigen Augenblick geht man aus dem Weg. Aber es ist eine kontemplative Abgesondertheit „mit schlechtem Gewissen". Es ist keine wirkliche Ruhe der Kontemplation. Die menschhafte Lebendigkeit, der man entfliehen will, heftet sich als innere Gejagtheit an die Fersen und tritt als sensible Müdigkeit in die Kontemplation selber ein.

Die zweite Gelähmtheit, die im Ruf von heute sich scharf beleuchtet, liegt in einem angsthaften „Pathos für das Lebendige". Der Ruf an einen schöpferischen Katholizismus im Nichts der Zeit ist vernommen. Aber aus den Gelähmtheiten des alten Katholizismus heraus mißversteht man ihn im Sinne des Organischen gegenüber Organisation, der betulichen Pflege gegenüber Unterordnung und Zucht, des freien Wachsenlassens gegenüber der verpönten Abtötung. Man will das Leben, aber möchte dem „Stirb und Werde" des Lebens möglichst aus dem Weg gehen. So aber gerät man in eine Immanenz des Lebens, und Gott ist sein innerlich Schöpferisches. Nicht ist eigentlich das Leben zu Gott hin, sondern Gott zum Leben hin. Die Folge für das Schaffen ist klar. Weil der Mut in das „Stirb" fehlt, kommt ein historistisch bewahrendes und pflegendes Schaffen zustande, — oder, soweit Ursprüngliches entsteht, trägt es das Stigma einer pflanzenhaften Mimosität. Und es ist — wie oben — eine Pflege des Lebendigen „mit schlechtem Gewissen". Es ist so etwas wie ständig protestierende Pflege, — protestierend gegen alles, was die Züge des „Stirb" trägt. Es ist aber angsthaft protestierende Pflege, — angsthaft, weil (in den Worten von Thompsons „Hound of Heaven") man das „unaufhaltsame Schreiten der Füße Gottes" spürt.

Der Ruf von heute ist darum hier der Anruf an ein „angeschossenes, fliehendes Wild", den Pfeilen der göttlichen Liebe wehrlos (wie Augustinus sagt) sich zu stellen. Der Durchbruch durch den Tod in das Leben ist begonnen, — das ist das unvergänglich Große dieses Übergangskatholizismus. Aber der Übergang ist zu vollenden in das volle „sich verlassen" und „sich verlieren" (wie das Evangelium spricht). Die „klassische Reife" des „ästhetischen Objektivismus" muß absinken in das demütigende Chaos jenes „immer neu Anfangens", das Augustinus so scharf als die Probe auf die wahre Demut ansah. Das „sich bewahren" der „Liebe zum Leben" muß sich drangeben in das realistische Sterben und Zerspringen und Faulen des Weizenkorns in der feuchten, stickigen Ackererde.

Insofern hat die dritte Gruppe, die mit Vorzug sich als „neuen Katholizismus" bezeichnen kann, von vornherein eine günstigere Stellung gegenüber Situation und Aufgabe der Gegenwart. Ja sie ist geradezu durch diese Situation hervorgerufen. Sie lebt darum auch nicht so sehr in akademischen Kreisen. Sie hat ihre Hochburg in den Kreisen der Werkjugend. Aber nicht minder sind die Unentwegtesten der Jugendbewegung in sie eingegangen.

Der Ruf von heute hat darum in ihnen ein jubelndes Echo. Es ist nicht wenig wie eine neue Ordensbewegung, — bald in rücksichtsloser Minne der Frau Armut, bald im lodernden Feuer der unbedingten Wahrheit nach Art St. Dominikus' und seiner Söhne, bald in einer tiefen inneren Nähe zum Ideal des Karmel, Sühnopfer der Liebe zu sein für die Welt. Es ist der Sinn wach für die aufatmende „Freiheit wie die Vögel" des Vogelfreiseins. Es ist das Spüren da für die Unwiderstehlichkeit rücksichtslosen Ganzseins. Es sind also, will es scheinen, alle Vorbedingungen gegeben für ein richtiges Mitschaffen mit dem Schöpfer aus dem Nichts.

Und doch wird auch hier der Ruf von heute zu einem richtenden Beleuchten. Er sichtet scharf einmal die Gelähmtheit eines negativen Radikalismus, der in einer „eschatologischen Kritik" stecken bleibt, d. h. einer Kritik, die vom Letzten und Höchsten aus mißt, aber nicht vom Letzten und Höchsten aus gestalten kann. Er sichtet fernerhin die Gelähmtheit eines programmatischen Integralismus, der in der idealen Ganzheit seiner Programme stecken bleibt, der das Ganze und Klare restlos will, aber es nicht langsam im Kleinen von unten aus aufbauen kann.

Der Ruf von heute beleuchtet auch hell die tieferen Ursachen dieser Gelähmtheiten. Es fehlt auch hier — mitten im Opferwillen — am letzten Sichdrangeben. Es lebt mitten im Opfer ein eigentümlicher Hochmut, der durch die Opferhaltung sich abscheiden will von den „andern Menschen". Es ist in diesem Hochmut ein Aristokratismus, der sich „für die Welt zu gut" hält, und in diesem Aristokratismus eine Dekadenz der Angst vor der Welt. Das restlose Sichverlassen und Sichverlieren maskiert sich darum (im negativen Radikalismus) in eine Flucht vor verantwortlicher Arbeit in der Welt. Und die unbeirrte Klarheit des Standpunktes maskiert sich (im programmatischen Integralismus) in eine Flucht vor der demütigenden Kleinarbeit in Geduld und Ausgleich.

Der Ruf von heute ist darum hier der Ruf in die Reife des Opfers, d. h. in seine Demut. Nur Gott allein ist der Richter der Lebendigen und der Toten, weil er allein geschieden und unterschieden ist „gegen alles, was außer ihm

ist oder gedacht werden kann" (Vatic.). Kreatur aber ist wesenhaft mitten in die Welt hineingestellt, die Sendung Gottes zu erfüllen. Nur Gott allein ist die Ganzheit der Einfachheit. Kreatur aber ist wesenhaft das Zusammengesetzte, Stückhafte, Werdehafte. All ihr Werk kann also gar nicht anders, als diesen Charakter von Kreatur zu tragen. Das also ist mithin die Echtheitsprobe restloser Hingabe in Gott hinein, in welchem Maß die Kreatur sich demütig in die Grenzen ihrer Kreatürlichkeit zu bescheiden weiß.

Es bleibt der unabgeschwächte Heroismus des Opfers; aber das konkrete Opfer ist zu finden im „humi" der humilitas, d. h. in der Erdnähe des kleinen Alltags. Es bleibt — in der Konkretheit der heutigen Situation — bei der unverhüllten Sicht eines möglichen „Ende Europas" in der Dämonie der Technik. Aber gerade das ist Ruf in die größere Sachlichkeit positiver Arbeit, nun alle Arbeit nicht auf sichtbaren Erfolg zu richten, sondern in die unergründlichen Führungen hinein.

Es wird darum — noch konkreter — der Ruf aus der verhängnisvollen Anmaßung rein schöpferischen Wirkens in die Demut des Dienstes. Alles Schöpferische und was mit ihm zusammenhängt, sagt Gott. Es ist das Zeichen unserer unsagbaren Nähe und Verwandtschaft zu ihm: die „tanta similitudo" der analogia entis. Aber das ist erst echte Nähe und Verwandtschaft, die gerade in solcher Nähe und Verwandtschaft das Überhinaussteigen Gottes als des „immer größeren" spürt: die „maior dissimilitudo" der analogia entis.

Das Ideal einer „Totalität in der Innerlichkeit" ist darum gewiß Zeichen unserer Nähe und Verwandtschaft zu Gott als dem in sich Geschlossenen. Aber alles hängt an der größeren Demut, in der die Kreatur sich als Glied und Mittel und Werkzeug in ein noch so einseitiges und beschränktes Außen von Organisation, Gruppe usw. gibt. — Das Ideal einer innerlich schwingenden „Unverbindlichkeit der Möglichkeiten" atmet gewiß die Bereitschaft zum „Gott alles in allem". Aber es ist erst echt, wenn es sich demütigen läßt in eine „Festlegung von Parolen". — Das Ideal persönlicher Sendung und Verantwortung spricht gewiß die beglückende Unmittelbarkeit zum sendenden Gott. Aber es klärt sich erst im demütigenden „Rekrutendienst von der Pike auf". — Das Ideal einer kritischen Unabhängigkeit aus der Sicht auf das Höchste und Letzte meint gewiß den Ernst des Bergpredigtwortes, daß man nur einem Herrn dienen kann. Aber so ganz ernst wird es damit doch erst im „Postendienst in der Praxis". — Das Ideal einer „absoluten Richtigkeit" in allem entspringt gewiß dem Blick auf Gott als dem Ursprung aller Ideen, Werte und Ideale. Aber ganz nüchtern wird es erst im demütig-stillen Sichbescheiden in das Erfordernis des jeweiligen Augenblicks.

In diesem Beleuchtet- und Durchleuchtetsein durch den Ruf von heute vollzieht sich eigentlich grundlegend die Einigung alter und junger Generation, alten und neuen Katholizismus', und innerhalb ihrer der verschiedenen Gruppen und Richtungen.

Es wird zunächst eine Gemeinsamkeit im Schuldbekenntnis. Es geht eigentlich in allen Gelähmtheiten um die Liquidation der Reformation, aber hier entscheidend der Reformation in uns selbst, ihres „Protestes" in uns. Die Gelähmtheiten des alten Katholizismus führen sich auf das eine zu-

rück: geheimer Protest gegen die Welt, wie Gott sie geschaffen und erlöst hat, — bis zu einem Absinken des Protestierenden in diese selbe „böse Welt". In den Gelähmtheiten des Übergangskatholizismus wirkt der Protest des Ich, das in eine reine Idealität hinein sich bewahren will, gegen die Störungen durch eine „unheilige und brutale Rechtskirche". Die Gelähmtheiten des neuen Katholizismus aber verraten den Protest des Bildersturms und der absoluten Forderung gegen die „Stillosigkeit" der religiösen Sichtbarkeiten.

Aber eben darum geht es um die positive Liquidierung, d. h. um die Erlösung des positiven Kerns. Das ist in Luther einmal die „Konvertiten-Leidenschaft" gegenüber dem, was er im Ordensleben als „Verfilzung durch sichernde Praxen und Regeln" empfand. Es ist das Brennen durch alle Sicherungen hindurch in das unmittelbare Feuer Gottes, — und insofern Geist vom Geist der Hymnen einer hl. Teresa. Aber die Konvertiten-Leidenschaft bedarf entscheidend der reifenden Demütigung und demütigenden Reife gerade durch die Konflikte immer stiller in den gewöhnlichen Alltag zurück. Darum hat die Tiroler Derbheit Denifles recht, wenn sie Luther schlankweg Hochmut vorwirft. Darum eben geht es so entscheidend um das andere, was Luther beherrscht: um die Erlösung seines Augustinismus. Es ist — schon innerhalb des Augustinischen selber — in ihm die Einseitigkeit eines antipelagianischen Augustinus ohne die wundervolle Demut des antidonatistischen Augustinus, der in seinen Mahnungen zum stillen Ertragen der „unheiligen Brüder" bereits unmittelbar zur Zornglut der Reformation und ihres Fortlebens spricht. Aber unzweideutig wird es erst und gerade in Luthers Zorn gegen Thomas von Aquin, so sehr hier nicht eigentlich Thomas, sondern seine Spätschulen gemeint sein mögen. Aber der Instinkt ist richtig. Gewiß ist Thomas, verglichen mit Augustinus, nur der sorgfältig ausgleichende Systematiker. Augustinus ist die eine große Glut katholischer Theologie und Philosophie in ihrer Einheit. Aus Augustins unerschöpflichem Reichtum sind all die verschiedenen Färbungen katholischen religiösen Lebens gesprüht. Aber Thomas ist das schlichte unauffällige Medium, das Medium, in dem alles leidenschaftliche Übermaß sich ausgleicht. Er wird die Probe auf die eigentliche katholische Demut. Und darum heißt positive Liquidation der Reformation kurz: Augustinus immer neu im Medium Thomas von Aquins.

Diese mehr negative Gemeinsamkeit in der Liquidierung der Reformation in uns schreitet aber nun fort in eine *positive Gemeinsamkeit*. Alle Häresien — und auch und gerade die Häresie der Reformation — zielen auf eine Vereinseitigung um einer leidenschaftlichen Vereinfachung willen. Sie wollen sein „wie Gott", der allein *der* Einfache ist, Deus simplex. Die Einfachheit der Kreatur aber ist in der Demut ihrer restlosen Bezogenheit zu Gott. In sich selbst ist sie das immer Offene der Spannung ihrer Zusammengesetztheit und darum, wie Augustinus sagt, wesenhaft die creatura mutabilis, „immer auf dem Weg". Sie ist das inquietum, das nicht in einer inneren Einfachheit ruhen kann, sondern allein in Te ihr requiescat hat, im allein einfachen Gott. Darum spricht, wie Kardinal Newman scharf bemerkt, die Heilige Schrift ihr Lebensideal immer nur in Gegensätzen aus. Und darum erreicht dieser Stil seinen Höhepunkt in unserer Frage. Da der Herr im hoheprieſterlichen Gebet den Seinen ihren Weg zeichnet, schreibt er ihnen weder nur ein „*nicht von*

der Welt" vor, noch nur ein „in die Welt hinein", sondern beides, und jedes in sich selbst unabgemindert. Es heißt „nicht von der Welt, wie Ich nicht von der Welt bin", — also in Teilnahme an der grundsätzlichen Geschiedenheit Gottes über alles außer Ihm. Es heißt aber ebenso „in die Welt hinein, wie Ich in die Welt gesandt bin", — also in Teilnahme an der äußersten „Entleerung" (kenosis) des Sohnes Gottes in die Welt, bis zum Versklavtsein in sie hinein, bis zum Sklaventod am Pfahl. — Um das Unabgeminderte dieser Spannung geht es. Das ist der eigentliche Ruf von heute an die Gesamtheit des deutschen Katholizismus.

Es geht um die Überwindung eines Wohlfahrt-Christentums in ein klares Christentum der Ehre Gottes. Gewiß hat auch das Wohlfahrt-Christentum seinen wahren Kern: die religiöse Motivierung aller weltlichen Arbeit und alles weltlichen Fortschrittes. Aber was hier allzu leicht geschehen ist und geschieht, ist: die Verharmlosung des Gottes der Majestät, der heiligsten Dreifaltigkeit und des Geheimnisses des Kreuzes zu sog. „idealen Beweggründen" der bürgerlichen Kulturarbeit. Es bedarf darum der ganzen großen Erschütterung durch „Erdbeben", „Sturm" und „Feuer" der Eliasvision, um wieder hinzuknieen, das Angesicht zu verhüllen vor der blendenden Herrlichkeit des Herrn und von aller Welt und dem eigenen Ich fortzulauschen in das „sanfte Säuseln" der „Stimme zur Mitternacht".

Es geht folgerichtig um die Überwindung eines Heilsangst-Christentums. Denn ein solches Christentum ist die notwendige Folge, ja eine heilvolle Folge, des Wohlfahrt-Christentums. Auch der zu einem „idealen Motiv" verharmloste Gott bleibt der Gott der Majestät. Das zeigt sich daran, daß seine Verharmlosung nicht gelingt, daß darum das angsthafte Suchen nach Sicherheit und Gewißheit immer zehrender wird, — bis zur Skrupulosität. In dieser gejagten Angst birgt sich die heilvolle Erkenntnis von der alles überragenden Größe Gottes. Aber es ist immer noch eine Erkenntnis, die den Stachel in sich trägt, Gottes habhaft zu werden in eine irdische Beruhigtheit. Das Heilsangst-Christentum ist darum der mächtige Ruf in das allein echte Christentum der restlosen Übergabe in den objektiven Dienst Gottes[1]: in das „Verlieren der (sich um sich ängstenden) Seele" in Gottes Dienst hinein; — in das Sichwegvertrauen von der eigenen Sorge in Gottes Sorge, da diese Sorge Gottesattribut ist.

Aber eben darum ist weiterhin die lauernde Dämonie solchen Sichverlierens zu überwinden: ein verzweifelndes Christentum von Tod und Nacht. Tod und Nacht sind gewiß die entscheidenden Worte für das, worum es geht: das restlose „nicht von der Welt". Aber mit ihnen vermischt sich allzu leicht der letzte Versuch, der eigentlichen Gottgehörigkeit zu entgehen: wer tot ist, ist erledigt und damit „in Ruhe"; wer das höchste Opfer bringt, hat Gott gleichsam „beschwichtigt" und hierin (in einer wahren Magie des Opfers) sich Gottes bemächtigt. Es ist — in ganz scharfen Worten — ein Sich-verweigern gegenüber Gott auf dem Weg eines Sich-untauglich-machen. Es ist nicht ein restloses Sich-lösen „in" Gott, sondern der Starrkrampf eines Heroismus „vor"

[1] Die wahre „Sorge für das Heil der Seele" ist hierin einbeschlossen: als „Rettung der Seele aus der Welt" (Matth. 16, 26) im „Verlieren der Seele in Gott hinein" (Joh. 12, 25).

Gott. Christentum von Tod und Nacht ist darum in seinem echten Wesen der Ruf durch sich hindurch und über sich hinaus: in das Christentum der Kinder des Lichtes im Licht. Gott ist Licht, und Nacht heißt, daß all unser Licht verschlungen werde in sein Licht. Gott ist ewiges Leben, und Tod heißt, daß all unser Leben überformt werde in sein Leben.

Darum heißt es aber endlich: nicht ein Ekstase-Christentum, das in dieses Licht und dieses Leben, das Gott ist, sich angsthaft hineinklammert, wenn auch im Liebesdrang einer Maria Magdalena am Ostermorgen. Das wäre immer noch letzter Rest von Wohlfahrts-Christentum und Heilsangst-Christentum: Gott als Mittel zu meiner Seligkeit und Ruhe. Gerade weil es um das Leben im Licht und Leben, das Gott ist, geht, geht es um das restlose Sich-senden-lassen von Gott in die Welt, selber als „Licht der Welt". Die Übergabe in Gott hinein, das Sichverzehren in sein Licht und seine Liebe, hat die Echtheitsprobe an diesem Christentum der Sendung: im Sichverzehren des Lichtes, das auf den Scheffel, auf den Berg gestellt ist, in der Welt der Welt zu leuchten; im Sichauflösen des Salzes, das über die leicht verderbliche Welt gestreut wird, ihrer Fäulnis abzuhelfen. „Welt" und „Fleisch" sind in der Schrift sonst das, gegen das die eindringliche Warnung ergeht. Der Sendling wird aber als Licht mitten in die Finsternis der Welt gesandt, — und hat es restlos dem sendenden Gott zu vertrauen, daß er in dieser Preisgabe Licht bleibe im Licht. Und er wird als Salz mitten in die Poren des Fleisches gesenkt, — und hat es restlos Gott, der ihn einsenkt, ja „einsickern" läßt, zu vertrauen, daß er in diesem Hingewagtwerden Geist bleibe im Geist. Das paulinische „Sich-nicht-für-zu-gut-halten" der blinden Sendungs-Folge, d. h. die Demut des Sich-entäußern-lassen aus der Herrlichkeit der Kinder Gottes in das Elend der Kinder der Welt, — dieses entscheidende „Christi Sinnen tragen", von dem der Philipperbrief spricht, — das ist das Letzte und Entscheidende, auf das es ankommt. Denn Gott ist als Schöpfer der Gott, der „aus Finsternis Licht ruft". Und er ist als Erlöser der Erlöser in der Karfreitagsnacht, in dem Augenblick, da Welt und Fleisch, da Sünde, Tod und Hölle ihren letzten und entscheidenden Sieg errungen zu haben schienen: den Tod Gottes.

Der Ruf von heute an den deutschen Katholizismus ist darum — in einem Wort —: der Ruf ins Kreuz. Es ist der Ruf in das paulinische ne evacuetur crux Christi, „das Kreuz Christi nicht wegschaffen": nicht wegschaffen, indem man vor ihm in eine vergebliche Weltseligkeit flieht; nicht wegschaffen, indem man es als ein müdes Tränen-Christentum faßt, und nicht als den „Sieg des Kreuzes". Es ist darum der Ruf in die praktische Feier der Inventio crucis, der Kreuz-Auffindung: ein „Suchen um zu finden", daß wir in das ganze Opfer erfunden werden; ein „Finden um zu suchen", daß wir im Kreuz und durch das Kreuz hindurch in die Unendlichkeit des Reiches der Auferstehung erfunden werden. Es ist darum der Ruf in das volle Geheimnis der Exaltatio crucis, der Kreuz-Erhöhung: Kreuz-Erhöhung, weil nur der am Kreuz Erhöhte „alles an sich zieht"; — aber Kreuz-Erhöhung, weil es die Erhöhung gilt in die Herrlichkeit mit dem Sohn zur Rechten des Vaters im Heiligen Geist, der das Weltall erfüllt.

Erich Przywara S. J.

Die Not erwerbstätiger Frauen und Mädchen

Nach der letzten amtlichen Statistik sind unter den 32 Millionen Erwerbstätigen 4,1 Millionen verheiratete Frauen und 7,4 Millionen Mädchen. Diese Zahl wird in den nächsten Jahren wahrscheinlich noch wachsen, weil die Frauen die Lücken ausfüllen müssen, die durch den Geburtenrückgang entstehen, und weil sie bei der stetig zunehmenden finanziellen Schwäche als billigere Kräfte immer mehr herangezogen werden. Die weiblichen Erwerbstätigen wirken in der Familie, in der Schank-, Gast- und Landwirtschaft, in der Tabak-, Zigarren-, Reinigungs-, Bekleidungs-, Nahrungs-, Genußmittel-, Textil-, Porzellan-, Glas-, Schuhindustrie, in der Metallindustrie vom Erz bis zur Schreibmaschine, in der Papierindustrie vom Zellstoff bis zum Briefumschlag, im Steinkohlenbergwerk, in den Druckereien, in der Gesundheits- und Körperpflege und in der Heimindustrie. In allen diesen Betrieben herrschen mehr oder weniger die Tendenzen der Uniformierung durch Typisierung, der Mechanisierung durch Maschinisierung, der Differenzierung durch Spezialisierung, mit einem Worte das Streben nach Rationalisierung. Schon der Mann leidet stark unter der einseitigen Auswirkung dieser Wirtschaftsgesetze, weil seine geistigen, sittlichen und religiösen Kräfte dabei leicht verkümmern. Die Berufsfrage ist nicht bloß eine Wirtschaftsfrage, sondern ganz besonders eine Frage der Seele, der Sitte und der Religion. Wie muß also unter der heutigen Berufslage zumal die erwerbstätige Frau leiden! Wegen der großen Zahl erwerbstätiger Frauen, wegen der Mannigfaltigkeit ihrer Arbeitsgebiete und wegen der Bedeutung der hier auftauchenden Fragen für die Familie, das Volk, die Menschheit und die Kirche dürfte eine grundsätzliche Erörterung auch außerhalb der Fachkreise erwünscht sein. Um nicht ins Uferlose zu geraten, lassen wir die Berufs- und Lebensbedingungen der Haus-, Schank-, Gastangestellten, der Heimarbeiterinnen, Handwerkerinnen und Landarbeiterinnen wegen ihrer Besonderheit unberücksichtigt und befassen uns allein mit den katholischen Frauen, die in stark industrialisierten Berufen tätig sind.

Die Bedeutung der Berufsschwierigkeiten der verheirateten Frau läßt sich nicht in ihrem vollen Umfange erkennen, wenn man nicht wenigstens einen kleinen Einblick in die Eigenart der reifen katholischen Frau getan hat. Es lasten auf ihr die Pflichten der Gattin, Erzieherin und Hausfrau. Da die heutigen Schwierigkeiten dieser Aufgabenkreise genügend bekannt sind, dürfte eine Darlegung der Persönlichkeit dieser Frau ausreichen.

In der reifen katholischen Frau verknüpfen sich Menschsein und Frausein. Das muß besonders herausgehoben werden, weil in ernsten Büchern über die Frau dies Menschsein oft ganz vergessen wird. Die Frau hat also einen Verstand, der nach voller Entfaltung drängt, der Unterordnung der Körper- und Sinneskräfte unter die Geistesgesetze fordert. Ihr Wille verlangt nach Aufstiegsmöglichkeiten. Alle Anlagen des Körpers und der Seele möchte sie harmonisch entwickeln. Ihr Sinn steht auf Individualität, weil sie als Mensch ein persönliches Gepräge hat. Als religiöses Wesen bewertet sie alles nach übernatürlichen Gesetzen, als katholischer Mensch fühlt sie sich als Kind Gottes, als Erbe des Himmels und als Organ am mystischen Leibe Christi.

Das Frausein ist zunächst dadurch charakterisiert, daß der Körper rascher ermüdbar und empfindlicher ist als der des Mannes. Das hat seinen tiefsten Grund in der eigenartigen rhythmischen Auswirkung der Kräfte zur Weckung jungen Lebens. Aus dem reichen Körperleben folgt nach Ansicht der Frauenpsychologie das reiche Gefühlsleben der Frau, dem gegenüber sie oft fast machtlos ist. Deshalb macht sie den Eindruck des Passiven. Das heißt aber nicht, daß sie weniger tätig als der Mann, sondern nur, daß sie in ihrem Wirken stark gehemmt ist. Das reiche Gefühlsleben bewirkt eine engere Verbindung unter den gesamten Seelenkräften, und darin ist die innere weibliche Harmonie begründet. Aus diesem unbewußten oder bewußten Leben aus der Gesamtheit ihrer Anlage folgt, daß die Frau die Individuen in ihrer Ganzheit schaut, und diese wieder in ihrer Verbindung mit allen Gemeinschaftsformen, der Familie: der Gemeinde, dem Volke, der Menschheit und der ganzen Christenheit.

Wegen der besonders engen Verbundenheit von Seele und Körper empfindet die Frau das Körperliche seelischer und das Seelische körperlicher als der Mann. Weil das Seelische körperlicher erlebt wird, deshalb hat es auch im Leben der Frau eine große Bedeutung. Das offenbart sich in ihrer starken Liebe zum Körperschmuck, in der seelischen Erfassung und in der intensiven Auswirkung der Entwicklungsgesetze neuen Lebens. Infolge der Naturaufgabe, neues Leben zu wecken, ist ihre Stellung zur Welt nicht negativ, sondern positiv. Das heißt: die Frau bejaht mehr das Fremde als das Eigene; sie ist bereit, mit ihrem Leben einem andern das Leben zu schenken. Daher ist es für sie schwer, über andere hinweg ihre Persönlichkeit zu pflegen. Beim Manne ist es umgekehrt: „Wenn die Frau für andere sorgt, das ist Natur; wenn der Mann für andere sorgt, das ist Kultur; wenn die Frau an sich denkt, das ist Kultur; wenn der Mann an sich denkt, das ist Natur“ (Leonore Kühn). Daraus stammt auch die Selbstlosigkeit und Opferfreudigkeit der Frau. Weil sie die Aufgabe hat, junges Leben zur Entfaltung zu bringen, deshalb ist sie auch persönlich eingestellt. Das ist nicht in dem gewöhnlichen Sinne gemeint, sondern so, daß die Frau für Personen schaffen will. Ihre Naturaufgabe ist angefüllt mit Leiden. Die bringen aber ihre besten Kräfte am leichtesten zur Entwicklung. Daher soll es kommen, daß sie das Leiden gleichsam verehrt, daß sie leidensfroher ist als der Mann. Infolgedessen wiegen in ihr die passiven Tugenden vor: Unterordnung, Geduld, Nachgiebigkeit, Wohlwollen, aber auch die Schwächen: Scheu, Trauer, Wehleidigkeit, Angst, Verzagtheit. Im Manne finden sich mehr die aktiven Tugenden: Entschlossenheit, Mut, Kraft, aber auch die Schwächen: Herrschsucht, Selbstsucht, Rücksichtslosigkeit.

Was die Verstandeskraft der Frau manchmal durch das reiche Gefühlsleben und die starke Abhängigkeit vom Körperleben einbüßt, das wird durch eine Art Intuitionskraft ersetzt. Sie besteht darin, daß die Frau zur Bewertung eines Dinges nicht bewußt die Einzelheiten zu erfassen braucht, sondern daß sie schon beim ersten Anschauen seine Bedeutung erkennt. Diese Kraft ist weder mit dem außerhalb des Verstandes liegenden Gefühlsleben noch mit dem Instinkt zu verwechseln. Intuition und Instinkt stimmen darin überein, daß beide sich ohne bewußte Erkenntnis der tieferliegenden Ursachen auswirken; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß der Instinkt ein angeborener, ausschließlich auf einen bestimmten Reiz eingestellter Bewegungsmechanismus, die Intuition dagegen ein Vorstellungs- oder Gedankenablauf ist, der sich den feinsten Differenzierungen der Außenwelt anpaßt. Daraus folgt, daß die Frau schneller Resultate zeitigt als der Mann, der seine Urteile auf eine bewußte und schwerfällige Analyse aufbauen muß. Die Intuition bringt der Frau die Möglichkeit der feineren Abtönung von Gedanken, Worten, Handlungen, der Lösung ganz schwieriger Fälle, besonders solcher, die jeden Augenblick eine andere Stellungnahme erheischen.

Aus dieser eigenartigen Veranlagung ergibt sich auch zum großen Teil die sittliche und religiöse Höhe der Frau. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Frau pünktlicher,

ehrlicher, zuverlässiger ist als der Mann, und daß sie sich ganz allgemein ihrer Pflichten gegen die Familie, das Volk, die Menschheit und gegen Gott mehr bewußt ist. Ferner steht fest, daß sie religiöser ist als der Mann. Von Frauenseite wird sogar behauptet, daß es kaum eine Frau gibt, die unreligiös ist, die das Dasein Gottes leugnet. Es gebe wohl Frauen, die Dogma und Kirche ablehnen, aber innerlich atheistische gebe es nicht; wenn es trotzdem so scheine, dann habe das andere Gründe[1].

Dem körperlichen und seelischen Rhythmus dieser Frauenart widerstreitet offenbar die ganze Arbeitsmethode, die nach männlichem Rhythmus aufgebaut ist: dieselbe Arbeit ohne Unterbrechung, immer mit demselben Kraftaufwand, die Forderung der Höchstleistung, das rasche Tempo und das Mitreißende der Akkordarbeit. Die sensible und harmonische Natur der Frau wird von den sehr oft ungünstigen äußern Arbeitsverhältnissen, dem schlechten Licht, der verdorbenen Luft, der harten Kälte im Winter und der Tropenhitze im Sommer stark angegriffen. Es kommt auch heute nicht selten vor, daß der Betriebsleiter mit den Frauen experimentiert, daß er z. B. das laufende Band in der Näherei einige Sekunden schneller einstellt, um auch das letzte an Kraft noch herauszuholen. Das bringt die Frau in eine rasende Arbeitswut. Dazu kommen spezifisch gewerbliche Belastungen, so Bleivergiftungen in Spitzenwäschereien, Hutfabriken, Edelsteinschleifereien, Metallfabriken; Arsenvergiftungen in der Blumenfabrikation, bei der Anfertigung von Tapeten und Buntpapier; auch Schädigung durch Quecksilber, Chrom, Nikotin und Anilin. In der Jute- und Seidenindustrie ist es üblich, heiße Dämpfe in die Räume zu lassen, um eine feuchtwarme Luft zu erzielen, weil sie die Elastizität des Fadens erhöht; aber sie erzeugt zugleich eine unerträgliche Gewächshaustemperatur.

Es könnten manche dieser Schäden verringert werden, wenn den Frauen eine angemessene Entlöhnung, Arbeitszeit und Freizeit gegönnt würde. Aber das fehlt oft. Die Entlöhnung ist mangelhaft, da Frauen ja meist nur deshalb eingestellt werden, weil sie billiger sind als Männer. Sogar wo die Frau mehr leistet als der Mann, z. B. in der Konserven- und Feinkostindustrie, ist die Vergütung meistens geringer. Wenn es nun schon dem Manne heute schwer ist, sich mit seinem Lohne körperlich und seelisch leistungsfähig zu erhalten, dann gilt das ganz sicher für die Frau, zumal in den sehr häufigen Fällen, wo sie noch einen erwerbslosen Mann und unmündige Kinder ernähren muß. Der im Jahre 1918 festgesetzte Achtstundentag ist durch die Arbeitsordnung von 1923 so durchbrochen worden, daß eine aufsichtsbehördliche Ausnahmeregelung oder eine tarifliche Vereinbarung einen Zehnstundentag einführen kann. Die als Ausgleich gedachte Pausenordnung wird sehr oft umgangen, und die Frauen dulden das, um ihre Anstellung nicht zu verlieren. In andern Fällen gehen sie während der Pause in aller Eile nach Hause, um dort notwendige Arbeiten zu erledigen. Die Abende werden oft bis tief in die Nacht hinein mit Nähen und Flicken für die Familienmitglieder ausgefüllt.

---

[1] „Die katholische Frauenpersönlichkeit" von Maria Müller (Jugendpflege Heft 3/4, 1925). — „Wir Frauen" von Leonore Kühn. Langensalza 1927. — „Zur Kritik der Weiblichkeit" von Rosa Mayreder. Jena 1922. — „Das Relative und Absolute im Geschlechterproblem" von Georg Simmel (Philosophische Kultur 65—104). Potsdam 1923. — „Frausein" von Hermann Klens. Düsseldorf 1930.

Die Körperpflege der erwerbstätigen Frauen ist sehr mangelhaft. Im großen und ganzen nehmen sie ungleichmäßig ihre Mahlzeiten ein. Vielfach haben sie nicht einmal warmes Essen, sondern begnügen sich mit Kaffee und Brot oder gar mit Näschereien. Das Heim ist meist unfreundlich. Die Räume sind zu klein und zu gering an Zahl, oft sehr arm an Luft und Licht. Man schläft nicht selten auf unbezogenen Matratzen, und die Nachtruhe ist zu kurz, weil die am Tage liegengebliebene häusliche Arbeit nachgeholt oder für den folgenden Tag im voraus erledigt werden muß. Morgens müssen Mann und Kinder früh versorgt werden. In den meisten Arbeiterfamilien ist keine Badegelegenheit. An Gymnastik und Rhythmik beteiligen sich die Frauen trotz der Anstrengungen der Verbände fast gar nicht. Sie sind zu müde und zu sehr mit häuslichen Arbeiten überlastet[1].

Seelisch leidet die erwerbstätige Frau unter der Monotonie der Arbeit und unter Zweifeln an ihrer Fähigkeit zum außerhäuslichen Berufsleben. Sie leistet ja ihre Arbeit am besten, „wenn sie ihre Seele in der Garderobe zurückläßt". Was unter Umständen an Persönlichem durch die Bedienung mehrerer Maschinen geweckt wird, das geht durch die sog. Durchgangszettel, Arbeitsvorschriften und zwangsmäßigen Kontrollen aller Art wieder in die Brüche. Man kann nicht leugnen, daß diese objektiven persönlichen Leistungen zum Fortbestand der Werke wegen der großen Konkurrenz nötig sind. Der Einzelprozeß muß von der Persönlichkeit gelöst werden, damit Betriebsstörungen durch Ermüdung, Krankheit und Beurlaubung soviel wie möglich wegfallen[2].

Manche Frauen finden für das Unpersönliche des Berufes einen Ersatz in Freundschaften mit Kolleginnen oder Vorgesetzten. Für die meisten ist aber auch diese persönliche Quelle verschüttet. Gerade wo Frauen zusammenarbeiten, ist nämlich ein dickes Gestrüpp von Stichelei, Klatsch, Angeberei und Neid. Das folgt aus ihrem stark ausgeprägten persönlichen Wesen. Viele Frauen finden auch keine edle persönliche Beziehung zu den Vorgesetzten, weil diese zu viel nörgeln, kein Verständnis für die Eigenart der Frau haben, mit Gewalt ihre Autorität der Frau gegenüber durchsetzen, und zwar manchmal um so mehr, je weniger sie sonst zu bedeuten haben. Es kommt auch vor, daß sie die Frau als Spielzeug betrachten[3].

Schwer lastet der Druck der vernachlässigten Familienpflichten. Vielleicht hat die Frau sogar nur geheiratet, um den Genuß der Liebe zu haben, aber nicht den Segen der Kinder. Was durch die Arbeit an Selbständigkeit, durch Zusammensein mit verschiedenen Menschen an Verständnis für die Interessen des Mannes und der Kinder gewonnen wird, das zerrinnt wieder durch die viel tieferen häuslichen und sittlichen Schwierigkeiten[4]. Die Frauen sind zwar religiös, aber selten bewerten sie die Arbeit religiös. Es fehlt die Anleitung dazu. Wenn Vorträge und Kurse über Berufsfragen überhaupt besucht

---

[1] „Hygiene und Diätetik der Frau" von Hugo Sellheim 146 ff. München 1926. — „Frauenberufe und Frauenberufung", herausgegeben vom kath. Frauenbund, 24 ff. 125 ff. — „Frauenbewegung" 58 ff.

[2] „Sinn und Aufgabe der Berufserziehung" von Friedrich Feld. Erfurt 1929.

[3] „Psychologie der Fabrikarbeiterin" (Soziale Revue 1930, Heft 2).

[4] „So ist die neue Frau von heute" von Else Herrmann 72 ff. Hellerau 1929.

werden, bieten sie sehr oft nicht das, was die Frau braucht. Denn entweder behandelt ein Spezialist technische Fragen ohne Verbindung mit Lebensfragen, oder ein Priester spricht von allgemein sittlichen Fragen, vielfach sogar von Ehe- oder Erziehungsfragen, ohne die sittliche und religiöse Seite des Berufes zu berücksichtigen.

Wenn man die ganze Summe dieser mannigfachen Berufsschwierigkeiten der verheirateten Frau auf sich wirken läßt, dann kann man verstehen, daß viele heute körperlich ruiniert sind, daß Haus und Kinder verwahrlosen, Ehen auseinanderbrechen und religiöses Leben abstirbt.

Dieselben Einflüsse, soweit sie nicht aus ehelichen Verhältnissen herrühren, stürmen auch auf das junge Mädchen ein. Außerdem aber wird es von den Hemmungen der Entwicklungsjahre überhaupt und denen des Mädchens im besondern gequält.

Schon in körperlicher Hinsicht bringt diese Zeit dem jungen Menschen Belästigungen. Noch mehr aber in seelischer Beziehung. Die junge Seele durchläuft, wie die heutigen Psychologen sagen, alle Wertgebiete: die materiellen, indem der junge Mensch mit aller Kraft nach Geld verlangt, die intellektuellen, indem er sich ein Weltbild zu schaffen sucht, das freilich unsachlich und unbefriedigend ist, weil die notwendigen Erfahrungen fehlen und weil das Denken zu viel von Willens- und Gefühlsmomenten durchzogen ist. In der Freude an Wanderungen und an Volkstrachten, in dichterischen und musikalischen Versuchen strebt der ästhetische Sinn nach Ausdruck, und die meist mangelhaften Erfolge werden zu einer neuen Quelle des Unbefriedigtseins. Der soziale Trieb weckt den Wunsch, verstanden zu sein, und weil dieser Wunsch sehr selten erfüllt wird, entsteht tiefe Einsamkeit. Der politische Sinn strebt, einstweilen meist umsonst, nach Geltung und Anerkennung. Mit sittlichen und religiösen Kräften werden hohe Ideale erstrebt und eine innige Gottverbundenheit gesucht. Aber auch dies edle Wollen scheitert oft an innerer Unfertigkeit.

Diese Zerklüftung des jungen Menschen wird durch die allgemeine Zerrissenheit unserer Zeit noch gesteigert. Alles ist auf Verdienen eingestellt, teils aus Not, teils aus Grundsatz; er aber strebt nach höheren Werten. Die alten Maßstäbe sind zerbrochen, er aber will ewige und unveränderliche Gesetze. Man will Sachlichkeit, er aber will den ganzen Menschen. Nun ist der junge Mensch von heute nicht mehr naiv, er erlebt alles bewußt. Daher seine Kritik an Eltern, Heim, Vorgesetzten, Berufsarbeit, Freundschaft und am Zusammenleben von Jungen und Mädchen. Einerseits will er alles selbst bewerten, sein eigenes Leben nach eigener Verantwortung und nach persönlichem Gewissen formen, anderseits will er im Verein, in der Gruppe wirken. Meist kommt es dann so, daß er den wahren Führer ablehnt, um den Selbständigen zu markieren, dafür aber sklavisch den freigewählten Führer nachahmt.

Im erwerbstätigen Beruf wird die gezeichnete Entwicklung dadurch behindert, daß die jungen Menschen vor lauter Arbeit die allgemeinen Kulturwerte nicht genug kennenlernen. Schon das erhöht die seelische Mißstimmung und weckt Neid gegenüber denen, die alle Anlagen wenigstens entfalten können. Ferner werden die jungen Werktätigen leicht von Minderwertigkeitsgefühlen bedrückt, weil sie sich schwach sehen und die Umgebung stark. Und endlich lastet auf ihnen das Bewußtsein, den meist weniger geachteten Klassen anzugehören und mit aller Wahrscheinlichkeit ihnen für das ganze Leben verhaftet zu sein [1].

[1] „Jugendpsychologie" von Erich Stern. Breslau 1929.

Das Mädchen hat außer diesen Mißhelligkeiten noch seine besondern zu tragen. Körperlich ist es sehr beansprucht, weil es durch die Vorbereitung auf die Mutterschaft tief aufgewühlt wird. Da aber diese Anlage sich nicht ganz auswirken kann, so wird der Vorgang des innern Aufbaus immer wieder unterbrochen und beginnt immer wieder von neuem. Das bringt viele körperliche Hemmungen und noch mehr seelische. Gerade im jungen Mädchen ist ferner der ästhetische Trieb sehr stark entwickelt. Weil das tiefere Verständnis fehlt, so begeistert es sich leicht für das Phrasenhafte und Tönende, für Äußerlichkeiten in Kleidung und Sichgeben. Wegen seines überquellenden Gefühlslebens steht das eigene Ich im Mittelpunkt des Tuns. Es wird mit Phantasie umsponnen und umdichtet. Infolge der erwachenden Mütterlichkeit meint das Mädchen die anstürmenden Gefühle nicht beherrschen zu können. Zutiefst handelt es sich hier um den Kampf zwischen kindlichem Egoismus und weiblicher Hingabebestimmung. Die Ahnung der Todesbereitschaft steigt auf. Die Pflicht der Hingabe des eigenen Lebens und der eigenen Kraft für ein junges Leben durchzieht die ganze Entwicklungszeit. Das mütterliche Streben zeigt sich auch in dem großen Interesse für Menschen, in der Liebe und Hilfsbereitschaft für alles Bedürftige. Fast alle diese Anlagen und Wünsche bleiben aber im erwerbstätigen Beruf ohne Erfüllung[1].

Dazu ist das Mädchen im Beruf schlecht bezahlt. Der durchschnittliche Wochenlohn beträgt von 14 bis 16 Jahren 9 Mark, von 16 bis 18 Jahren 12 Mark, von 18 bis 21 Jahren 18 Mark, darüber hinaus 22 Mark. Die Lehrlinge bekommen meist nur eine „Entschädigung", aber keinen Arbeitslohn. Manchmal werden auch noch 10% abgezogen, weil sie jung sind. Zwar dürfen gewöhnlich die Mädchen vom Lohn mehr zurückbehalten als die Knaben, aber dafür muß das Mädchen meist seine Kleider selbst kaufen, während der Knabe sie von der Mutter bekommt. Der Lohn mag hinreichen, solange die Mädchen zu Hause sind. Aber er ist ungenügend, wenn sie allein stehen oder gar noch arme Eltern unterhalten müssen. Die Arbeitszeit kann den Mädchen mit Rücksicht auf die Vor- und Nacharbeiten um eine Stunde verlängert werden. In der Erholungszeit müssen sie oft der Mutter helfen. Zwar wird der Körper der jungen Mädchen mehr gepflegt als bei den Frauen, weil sie sich mehr an Sport und an Rhythmik und Gymnastik beteiligen. Aber mehr als die Hälfte hat kein Verständnis dafür und bleibt weg.

Eine seelische Beziehung zum Berufe finden die Mädchen selten. Die Arbeit ist ihnen ein Mittel, schöne Kleider zu kaufen und eine Freundschaft mit einem jungen Mädchen zu schließen. Das ist nicht zu verwundern, weil die Berufsbildung sehr im argen liegt. Die Zahl der ungelernten jungen Arbeiterinnen ist ungefähr 3,5 Millionen. Sie werden schon durch den Zufallscharakter ihrer Arbeit verstimmt. Vom Papiersortieren gehen sie zum Metallhülsenausziehen, vom Packtisch zur Einfüllmaschine über. Das gibt eine innere Unsicherheit, die sich dem ganzen Charakter aufprägt. Die Ursache der ungelernten Arbeit liegt oft darin, daß man bei Aussicht auf Heirat die Ausbildungskosten nicht nutzlos aufwenden will. Schuld ist auch die Einsichtslosigkeit mancher Eltern, die

[1] „Die Psyche der weiblichen Jugend" von Else Croner. Langensalza 1928. — „Das Seelenleben der Jugendlichen" von Charlotte Bühler. Jena 1923.

aus ihrer Jugendzeit kein Verständnis für die Frauenberufsfrage mitgebracht haben und deshalb bei ihrer Armut nur für Berufsausbildung der Söhne sorgen, während sie die Mädchen allzuleicht auf Versorgung durch die Ehe hinweisen.

Es ist daher verständlich, daß die wenigsten Mädchen des Berufes wegen eine Heirat ausschlagen. Sie ist ihnen vielmehr eine Erlösung aus der beruflichen Knechtschaft. Die Frage, wer erlöst, ist sehr oft eine Frage zweiten Ranges, wofern nur der Bewerber in auskömmlichen Verhältnissen lebt. Man hört da ganz nüchterne Betrachtungen: „Wenn ich mitarbeiten soll, warum heirate ich dann? Dann ist es doch viel besser so." Unverhohlener Neid spiegelt sich in den Gesichtszügen, wenn es heißt, daß eine Bekannte eine Hochzeitsreise macht oder viele Geschenke bekommt. Unter der Arbeit umkreist die Phantasie den Freier und das bequemere Leben in einer wirtschaftlich gesicherten Ehe. Daß aus dieser Einstellung schwere Konflikte erwachsen, ist klar[1].

Gott sei Dank haben manche Mädchen besonders in katholischen Kreisen noch ein geordnetes Familienleben! Der Vater ist arbeitsam und nimmt eine geachtete Sellung im Werk ein. Die Mutter ist sorgfältig und strebsam im Haushalt, achtsam in der Erziehung, verantwortungsbewußt in ihren Religionspflichten. Diese Mädchen finden ein seelisches Genügen in der Familie. Das Verhältnis zwischen den Eltern und ihnen ist gut. Sie haben ihr Grammophon, ihre Blumen und ihre Gesellschaftsspiele; den Eltern vertrauen sie alles an. Jeder lebt hier dem andern. Jeder sucht hier, soviel er kann, zu einer idealen Familie beizutragen. Man findet bei solchen Mädchen nicht selten einen starken Ehrgeiz und ein eifriges Streben. Die kleine Verkäuferin zeigt den Willen, recht viel zu verkaufen und fühlt sich als wichtiges Glied im Betrieb. Die junge Putzmacherin will mehr Geschmack entfalten als ihre Mitarbeiterin. Für solche Mädchen kann die Berufsarbeit unter Umständen, wenigstens für längere Zeit, eine seelische Angelegenheit werden. Jedenfalls wird sie hier zu einer starken Grundlage der Entfaltung für die ganze Persönlichkeit. Man kann diese Mädchen an ihrer guten Haltung, ihrer saubern Kleidung und ihrem gesitteten Wesen leicht aus der Schar der anderen erkennen.

Gewöhnlich sind aber die Familienverhältnisse sehr schlecht. Not und Entbehrung schauen von allen Wänden und aus allen Ecken. Die Eltern haben kein Verständnis für die Gedankengänge des jungen Mädchens. Das Heim ist voll von Nörgeleien und nervösen Auseinandersetzungen. Dazu kommen vielfach stark entgegengesetzte sittliche und religiöse Anschauungen von Vater und Mutter. So gelangt das Mädchen unreif und verstimmt zur Selbständigkeit, löst sich innerlich von den Eltern los und läßt sich in sein Tun und Lassen nicht mehr hineinreden. Vielfach findet es auch kein Verständnis bei Brüdern und Schwestern, weil die gerade so verbildet sind. 30% aller Jugendlichen haben übrigens gar keine Geschwister.

Erwerbstätige Mädchen aus guten Familien nehmen freiwillig selten an Bildungskursen teilt, die andern fast niemals. Wenn sie etwas lesen, dann sind es Schundromane oder noch Schlimmeres. Das Kino zieht am meisten, weil es keine geistigen Anforderungen stellt und doch das Einerlei des Alltags unterbricht. Reicht das Geld, so geht man auch in ein Kaffeehaus oder eine Konditorei. Jedenfalls schlendert man abends durch die Straßen und betrachtet die Schaufenster und die vollbesetzten Restaurants, um wenigstens phantasiemäßig an den Herrlichkeiten geldkräftiger Menschen teilzunehmen.

[1] Else Croner a. a. O. — „Berufsgestaltung" von Else Schilfarth. Leipzig 1927.

Infolge eines so mangelhaften, weder durch die Schule noch durch die Familie genügend gepflegten Geisteslebens werden die berufstätigen Mädchen sehr oberflächlich, und der ästhetische und besonders der erotische Trieb entartet. Die Verkümmerung des ästhetischen Triebs zeigt sich in der Kleidung. Jede Mode wird bis zur Unvernunft mitgemacht. Dafür werden Geld und Zeit und Kraft bis zum Übermaß eingesetzt. Die Freude an Kleidern, Schuhen und Strümpfen beherrscht alle Gedanken und alle Gespräche. Das Tragen von Schmuck, bei dem die Menge die Echtheit und Güte ersetzt, scheint unbedingt notwendig[1].

Es ist klar, daß bei dieser Geistesart kein inneres Verhältnis zum Beruf gewonnen wird und erst recht die mannigfachen Berufsschwierigkeiten nicht überwunden werden. Selbstverständlich sind solche Mädchen oft den zahlreichen sittlichen und religiösen Gefahren nicht gewachsen. Es kommt zu rätselhaften Diebstählen, zu ganzen Lügengeweben, zu abenteuerlichem Herumschweifen. Manchmal treten schon in den ersten Berufsjahren erotische Neigungen sehr stark auf. „Einen Herrn haben, mit dem man ausgeht, einen Freund, mit dem man alles besprechen kann", sind häufig zu hörende Redensarten. Photographien von jungen Männern werden sorgsam in Schubladen und Taschen verborgen, zuweilen bewahrt man sogar Ansichtskarten mit mehr oder weniger obszönem Inhalt wie Kostbarkeiten auf. Da kommt es dann oft zum Schlimmsten.

Die seelische Unreife und die Arbeitsbedingungen machen das Mädchen körperlich und seelisch fast widerstandslos. Dazu kommt, daß es oft mit jüngeren Geschwistern, ganz gleich ob Bruder oder Schwester, manchmal sogar mit erwachsenen Brüdern zusammen schlafen muß, und daß viele Eltern gezwungen sind, die Nacht mit den Kindern in einem Zimmer zu verbringen. Ferner fallen viele Mädchen dem Schlafstellenunwesen zum Opfer, oder sie werden auf der Arbeitsstätte von männlichen Vorgesetzten belästigt. Nicht wenige freuen sich auch, wenn sie die Aufmerksamkeit von Männern erregen, und in den Pausen tändeln sie mit den Kollegen. Trotz ihrer Sehnsucht nach Freude und Glück ist ihnen kaum eine Ausgabe für ihr Vergnügen möglich. Da ist es verständlich, daß sie ungern nein sagen, wenn abends auf der Straße ein Fremder ein gutes Abendessen, einen Kinobesuch, ein neues Kleid verspricht.

Die erbitterten religiösen Kämpfe, wie sie der Junge im allgemeinen durchzufechten hat, bleiben den Mädchen meist erspart. Sie sehen wohl die Fragen, aber die erschütternde Tragik des völligen Gestörtseins erfassen sie gewöhnlich nicht. Gefühl, Wille und Verstand wirken zu harmonisch zusammen. Daher schöpfen viele Mädchen die notwendige Kraft zu einem einigermaßen menschenwürdigen Überwinden aller Hemmungen durch Beruf, Familie und innere Entwicklung aus der Religion. Nicht wenige aber setzen sich oberflächlich trotz heftiger Gewissensbisse über die Mahnungen der Religion hinweg. Wie verhängnisvoll sich das auf die zukünftigen Mütter auswirkt, die dem Staate und der Kirche gute Menschen heranbilden sollen, versteht man ohne weiteres[2].

---

[1] „Die jugendliche Fabrikarbeiterin" von Hildegard Jüngst. Paderborn 1929. — „Die erwerbstätige Jugend" von Mewes. Berlin 1930.

[2] „Die Schülerin der Berufsschule und ihre Umwelt" von Erna Barschak. Berlin 1927. — „Die weibliche Jugend im Wirtschaftsberuf" von Siemering („Jugend heraus" 1930, Heft 1.) — „Psychologie der Fabrikarbeiterin" (Soziale Revue 1930, Heft 2). — „Arbeits- und Lebensverhältnisse der erwerbstätigen Jugend" von Hedwig Vonschott (Christliche Frau 1929, Heft 9). — „Erziehungsprobleme der Reifezeit" von Küster 94 ff. Leipzig.

Zwischen den erwerbstätigen verheirateten Frauen und den Mädchen steht eine Gruppe von Frauen, die zwar der Reifezeit entwachsen sind, aber nicht zur Heirat kamen, weil sie krank waren, oder weil sie mit verdienen mußten, oder weil der Egoismus kurzsichtiger Eltern sie von der Ehe zurückhielt, oder weil sich keine Gelegenheit bot, oder weil sie unglücklich liebten.

Eine eng umgrenzte Gruppe gibt es hier, die seelisch und geistig reich ausgestattet ist. Die körperlichen und seelischen Schwierigkeiten, die gewöhnlich aus dem Absterben der mütterlichen Kräfte hervorbrechen und das Leben der Frau überhaupt umdüstern, sind ihr erspart geblieben. Das Herz ist restlos opferwillig und konfliktslos beim Werk. Die Zufriedenheit dieser Bevorzugten ist keine Frucht flüchtiger Jugendreize, sondern einer geistigen und religiösen Persönlichkeit. Sie hatten außerdem Erfolge im Berufsleben. Zwar standen auch in ihrer Jugend Liebe und Mütterlichkeit im Seelenzentrum, vielleicht haben sie auch unglücklich geliebt; aber diese fruchtlose Liebe löst jetzt keine Bitterkeit mehr aus, wenn auch, wie bei allen Mädchen, die Unglück in ihrer Liebe hatten, Gedanken und Gefühle in den ausgereiften Jahren immer noch die Unglückszeit umschweben. Keine Frau möchte das Erlebnis der Liebe entbehren, wenn es auch noch so bitter war, denn es brachte eine ungeahnte Fülle von seelischer Bereicherung. Jetzt aber wächst aus der mütterlichen Liebe die Werkliebe. Der tiefste Grund der Berufsliebe scheint das volle Erlöschen aller Frauenschwächen zu sein und die volle Auswirkung der gesamten Frauenkräfte. Man möchte fast meinen, daß hier die guten Frauen- und Männerkräfte sich vereint und den Übergang vom Frauentum zum reinen Menschtum vollzogen hätten. Diese Berufsfrauen sind aber sehr selten.

Eine andere Gruppe, die auch sehr klein ist, hat ebenfalls volle Seelenharmonie erreicht. Die Redeweise solcher Frauen ist ohne Phrasen und Schlagworte. Sie sind frei von Eitelkeit, Halbheit und Selbstsucht. In ihren Ansichten von Welt und Menschen leuchtet Edelmaß. Sie lieben den Beruf, weil sie erlebt haben, daß man auch durch ihn mit Hilfe fester sittlicher und religiöser Grundsätze eine reiche Persönlichkeit werden kann. Aber restlos glücklich sind sie nicht, weil die Berufsschwierigkeiten in ihrer ganzen Härte für sie weiterbestehen, wenn sie auch zur Formung des Charakters verwertet werden. Dann lebt in ihnen das Bewußtsein, wenn auch in abgeklärter Form, daß die Naturaufgabe der Frau doch ihr eigentlichstes und tiefstes Wesen entfaltet hätte. Zu dieser Überzeugung und Lebengestaltung sind sie durch eine tiefe Vereinsamung gekommen, die sie in Gott hineingeleitete. Wie sich Gott an die Weltschöpfung hingibt, so leben auch sie ihrem Werk vom Standpunkt der Ewigkeit aus.

Alle andern erwachsenen und unverheirateten Frauen leiden im Berufe sehr unter dem Mangel an Aufstiegsmöglichkeiten. Das ist um so schlimmer, wenn man ihnen in der Schule oder in Vorträgen oder im Elternhause berufliche Phantome vorgeredet hat. Die wirklichen Möglichkeiten beruflichen Aufstiegs sind ja schon für den Mann sehr gering, erst recht für die Frauen. Das Ziel winkt nur wenigen hochbegabten Glücksmenschen. Das Überhandnehmen des Berechtigungswesens zieht die Grenzen noch enger. So werden viele Frauen in diesen Jahren von dem Gedanken des Überflüssigwerdens bedrückt. Sie sehen die Gefahr der Arbeitslosigkeit und damit die Unsicherheit der Versorgung. Sie verdienen selten so viel, daß sie imstande wären, für einen glücklichen Lebensabend genug zurückzulegen, und niemand ist da, der für sie mitarbeiten könnte.

Manche dieser Frauen fürchten schon das Altern an und für sich, weil ihnen die Jugend als das höchste Glück erscheint. Wehmütig fühlen sie, daß man sie nicht mehr mitzählt. Es kann sogar vorkommen, daß sie an der unerfüll-

baren Sehnsucht nach der Jugend verbluten. Wohl liegen die eigentlichen Konflikte zwischen Ehe und Beruf schon weit zurück, der Beruf ist ihr letzter Lebenshalt geworden, aber das Gefühl der Einsamkeit wird immer drückender, weil sie ihr natürliches Muttertum nicht auf eine höhere Ebene gebracht haben. Das Bewußtsein, niemand zu haben, für den sie sorgen können, dem sie unentbehrlich sind, keine Kinder zu haben, in denen sie fortleben, die ihnen Zukunft bedeuten, das schuldlose oder schuldhafte Ausgeschlossensein von Ehe- und Mutterglück, alles das läßt oft eine maßlose Bitterkeit aufbrechen, eine harte und vergrämte Anklage gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse.

Andere Frauen stört krankhaft das Gefühl der Minderwertigkeit, das sie auch bei hoher Geistigkeit kaum ganz überwinden können. Sie schrecken vor jeder außerhäuslichen Aufgabe zurück. Überall umlauert sie das Bewußtsein des Nichtgewachsenseins. Diese Stimmung stammt aus einer körperlichen Veranlagung, öfter aber aus einer falschen Erziehung. Die Eltern haben das Mädchen vor jeder innern und äußern Schwierigkeit sorgfältig bewahrt. Anderseits machten sie aus seinen kleinen Fehlern Katastrophen, so daß es sich als ganz schlechter Mensch vorkam. Nun steht es ohne Kraft zum Kampfe im Leben und muß deshalb zerbrechen.

Hochgradige Nervosität ist bei Frauen dieser Art nichts Seltenes. Sie sind in sittlichen und religiösen Dingen überängstlich oder gar „hysterisch". Das erklärt sich meist aus geminderter Naturkraft, aus dem täglichen Eingespanntsein in einen mühseligen Beruf, dem sie körperlich notdürftig gewachsen sind, aus dem Eingeschraubtsein in ein rasch fließendes Arbeitstempo, aus dem ständigen Wettlauf mit sichtbaren und unsichtbaren Konkurrenten, aus dem Umtobtsein von Straßen- und Vergnügungslärm, aus dem Gehemmtsein in den natürlichen Ansprüchen und Menschenrechten, aus dem Gereiztwerden von den widersprechendsten Weltanschauungen und von den lockenden Angeboten der Sünde.

Sehr viele sind gleichsam durch einen dichten Schleier vom Leben abgeschlossen. Nichts berührt ihren Herzpunkt, nichts löst in ihnen Bewunderung aus, nichts flößt ihnen Furcht ein. Nur vor einem schrecken sie zurück, sich in ihren starken Gefühlen zu verlieren. Sie lieben die Unbetontheit aller Dinge. Daher kennen sie auch keine Seelenkrisen, weil dazu bei der Frau auch Gefühlsbetontheit und persönliche Stellungnahme gehört. So wird ihnen der Beruf auch zu keiner Aufgabe, sie reifen nicht daran. Das Berufsethos erfaßt sie nicht, weil sie ihre Seele vor feineren Differenzierungen bewahren. Leicht geraten sie in mürrische Stimmungen, der Beruf wird als Last empfunden, das ganze Leben als unzulänglich angesehen. In dieser Stimmung gewinnen sie natürlich auch kein inneres und warmes Verhältnis zu Gott.

Noch eine letzte Gruppe muß erwähnt werden. Es gibt Frauen, die das Leben, die Menschen und den Beruf geradezu hassen. Das beginnt mit Enttäuschung in der Familie, der Liebe, dem Berufsleben und der Gesellschaft. In Gottes Willen ergebene Frauen werden in solchen Fällen wenigstens irgendwie mit dem Leben fertig, aber Frauen, die mit Gott hadern, biegen leicht zur Sünde ab. Die Hingabe an die Sünde soll ihren ganzen Kummer und Ärger ertränken[1].

[1] „Die Frau in den Übergangsjahren" von Else Croner. Langensalza 1929. — Hugo Sellheim a. a. O. 126 ff.

Somit ist die innere Not der unverheirateten selbständigen Frauen im Erwerbsleben am drückendsten. Gerade diese Frauen aber werden sehr oft ganz vergessen. Man hat Vorträge und Kurse für die jungen Mädchen und die verheirateten Frauen, aber die Ärmsten der Armen läßt man kalt und unberücksichtigt als Aschenbrödel und verschrobene alte Jungfern in der Ecke stehen.

Die letzten Ursachen all der vielfachen Düsterheiten im erwerbstätigen Frauenleben liegen in der allgemeinen abendländischen Geistesentwicklung. Das Interesse für die Theorie überspitzte sich zum Intellektualismus, indem man die Verstandeswerte überschätzte. Auch die Frauen sahen keinen andern Weg zur Geistesbildung als über die Berufe der Männer, in Kopfarbeit wie Handarbeit. Aus dem Intellektualismus entstand der Rationalismus, der alles Übernatürliche ablehnt. Infolgedessen muß der Himmel auf Erden gesucht werden. Daher das Streben allein nach irdischen Gütern, also Flucht vor der Mutteraufgabe, die den Gelderwerb hindert. Der rationalistische Mensch kennt nur einen Kult, eine Wahrheit, einen Gott: sein eigenes Ich. Männer und Frauen wollen ganz selbständig sein, durch Berufsarbeit erwerben.

Daneben verlief in ähnlichem Sinne die politische Entwicklung. Die Staaten führten untereinander erbitterte Wirtschaftskämpfe, weil keiner die wirtschaftlichen Notwendigkeiten des andern anerkennen wollte, bis dann der Weltkrieg Sieger und Besiegten die sattsam bekannten Wirtschaftskrisen brachte. Der unterdessen stark vorgedrungene Gedanke der wirtschaftlichen Rationalisierung stellte alle Technik in den Dienst der Wirtschaft, und nicht zunächst in den Dienst des Einzelmenschen, des Volkes, der gesamten Menschheit. Vielmehr verschärfte sich nun der zerstörende Gegensatz der Organisationen, der Stände, der Geschlechter. Gerade von den frauenrechtlerischen Organisationen ging eine starke Propaganda aus, die alle Mädchen in den Beruf hineinreden wollte. Die Frau könne aus ihrer jahrhundertelangen Unterdrückung durch die Männer nicht anders befreit werden, als wenn sie in allen Berufen dasselbe leiste und verdiene wie der Mann. Dazu aber sei die männliche Arbeitsmethode unentbehrlich.

Die tiefe Kluft zwischen der weiblichen Anlage und der Frauenarbeit im heutigen Erwerbsleben ergibt sich ganz folgerichtig aus der Zerstörung der gottgewollten Kulturordnung, die das Materielle dem Geistigen, das Geistige dem Sittlichen und alles dem Religiösen unterordnet, und die verlangt, daß der Einzelmensch mit der Familie, mit dem Volke, mit der Menschheit und mit Gott in christlicher Liebe verbunden sei[1].

Anton Seggewiß S. J.

---

[1] „Religion und Leben" von Rademacher. Freiburg 1929. — „Christus und das Abendland" von K. Adam. Freiburg 1930.

Religiöse Gleichgültigkeit und ihre Überwindung

Das Buch „Christus in der Bannmeile" hat weit über die sonst einer Übersetzung gezogenen Grenzen hinaus die katholische deutsche Öffentlichkeit nicht nur interessiert, sondern auch gepackt und aufgerüttelt[1]. P. Lhande gibt hier lebendige Berichte über das kirchliche Leben in der Arbeiterbevölkerung der Bannmeile von Paris. Erschreckend sind seine Angaben. So heißt es von einer dieser Vorortsgemeinden: „Bevölkerung 15000—18000 Einwohner. Man weiß es nicht genau; denn die Zahl steigt von Tag zu Tag. Katholiken, die mehr oder weniger praktizieren: nicht ganz 150. Auf 120 Gärtnerfamilien ein einziges Mitglied, das die Kirche besucht, eine arme Witwe. Kinder der beiden Laienschulen: etwa 1000. Kinder, die in den beiden Katechismusschulen eingeschrieben sind: 120. Erstkommunionen nicht die Hälfte. Zivilehen mindestens die Hälfte, dazu die wilden Ehen. Zivilbegräbnisse: ungefähr die Hälfte" (S. 79—80). Oder aus der Rede eines jungen Laienapostels eines andern Viertels: „Bei einer Bevölkerung von 33000 Einwohnern kamen im vorigen Jahre nur 18 Knaben zur ersten Kommunion. Dabei ist diese Bevölkerung aber keineswegs dem Priester und damit der Kirche feindlich. Priester, Kirche und Gott sind ihr lediglich fremd und unbekannt geworden, wohl auch manchmal Gegenstand geheimer Furcht und Scheu." „Nach dreijährigem Aufenthalt in der Bannmeile", heißt es in einem der Berichte der Pionierpriester, „in diesen in Wahrheit gottverlassenen Vierteln warte ich noch auf die Schwierigkeit oder die erste Ungelegenheit." Ein anderer erzählte, wie bei seinem ersten Anblick die Kinder vor ihm flohen, und ein Kleiner, den er mit der Hand ergriff, in lautes Geheul ausbrach. Daneben freilich befindet sich auch bewußte Auflehnung und Abfall. Das Buch schildert das heldenmütige Beginnen selbstloser französischer Priester, Christus in diese gottverlassene Bannmeile wieder hineinzutragen. Zunächst drängt sich uns die Frage auf: Haben wir auch in unserer deutschen Heimat mit ähnlichen Verhältnissen zu rechnen?

Gewiß sind diese Bilder nicht allgemein für Frankreich gültig und erst recht nicht für Deutschland, es sind eben typische Bilder aus der Pariser Bannmeile. Aber dennoch finden wir auch bei uns Verhältnisse, die recht nahe an die von P. Lhande geschilderten heranreichen. Ganz unmittelbar in ihre Nähe rücken die mehr oder weniger umfangreichen Barackenviertel unserer Großstädte, die die Wohnungslosen, unter ihnen auch die asozialen Mieter, beherbergen. Wir haben früher schon einmal über das Buch von Zadow, „Kinder der Verstoßenen", an dieser Stelle gesprochen. Über diese kleinen modernen Ghettos hinaus mit all ihrer Ansammlung von ausgesprochenstem Elend zeigt uns Günther Dehn[2] in der Neubearbeitung seines Buches: „Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend", das jetzt in vierter Auflage erschien, wie-

---

[1] „Christus in der Bannmeile" von P. Lhande S. J. Autorisierte Übersetzung von Therese Jordans. (272 S.) 6.—8. Tausend. Einsiedeln 1930, Benziger. Geb. *M* 5.60

[2] Günther Dehn, „Proletarische Jugend", Lebensgestaltung und Gedankenwelt der großstädtischen Proletarierjugend. (199 S.) Berlin 1929, Furche-Verlag. *M* 5.20

weit in den Arbeitervierteln der deutschen Reichshauptstadt die Verhältnisse durchaus ähnlich liegen. Dabei handelt es sich hier nicht um eine Barackenstadt, sondern um die Stadt der Mietskasernen. „Die Kirche im Arbeiterquartier" betitelt der langjährige Berliner protestantische Arbeiterseelsorger das erste völlig neue Kapitel seines Buches. Aus einer Pfarrei, die 1860: 6500, 1896: 120000 Einwohner zählte und seitdem aus Mangel an Bauplatz nicht mehr wachsen kann, wurde die Gemeinde Dehns mit etwa 38000 Seelen als ein großer Häuserblock am Rande des Stadtteiles abgezweigt. An normalen Sonntagen beträgt der Kirchenbesuch $^1/_2$—$^3/_4$% der Gemeindeglieder, und er geht selbst an den höchsten Feiertagen nicht über 4—5% hinaus. Immerhin werden noch 90—95% der Kinder getauft und etwa 80% der Verstorbenen mit geistlicher Begleitung bestattet. „Man kann sagen, daß in einer Berliner Arbeitergemeinde von der Größe der unsrigen die Zahl der wirklich kirchlichen Familien sich auf etwa 200—250 beläuft. Dazu kommt dann vielleicht die doppelte Zahl von Familien, die man als kirchenloyal ansprechen könnte. Das sind die Festtagskirchengänger, die sich wohl auch bewegen lassen, in einen Gemeindeverein einzutreten, das Blättchen zu lesen und diese oder jene kirchliche Sammlung zu unterstützen. Vor Kirchenwahlen kann man bei regster Agitation 4000—5000 Menschen in die Wählerliste bringen, d. h. etwa 20% der Wahlberechtigten, von denen dann bei stärkster Propaganda wiederum die Hälfte auch zur Abstimmung schreitet" (S. 27). Von diesen wenigen kirchlichen Leuten sind nach Ansicht Dehns 95% mehr oder weniger deutschnational, Kleinbürger und Beamte. Dennoch macht auch Dehn die Beobachtung, „daß man bei Gemeindebesuchen auch bei völlig unkirchlichen Leuten eigentlich immer freundlich aufgenommen wird. Mir ist es im Laufe von zwanzig Jahren kaum einmal begegnet, daß man mich ‚herausgeworfen' hat. Immer zugänglich ist der Proletarier ja auch, wenn es sich um seine Kinder handelt. Er ist dann sogar geneigt, die Religion als gutes Mittel für die Kinder, ‚damit sie anständig werden', anzuerkennen. Daß es in Berlin noch soviel konfessionelle Volksschulen gibt, hängt nur mit dieser proletarischen Einstellung zusammen" (S. 24). Daß im allgemeinen nicht positive Abneigung, sondern vor allem Gleichgültigkeit Ursache des geringen kirchlichen Lebens ist, geht aus der kirchlichen Austrittsbewegung selbst hervor. Diese ist, wie Dehn an vielen Zahlen nachweist, eigentlich erst mit der Einführung der Kirchensteuer entstanden und vielfach mit deren Entwicklung parallel. Seit 1926 gibt es in der Gemeinde Dehns durchschnittlich im Jahre 450 Kirchenaustritte. „Es sind jetzt vielfach junge Leute, die austreten, und zwar immer dann, wenn sie zum ersten Male zur Kirchensteuer veranlagt werden." Wertvoll ist schließlich noch die Erkenntnis Dehns, die sich wiederum mit den Erfahrungen der Pariser Bannmeile durchaus deckt: „Anderseits freilich scheint es mir auch ganz deutlich zu sein, daß die Quellen religiöser Erneuerung nicht vom Proletariat ausgehen werden. Der Arbeiter selbst ist religiös leer, und der Sozialismus ist für ihn als Wirtschaftsprogramm ganz gewiß Recht und Pflicht, aber es führt von ihm kein Weg zum Evangelium. Als ideologischer Religionsersatz muß er zerschlagen werden, wenn das Evangelium kommt. Quellen religiöser Erneuerung sind immer nur dort, wo die Bibel ist, die Geschichte und das Bekenntnis, nämlich die Kirche. Hier hat darum die Besinnung einzusetzen, hier ist um das unver-

schüttete Verständnis der Botschaft zu ringen, hier ist dem vom Menschen gebundenen Wort Freiheit zu verschaffen" (S. 32).

Auf der gleichen Gesellschaftsschicht, wie sie den Großteil der Gemeinde Günther Dehns bildet, fußt auch im wesentlichen die von Mennicke, dem Direktor des Sozialpolitischen Seminars der deutschen Hochschule für Politik herausgegebene Schrift „Erfahrungen der Jungen" [1]. Die Schrift will Beitrag zur sozialen Frontarbeit sein und enthält Aufsätze junger Fürsorger bzw. Schüler der von Mennicke geleiteten Wohlfahrtsschule. Die Aufsätze selbst, begreiflicherweise von verschiedenem Wert, betreffen zum Teil Spezialgebiete der Jugendfürsorge, zum Teil geben sie Aufschluß über die unterste Schicht der Berliner Großstadtjugend. So unzulänglich auch die Erkenntnisse des Herausgebers als Ganzes genommen sind, so sind sie doch wertvoll als Zusammenfassung der ihm nahestehenden, zumeist sozialistischen Volkskreise Berlins. „Das, worunter meiner Überzeugung nach die gesamte pädagogische und sozialpädagogische Arbeit der Gegenwart noch aufs schwerste zu leiden hat, ist der Glaube an die Wirksamkeit von Formen und Mächten, die ehemals zweifellos eine große Bedeutung gehabt haben, heute im allgemeinen aber völlig ohnmächtig geworden sind. Es ist zwar unbestreitbar, daß Familie und Lehrverhältnis, daß religiöse und moralische Anschauungen, daß Sitte und Brauch aller Art noch in Restbeständen unter uns vorhanden sind und eine gewisse Wirkung ausüben. Es ist aber unmöglich, sich auf diese Wirkung zu verlassen, weil sie eben in keiner Weise mehr zuverlässig ist. In der gegenwärtigen Gesellschaft bietet sich dem werdenden Menschen weder ein sicheres Gerüst moralischer Anschauungen, an dem er sich orientieren kann, noch ein fest umrissenes religiöses Bewußtsein, das ihm ein zuverlässig wirkendes Gewissen bedeutet" (S. 10). Der enge Gesichtskreis des Verfassers zeigt sich allerdings in der recht lockeren Art, wie er glaubt, die Arbeit der Kirche abtun zu können; er wird nicht einmal dem einzigen ausgesprochen katholischen Beitrag gerecht, der allerdings auch nur Erfahrungen eines einzelnen jungen Menschen bieten kann.

Die Gleichgültigkeit gegenüber einem klaren Bekenntnis, die nicht nur Indifferenz und Skeptizismus, sondern auch eine gewisse Schwäche und Erschlaffung des Willens zur Grundlage hat, richtet sich keineswegs gegen das religiöse Bekenntnis allein, und soweit die katholische Religion in Betracht kommt, wenigstens bei uns in Deutschland, auch nicht einmal in erster Linie. Dies zeigt bezüglich der katholischen Kirche unter anderem die Tatsache, daß im Reichsdurchschnitt — von Bayern, wo besondere Organisationsverhältnisse vorliegen, abgesehen — nach gut begründeten statistischen Berechnungen 27,61 % der katholischen männlichen Jugend von 15—25 Jahren allein im katholischen Jungmännerverband zu finden sind. Bei dem Jungfrauenverband ist dieser Prozentsatz noch bedeutend größer. In einzelnen Diözesen steigt der Prozentsatz erheblich über den Durchschnitt, so in der stark industriellen Rheinpfalz auf 45,62 % der katholischen Jungmänner. Eine Stichprobe aus einer andern bayrischen Diözese, in der kaum 10 % der männlichen Jugend von

[1] „Erfahrungen der Jungen." (Sozialpädagogische Schriftenreihe, Band I.) (160 S.) Potsdam 1930, Alfred Protte. *M* 3.50

Jugend- und Burschenvereinen erfaßt sind, zeigt in einer ausgesprochenen Großstadtpfarrei, daß von dieser allgemeinen Indifferenz die übrigen Richtungen und Weltanschauungen nicht minder als die Kirche betroffen werden. So hatten sich in dieser Peripheriepfarrei mit 28000 Seelen Ostern 1930 von 65 aus den Volksschulen austretenden katholischen Schülern 22 der katholischen Jugend angeschlossen, während nur je 3 rechtsstehenden Verbänden, sozialistischen Gruppen und Sportvereinen angehörten. Alle übrigen sind selbst wie ihr Elternhaus als indifferent zu bezeichnen, nur bei zwei oder drei Fällen kann Krankheit oder sonst ein gewichtiger Grund als Erklärung dienen. Insofern dürfte, was auch aus einigen Andeutungen bei Günther Dehn selbst für Berlin hervorgeht, das Bild für katholische Verhältnisse sowohl absolut wie auch relativ günstiger liegen. Immerhin sind die Tatsachen noch ernst genug und der Gleichgültigen noch allzuviele.

In andern Ländern hingegen scheint auch für die Katholiken die Lage ähnlich zu sein wie in Deutschland für den protestantischen Volksteil. Dies galt bis vor kurzem wenigstens noch für Belgien und gilt auch heute noch für Frankreich. In beiden Ländern wird die Indifferenz als eine Hauptursache des Fernbleibens der Arbeitermassen von der Kirche bezeichnet. In beiden Ländern wird jedoch übereinstimmend erklärt, daß nach dem Kriege diese Gleichgültigkeit, soweit die Massen und nicht die Führer in Betracht kommen, keinen ausgesprochen kirchenfeindlichen Charakter mehr trägt. Allerdings fügt ein Bericht aus den Kreisen der katholischen Jugend Frankreichs mit Recht dieser Beobachtung hinzu: „Wir sehen einen Zustand von unglaublicher Gleichgültigkeit, die aber infolge der alten Vorurteile des Klassengeistes und der sittlichen Atmosphäre unter dem Druck der immer noch materialistischen und kirchenfeindlichen Volksführer über Nacht zu der feindlichen Haltung zurückkehren könnte. Mit einem Wort: indifferente Haltung mit Tendenz zur Feindseligkeit." Anderswo wieder, wie bei den Tschechen und in Teilen Österreichs, so besonders in Wien, ist der hier befürchtete Zustand bereits eingetreten. Liegen die Ursachen des Abfalles bei den Tschechen zum großen Teil auf nationalpolitischem Gebiet, soweit sie nicht in eigenen Unterlassungssünden zu suchen sind, so kommt für die österreichische Abfallbewegung eine noch tiefer greifende Ursache hinzu, die sozialistische Erziehungsbewegung, wie sie sich dort namentlich in der Form der sog. Kinderfreunde darbietet. Diese Bewegung geht deshalb tiefer, weil sie nicht nur Religion und Glauben niedertritt und aus vielen Herzen auch herausreißt, sondern weil sie den Glauben systematisch und sorgfältig ausrodet und darüber hinaus sich noch bemüht, den Boden so zu bearbeiten, daß er womöglich auch künftighin für neue Samenkörner des Glaubens unempfänglich sei und daß dieser überflüssig werde. Die österreichische Kinderfreundebewegung wurde namentlich durch die Schriften von P. Zyrill Fischer[1] in ihrer Religionsfeindlichkeit weitesten Kreisen nahe gebracht. Diese und ähnliche Veröffentlichungen mußten ihrer ganzen Anlage nach mehr an der Oberfläche bleiben. Es ist auch nicht zu verkennen, daß über der Fülle des gebotenen Materials ein Gesamtbild der sozialistischen Erziehung eigentlich

[1] „Kinderfreunde und Rote Falken" von P. Zyrill Fischer. (112 S.) 17.—22. Tausend. Wien 1929, Typographische Anstalt. *M* —.75

nicht geboten wurde. Deshalb ist es äußerst zu begrüßen, daß P. Desiderius Breitenstein O. F. M. im August 1930 sein Buch über die sozialistische Erziehungsbewegung herausgeben konnte[1].

Breitenstein hat den wesentlichen Inhalt seines Buches unter allgemeiner Anerkennung auf dem Vertretertag des Katholikentages in Münster vorgelegt. Im Anschluß daran, hob der „Vorwärts" (9. September 1930) dieses Referat als eine auch nach seiner Meinung offenbar objektive Darstellung hervor. Je mehr Breitenstein auf die Schilderung einzelner Vorkommnisse verzichtet und lediglich die Grundlagen der sozialistischen Erziehungsbewegung an der Hand ihrer maßgebenden Veröffentlichungen darlegt, um so mehr tritt der tiefe innere Gegensatz zu Kirche und Religion hervor. Breitenstein schildert nach einer kurzen Einführung in die Erziehungsidee des Sozialismus die sozialistische Erziehungsbewegung auf revisionistisch-marxistischer Grundlage, wie sie sich besonders in der Löwensteinschen Erziehungstheorie und deren Durchführung in der Reichsdeutschen Kinderfreundebewegung dartut, und sodann die marxistisch-idealistische Erziehungsbewegung, als deren Hauptträger die Führer der österreichischen Kinderfreundebewegung, wie Max Adler und Otto Felix Kanitz, erscheinen. Das abschließende Urteil über diese beiden Richtungen lautet:

„Die beherrschende Grundidee der Erziehungstheorie von Löwenstein und Adler und der von ihnen geistig abhängigen Kinderfreundebewegung ist der Kausalismus. Vom Kausalismus her leitet sich die Leugnung der Willensfreiheit und die Aushöhlung des Wesens der Persönlichkeit, die nur als Glied der Gemeinschaft gesehen wird und von der Gemeinschaft aus Wert und Würde erhält. Der Kausalismus begründet einen unüberbrückbaren Gegensatz von Marxismus und Katholizismus; denn die christkatholische Religion basiert — besonders in ihrer Erlösungslehre — auf der Willensfreiheit und dem Wert der selbständigen sittlichen Persönlichkeit. Löwenstein und Adler verneinen also die christkatholische Doktrin in Fundamentalwahrheiten.

Von dem Kausalismus aus müssen die grundlegenden Begriffe Religion, Ethik, Individuum, Gemeinschaft, Familie und Erziehung eine ganz andere Wesensbestimmung erfahren und erfahren sie auch. Die Definitionen der Religion variieren unter den einzelnen Vertretern; den einen ist Religion die Solidarität, den andern der soziale Trieb. In der grundsätzlichen Ablehnung jeglicher Transzendenz kommen sie jedoch überein.

Der ‚ethische' Begriff wird beibehalten, wird aber von dem Phänomen des ‚Seinsollens' gelöst. Das ‚Seinsollen' gibt es nicht (Kautsky, Löwenstein und Adler). Ethik und Kausalität fallen zusammen (Adler). Die Ethik gründet in dem wissenschaftlichen Einblick in das Sozialgeschehen mit Hilfe der ‚marxistischen Erkenntnisse' (Kanitz). Aus diesen Erkenntnissen leitet sich die höchste Norm der Ethik her, nämlich der Klassenkampf. Was der Klassenkampf verlangt, ist sogar die einzige moralische Handlung (Kanitz, Adler). Ist die sozialistische Gesellschaftsordnung eingeführt, dann ist die Moralfrage überhaupt gelöst, weil der Mensch einzig das Produkt seiner Verhältnisse ist (Kanitz). Da das Individuum ausschließlich Glied der Gemeinschaft ist, so gibt es keine Individualethik, sondern nur Gemeinschaftsethik, deren Grundbegriff die Solidarität ist. Die Solidarität entspringt dem wissenschaftlichen Einblick in das Sozialgeschehen (ursächliches Denken, Kanitz). In Löwensteins Erziehungsgemeinschaft wachsen

[1] „Die sozialistische Erziehungsbewegung, ihre geistigen Grundlagen und ihr Verhältnis zum Marxismus" von Dr. Desiderius Breitenstein O. F. M. (207 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder & Co. *M* 4.20

die jungen Menschenkinder aus der örtlichen und ökonomischen Gemeinschaft in die ethische hinein, d. h. in die Solidarität. Die Wiener Richtung stellt die Solidarität als ethisches Ziel, als Norm auf, von der aus die Solidarität dem einzelnen unter Beihilfe des Gemeinschaftslebens anzuerziehen ist. Die vollkommene sozialistische Willensgemeinschaft ist sowohl nach Löwenstein wie nach Adler erst möglich, wenn die ökonomischen Verhältnisse sozialistisch gestaltet sind. Löwenstein gestaltet sie künstlich und erhofft so den ‚sozialistischen Menschen'; die Wiener erziehen zum Klassenkampf, um so den ökonomischen Sozialismus durchzuführen, in dem dann der vollkommene sozialistische Gesinnungsmensch werden kann. Beide sehen in der ökonomischen Strukturentwicklung eine Zwangsläufigkeit hin zum Sozialismus, der die Unterlage für das eigene Bemühen bildet.

Bezeichnend ist, daß man diese in aller Schärfe betonte intellektualistische ‚Ethik' noch nicht für zulangend ansieht, und stärkste Gefühlspflege (Jugendweihe, Feste, Fahnen, Abzeichen) und Verantwortung für notwendig hält (Kanitz). Das ist bereits eine uneingestandene Korrektur der kausalistischen Grundauffassung" (S. 165/166).

Eine dritte große Richtung ist die sozialistisch-idealistische Erziehungsbewegung. Sie findet sich schon in etwa in der unter dem Österreicher Anton Tesarek begründete Rote-Falken-Bewegung, die ihren Antrieb aus dem Pfadfindertum übernahm (S. 112). Im wesentlichen wird sie getragen von Führern des Bundes der entschiedenen Schulreformer, wie Paul Oestreich und Siegfried Kawerau, „in schärferer Hervortretung" von Hendrik de Man, Gustav Radbruch, Georg Beyer und Viktor Engelhardt. Namentlich in den letzteren sieht Breitenstein die entschlossenen Gegner des Marxismus und Träger eines „Neusozialismus".

Dieser Neusozialismus setzt den Begriff der Ethik wieder in seine ursprünglichen Rechte ein. „Man greift wieder zurück auf den ‚Tatbestand der menschlichen Natur' (de Man). Der Sozialismus wurzelt im sittlichen Empfinden und nicht in gesellschaftlichen Notwendigkeiten (de Man, Radbruch, Beyer). Die Wesensbestimmung des Sozialismus wird so weitherzig gefaßt, daß alle Weltanschauungen in ihm Platz finden sollen (Beyer). Was aber von neuem eine Schranke aufrichtet, ist der erkenntnistheoretische Relativismus und die Ablehnung jeglicher Metaphysik, die den aufgeführten Neubegründern des Sozialismus gemeinsam ist. Beyer greift auf die Adlersche Idee zurück, daß Religion (Weltanschauung) nichts mit Sozialismus zu tun habe. Das Individuum wird auch hier zu sehr als Glied aufgefaßt; demzufolge wird die Ethik auch nicht aufgegriffen als individuelle Ethik, d. h. als eine sittliche Ordnung, die sowohl über Individuum wie Gemeinschaft steht und im Gewissenserlebnis des Individuums sich offenbart. Die ‚Verbundenheit von Mensch zu Mensch' wird als letztes in dem ethischen Phänomen gesehen, während doch gerade dieses Phänomen der ‚Verbundenheit' zu tieferer Fragestellung drängt. Die Frage wird nicht gestellt und kann auch nicht gestellt werden, weil sie wieder zum Gewissenserlebnis und damit zum Individuum als dem Primären führen würde. De Man tut allerdings schon einen Schritt aus der Nur-Gemeinschaftsethik heraus. Es ist aber erst ein Anfang" (S. 167).

Breitenstein hebt besonders den starken Einfluß dieser Männer auf die sozialistische Jugend hervor. Obwohl er jedoch das Ringen mit der im wesentlichen marxistisch eingestellten sozialistischen Jugendpflege eingehend darlegt, scheint uns seine Zuversicht in der Beurteilung für die Aussichten dieses neuen Sozialismus, selbst bei der sozialistischen Jugend, gegenüber der tatsächlichen Entwicklung zu groß zu sein. Es läßt sich noch nicht sehen, von wo aus dem

Hinwelken der sozialistischen Jugendbewegung ein Ende bereitet werden könnte. Auch noch so idealistisch gehaltene Sprech-Chöre können über den Niedergang nicht täuschen. So bleibt praktisch auch heute noch das Ziel der sozialistischen Erziehungsbewegung der sozialistische Mensch in seiner ganzen diesseitigen Ausschließlichkeit; dieser sozialistische Mensch „ist aber nicht letztes, sondern Zwischenziel. Letztes ist die sozialistische Gesellschaftsordnung" (S. 168).

Es geht aus dem Buche Breitensteins mit unerbittlicher Klarheit hervor, wie zielstrebig der Sozialismus in seinen verschiedensten Richtungen versucht, die unentschiedenen, indifferenten Massen nicht nur äußerlich für sich zu gewinnen, sondern auch innerlich in seinem Sinne für Religion unfähig zu machen. Ob dies als Ergebnis einer zwangsläufigen Entwicklung oder bewußter Willensschulung erreicht wird, ändert an dem tatsächlichen Erfolge nichts.

In eine ganz andere Welt als Breitensteins klug und vorsichtig abwägende Darstellungen der sozialistischen Erziehungslehre führt uns Edwin Hoernle in seinen „Grundfragen der proletarischen Erziehung"[1]. Wir weisen hier auf dieses Buch hin, weil es ungeschminkt den Einblick in die Erziehungsarbeit und die Erziehungslehre der Kommunisten gibt. Was die Theorie selbst betrifft, so ist Hoernle bei Breitenstein eingehend in dem Abschnitt „die kommunistischen Kindergruppen in ihrem Grundprinzip" gewürdigt. Hier sei nur wiedergegeben, wie sich Hoernle „die Erziehung der Massen zum Bruch mit der Kirche" denkt:

„Die Partei muß in der eigenen Mitgliedschaft und in den Massen Klarheit darüber schaffen, daß die ‚Trennung von Schule und Kirche' nicht allmählich und progressiv im Rahmen des bürgerlichen Staates herbeigeführt werden kann, z. B. durch die Gründung einzelner ‚weltlicher Schulen', oder durch die Ersetzung des dogmatischen Religionsunterrichts durch einen ‚Moralunterricht' oder sog. ‚Lebenskunde'. Einzelne weltliche Schulen, d. h. Schulen ohne Religionsunterricht, die sich aber in allen andern Punkten von einer bürgerlichen Volksschule nicht unterscheiden, bedeuten keine Bresche in das System kapitalistisch-kirchlicher Volksverdummung, sondern Isolierbaracken für atheistische Kinder, Lehrer und Eltern. Die Partei muß deshalb ihren Kampf gegen die Kirche mit ihrer Forderung der proletarischen Kontrolle über alle Schul-, Erziehungs-, Wohlfahrts- und Fürsorgeeinrichtungen und mit dem Kampfe gegen den bürgerlichen Staat verbinden, denn nur dadurch gibt sie ihrem antiklerikalen Kampfe die breite und solide Klassenbasis. Nur dadurch, daß sie ihren Kampf gegen die Kirche positiv zu einem Kampfe für proletarische Klassenforderungen auf dem Gebiete der Erziehung und Fürsorge macht, kann sie auch religiös noch gebundene Massen für die Trennung von Staat und Kirche gewinnen.

Als offene Massenpartei können die kommunistischen Parteien in kapitalistischen Ländern den Austritt aus der Kirche noch keineswegs zur Vorbedingung der Aufnahme in ihre Reihen machen, sie müssen aber die Überwindung des den Massen von der Kirche anerzogenen Aberglaubens durch ‚die ruhige, beharrliche und geduldige, jeder Aufbauschung untergeordneter Meinungsverschiedenheiten fernstehende Propaganda der proletarischen Solidarität und der wissenschaftlichen Weltanschauung' (Lenin) erreichen, deren natürliche und von der Partei in systematischer Aufklärungsarbeit herbeizuführende Konsequenz schließlich der Bruch mit der Kirche ist" (S. 102 bis 103; vgl. auch das Leninzitat S. 180). „Charakteristisch für diese Einstellung ist

[1] „Grundfragen der proletarischen Erziehung" von Edwin Hoernle. (209 S.) Verlag der Jugendinternationale Berlin. Geb. *M* 3.—

ferner die Bekämpfung der Taktik der Sozialdemokratie in ihrer Koalitionspolitik, wie auch die der ‚lächerlichen Beschränktheit sozialdemokratischer Kleinbürger vom Schlage der Paulsen und Löwenstein'."

Auch die Österreicher finden keine Gnade. Nicht Erziehung im Geiste des aufbauenden Sozialismus: „Nein und abermals nein! Was wir zuerst in den kapitalistischen Ländern brauchen, ist Erziehung im Geiste des die kapitalistischen Schranken und Fesseln niederreißenden Sozialismus. In diesem negativen Prozeß ist die positive Schaffung proletarischer Kampf- und Kulturorganisationen, kommunistischer Moral und Erziehung erst überhaupt möglich. Was besitzt das Proletariat vor Eroberung der Macht an Kulturwerten? Nichts als seine Organisation! Die Organisation aber ist die Trägerin seines Kampfwillens, die Schöpferin seiner Kulturanfänge. Wer von proletarischer Erziehung redet und vergißt dabei die Organisierung der Kinder, ihre Einreihung in das Organisationssystem des kämpfenden Proletariats, ihre Leitung durch die revolutionäre Arbeiterpartei, der hat noch nicht das ABC marxistischer Erziehung begriffen" (S. 193).

Auch hier also Ansturm gegen alle Indifferenten und Gleichgültigen, in seiner brutalen Gewalt geeignet, jene zu erfassen, die die kultivierteren Formen der sozialistischen Erziehung nicht aufzurütteln vermochten [1].

Greifen wir nach den Schriften über die sozialistische Erziehung zu zwei Büchern, deren Verfasser auf katholischem Boden stehen. Während die sozialistische Erziehung klar und umfassend auf die Schaffung des sozialistischen bzw. kommunistischen Menschen hinsteuert und zu diesem Ziele selbst die ganze Umwelt entsprechend bildet und schafft, wollen diese beiden Bücher der gesamten Jugend oder doch wenigstens der gesamten christlichen Jugend dienen. Piaristen-Pater Professor Sik in Budapest gibt uns in seinem Buch „Der Führer" [2] ein nach der technischen Seite vollauf gelungenes Pfadfinderführer-Handbuch. Das Buch bietet auch für Führer und Jungführer außerhalb der Pfadfinderei eine Fülle wertvoller Anregungen und Hinweise. Ohne Zweifel läßt sich, wie die Erfahrung in verschiedenen Ländern beweist, in den Rahmen der Pfadfinderei das ausgesprochen katholische Erziehungsgut verhältnismäßig leicht und reibungslos einbauen. Aber Sozialisten und Kommunisten sind nicht diesen Weg gegangen, sondern haben in klarer Erkenntnis der Bedeutung eben des Wertes eines weltanschaulich völlig geschlossenen Erziehungssystems lediglich das, was ihnen an der Pfadfindermethode wertvoll erschien, in Form der Roten Falken oder Jung-Pioniere in ihrer Art in die eigene Jugendführung eingebaut. Wir halten diesen Weg erst recht für die katholische Jugend, deren Erziehungsideal das umfassendste und totalste von allen ist, wo immer er möglich ist, für den zielsichern und tieferführenden.

---

[1] Sehr wertvolle Beiträge für die auf den ganzen Menschen gerichtete Jugendführung sowohl in der sozialistischen Jugend wie insbesondere auch der evangelischen Jungmännerführung bietet ein Sonderheft der Zeitschrift „Jugendführung" über die kulturpädagogische Tagung für Jugendpräsides vom 23. bis 27. Juni in Berlin. „Jugendführung" Zeitschrift für Pädagogik der reifenden männlichen Jugend. Heft 8/9. Düsseldorf 1930, Verlag Jugendhaus. *M* 1.— Die Tagung war veranstaltet vom katholischen Jungmännerverband, um seinen Präsides Gelegenheit zu geben, einen Einblick in die verschiedenen Kulturströmungen und Richtungen zu gewinnen und gerade aus der Darlegung der positiven Ziele anderer Richtungen das Verständnis für das eigene katholische Schaffen zu vertiefen.

[2] „Der Führer", Pfadfinderführer-Handbuch von Alexander Sik. (172 S.) Potsdam, Verlag Ludwig Voggenreiter. *M* 3.—

Indes ist die Schrift von Sik, wie betont, zunächst lediglich technisches Führerhandbuch.

Auf die tieferen geistigen und weltanschaulichen Grundlagen geht Emil Winkler[1] in „Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren" ein. Das Buch will eine erstmalige Behandlung des Gesamtgebietes der Jugenderziehung unter philosophischen, religions- und jugendpsychologischen, soziologischen, pädagogischen, rechtlichen und praktischen Gesichtspunkten sein. Wenn auch diese Ankündigung etwas viel sagt und doch auch schon manche gute Vorarbeit vorhanden ist, so mag aus diesem Gefühl des Verfassers heraus immerhin manche Schwäche des Buches erklärt werden. Neben umfassender Kenntnis und Verwertung der ausgedehnten Literatur vermißt man stark eine ebenso umfassende Kenntnis des tatsächlich, zumal in der katholischen Jugendarbeit, Vorhandenen. Daraus erklärt sich wohl, daß das Buch viel zu sehr Sammelwerk ist und zu wenig innere Geschlossenheit besitzt. Nur so ist es auch begreiflich, daß der Verfasser sowohl die katholische wie die evangelische Jugendarbeit gleichzeitig behandeln und befruchten will.

In mancher Hinsicht lehnt sich das Handbuch der weiblichen Jugendpflege von Elisabeth Schneider an Winkler an[2]. Das Handbuch will jedoch kein wissenschaftliches Werk sein, sondern eine Handreichung für die Praxis. Es verschwinden denn auch die bei Winkler gemachten Beanstandungen, und die reiche Praxis der Verfasserin in den süddeutschen katholischen Mädchenvereinen ließen sie viel Wertvolles und manche praktische Handreichung für die Leitung der katholischen Mädchenvereine bieten. Dies gilt auch für jene Gegenden, in denen der Jungmädchenverein die Form der Jungfrauenkongregation hat. Freilich kann man es in etwa bedauern, daß diese Form der Jugendführung in dem Handbuch so gut wie völlig unerwähnt bleibt. Auch an Stelle des Titelwortes Jugendpflege hätten wir viel lieber das zielsichere Wort der Jugendführung gesehen.

Die Zeit des Ausschneidens, des Einkaufens in allen möglichen Läden, des Pflückens in allerlei Beeten, um aus alldem etwas zusammenzumischen, was für das katholische Jungvolk auch paßt, muß unter dem Zeichen der Enzyklika über die christliche Erziehung der Jugend vorüber sein. Nicht als etwas Nützliches, Zweckmäßiges, was man brauchen kann, sollen wir die Religion der Jugend nahebringen. Darin besteht nicht das Sieghafte der christlichen Erziehung. Das Nützliche und Zweckhafte wird heute auch auf mancherlei andere Weise erlangt. Sterbekassen und Wanderbücher, frohes Treiben und feine Fahrten, deren Wert vollauf anerkannt werden soll, kann man auch anderswo und manchmal vielleicht noch besser finden. Damit wird die Indifferenz, die Gleichgültigkeit der Massen nicht überwunden, sondern höchstens noch verstärkt und vermehrt. Nein, ungeachtet allen Spottes, selbst aus kurzsichtig katholischen Kreisen, über den „katholischen Menschen" oder gar das „Kinderreich Gottes" heißt es in dem päpstlichen Rundschreiben klar

---

[1] „Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren" von Dr. Emil Winkler. Freiburg i. Br. 1929, Herder & Co. *M* 6.—, geb. 7.50

[2] „Handbuch der weiblichen Jugendpflege" von Elisabeth Schneider. (164 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder & Co. *M* 2.80, kart. 3.50

und eindeutig: „Eigentliches und unmittelbares Ziel der christlichen Erziehung ist die Mitwirkung mit der Gnade Gottes bei der Bildung des wahren und vollkommenen Christen, d. h. 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.

Der wahre Christ, 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 gesunden Vernunft denkt, urteilt und handelt: oder, um es mit dem heute gebräuchlichen Ausdruck zu sagen: „der wahre und vollendete Charaktermensch"[1]. Was ist das anderes als die Erziehung zum katholischen Menschen zur Kindschaft Gottes?

Was hier der Heilige Vater mit klaren Worten lehrt, ist die Erfahrung, die in dem eingangs besprochenen Buch von P. Lhande uns immer wieder begegnet und die mutigen Priester der Pariser Bannmeile in ihrer Arbeit immer wieder aufrichtet. Die gleiche Erfahrung lehrt tagtäglich die Seelsorge unter den Menschen, die mitten in die Massen der Ungläubigen und Gleichgültigen hineingestellt sind: Nur der bleibt in diesen Verhältnissen seinem Glauben treu, der dessen ganze übernatürliche Schönheit kennen und lieben gelernt hat. Nur die Eltern können beruhigt über das religiöse Werden ihrer Kinder in die Zukunft sehen, die es verstehen, ihnen nicht nur einige religiös-begründete Sittengebote und Gebetsanweisungen mitzugeben, sondern sie in das übernatürliche Leben einzuführen. Angesichts der Tatsache, daß ein großer Teil unserer Familien heute hierzu kaum imstande ist, muß um so mehr begrüßt werden, daß die großen katholischen Jugendverbände wie der katholische Jungfrauenverband, der katholische Jungmännerverband[2] und der Neu-Deutschland-Verband für die höheren Schulen diese Werte in ihrer vollen Wucht und Größe an die Jugend heranbringen, ohne zunächst durch Nebenzwecke den jungen Menschen von diesem hohen Ziel abzulenken. Gewiß bestehen daneben noch manche andere Formen, die Jugend zu Christus zu führen, und müssen auch die genannten Verbände, wo es notwendig ist, natürliche Mittel anwenden, um manche erst aufnahmefähig für dieses hohe Ziel zu machen. Aber was wir an erster Stelle brauchen und was vor allem dauernde Erfolge schaffen kann und allein zu einem Volke Gottes mitten unter den Kindern der Welt führt, das ist eben die klare und zielsichere Hinführung zu dem katholischen allum-

[1] Pius' XI. Rundschreiben über die christliche Erziehung der Jugend. Autorisierte Ausgabe. Freiburg i. Br. 1930, Herder. S. 42/43.

[2] Vgl. unser Schriftchen „Die Katholische Jungmännerbewegung als Träger jungkatholischer Bewegung". (24 S.) Düsseldorf 1930, Verlag Jugendhaus. *M* —.50

fassenden Erziehungsideal, zum Leben in Christus, zum übernatürlichen Menschen. Das Katholische wird hier zum Hauptwort, ist nicht mehr Beiwort. Erziehungsziel ist der junge Katholik, die junge Christengemeinde.

Auf diese Weise wird auch der Sinn des Vertretertages beim Katholikentag 1930 in Münster i. W. erfüllt werden. Der alles umfassenden Erziehung zum gottlosen Menschen in sozialistischen Erziehungssystemen, wie sie P. Desiderius Breitenstein in der Eröffnungssitzung des Vertretertages geschildert hat, wird die allumfassende Erziehung zum katholischen, zum übernatürlichen Menschen entgegengestellt, wie sie P. Schröteler in der gleichen Versammlung als Forderung an die deutschen Katholiken hingestellt hat. So wie der Sozialismus alle andern Mittel und Ziele diesem seinem großen Erziehungsziel dienstbar macht und gerade dadurch in alle Lebensgebiete von dieser zentralen Kraftquelle aus eindringt, so müssen auch die Erkenntnisse des Vertretertages in Münster die unmittelbare Erziehung zum katholischen, zum übernatürlichen Menschen mit neuer Macht in den Brennpunkt aller katholischen Erziehungsarbeit stellen.

Ausdauernde, zähe und zielsichere, von der Gesamtheit des katholischen Deutschland in all seinen kirchlichen und außerkirchlichen Instanzen getragene Arbeit wird zum Erfolg führen. Dann wird unser Volk Gott nicht mehr als etwas Überflüssiges für die neue Zeit empfinden, sondern als deren Sehnsucht und heißbegehrte Erfüllung.

Constantin Noppel S. J.

Die Kolumbus-Frage

Zur Problematik der modernen Geschichtschreibung[1]

Ein wenig erfreulicher Zug unserer Zeit ist der Subjektivismus. Nicht das Reale, das lang Erprobte, das solid Erwiesene, das Urteil der Gesamtheit hat zu gelten, sondern die eigene Person, ihre Ansicht, ihre Familie, ihre Gemeinde, ihre Provinz, ihre Nation. Dieser Subjektivismus, der vielfach nichts anderes ist als verschleierter Egoismus, wird mehr und mehr maßgebende Norm. Wie auf allen Gebieten läßt sich auch in der modernen Geschichtschreibung dieser Zug unschwer erkennen. Ein Beispiel dafür bietet die Kolumbus-Literatur. Sie zeigt zugleich, welche Verwirrung dieser Subjektivismus auch auf politischem u. kirchlichem Gebiete anrichtet.

Bis vor etwa fünfzig Jahren stand das Kolumbusbild in seinen Hauptzügen fest. In der neuesten Zeit hat man aber das ganze Gebäude der Kolumbusforschung zum Wanken gebracht, und schon beeilen sich Kärrner, aus seinen Trümmern eine Kinobude zu errichten, in der der große Entdecker der neuen Welt bald als Lügner und Betrüger, bald als grausamer Wüterich und schließlich als kompleter Halbnarr dem erstaunten und erschreckten Publikum vorgefilmt wird.

Die Zahl der Bücher über Kolumbus ist Legion. Nicht ganz mit Unrecht urteilt ein französischer Forscher: „Man hat so viele Bücher über Kolumbus gedruckt, daß diese hingereicht hätten, als Ballast für alle seine Flotten zu dienen." So ist es ausgeschlossen, auch nur die Hauptwerke hier anzuführen. Eine irgendwie vollständige Übersicht können nur die großen Bibliographien vermitteln, die Amerika, Italien und Spanien über den Entdecker zusammengestellt haben[2].

Unter die fleißigsten, aber nicht immer glücklichen Forscher gehört der amerikanische Diplomat Henry Vignaud. Geboren 1830 in Neuorleans, war er lange Zeit Sekretär bei der amerikanischen Botschaft in Paris. Fast sein ganzes

---

[1] Der Verfasser dieser Abhandlung, Bernhard Duhr S. J., ist am 21. September dieses Jahres in die Ewigkeit eingegangen. Geboren zu Köln am 2. August 1852 hatte er sich nach Vollendung seiner theologischen Studien ganz der Geschichtsforschung gewidmet und mit unermüdlichem Fleiß eine Reihe von Werken geschrieben, deren Wert von der ernsten Fachkritik einmütig anerkannt wurde. Duhr war auch seit einer langen Reihe von Jahren (von 1883 ab) einer der eifrigsten Mitarbeiter unserer Zeitschrift, die sein Andenken stets in Ehren halten wird. R. I. P.

[2] Die älteste Literatur hat der amerikanische Jurist Henry Harisse gesammelt in seiner Bibliotheca americana vetustissima. A description of books relating to America published between tbe years 1492 and 1551. New York 1866. Die Real Academia de la Historia in Madrid veröffentlichte 1892 eine besonders die spanischen Werke umfassende Bibliografía Colombina. (Zur Kritik vgl. Harisse, Christophe Colomb et les académiciens espagnols, Paris 1894.) Die italienischen Autoren finden sich am vollständigsten bei Fumagalli in seiner Bibliografia degli scritti italiani sopra Cristoforo Colombo (1892). Dieses Werk bildet einen Teil (Parte VI) der großen Sammlung, die die italienische Regierung veröffentlichte: Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombina. 1892—1894. 14 Foliobände. Gute Übersichten bieten auch Vignaud, Chr. Colomb II (1911) 629—703 und Caddeo, Le historie della vita e dei fatti di Cr. Colombo per D. Fern. Colombo I (1930) LXXVI ff.

langes Leben (er starb 1922 in Bagneux-Seine) hat er seine Mußestunden der Kolumbusforschung gewidmet. Als Frucht erschienen eine Reihe von kritischen Studien über das Leben des Entdeckers [1], daneben Einzelstudien über verschiedene Fragen, darunter allein sieben größere und kleinere Schriften über die Toscanellifrage, d. h. die Beziehungen des Kolumbus zu dem berühmten Florentiner Arzt und Kosmographen Paolo Toscanelli. Vignaud gehört zu den Historikern der subjektiven Richtung, denen nicht die Tatsache, sondern die subjektive Beurteilung des Historikers das Entscheidende in der Geschichte ist. Infolgedessen nehmen rein subjektive Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten in seinen Studien einen großen Raum ein und versperren ihm nicht selten den Weg zur Wahrheit. Der italienische Forscher Cesare de Lollis sagt von ihm, getreu seinem System, errichte er seinen Bau auf dem, was nicht vorhanden sei, und zerstöre dabei das, was vorhanden sei. Das Gefühl müsse leisten, was der Verstand nicht vermöge [2]. Treffend urteilt über ein solches Verfahren Sumier, wenn er schreibt, es gebe Historiker, die zur Lösung einer geschichtlichen Frage von beträchtlicher Dunkelheit zeitgenössische Zeugnisse, die einige Aufklärung hätten bringen können, beiseiteschieben und sich frohen Herzens dann auf die Gefahr hin, von einem Irrtum in den andern zu fallen, ihrer ausschweifenden Phantasie überlassen [3]. Ein ebenso fleißiger Forscher wie Vignaud ist sein Landsmann Henry Harrisse, ein Neuyorker Anwalt. Haebler läßt mit ihm seit 1872 eine neue Epoche der Kolumbus-Literatur beginnen [4]. Von Harrisse erschienen bis zu seinem zweibändigen Hauptwerke (Christophe Colomb, Paris 1884) nach unveröffentlichten Dokumenten aus den italienischen und spanischen Archiven ein Dutzend Bücher über Kolumbus und seine Familie. Bei seinen Urteilen hat der Subjektivismus auch ihm zuweilen einen schlimmen Streich gespielt, so bei der Verwerfung der Historie von Ferdinand Kolumbus und der wegwerfenden Einschätzung der Historia de las Indias von Las Casas [5].

Von andern neueren Werken aus der Feder von Amerikanern rühmt Juan Valera in Heft 24 des Madrider El Centenario (1892) als das vielleicht beste die Arbeit von John Fiske: The Discovery of America (2 Bde., Boston 1892).

Eine gute Übersicht über die reiche spanische Literatur gibt Menéndez y Pelayo in Heft 20 u. 22 des El Centenario (Madrid 1892) [6]. Er schreibt der

[1] Études critiques sur la vie de Colomb avant ses découvertes. Paris 1905. — Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb. 2 vols. Paris 1911.

[2] Crist. Colombo. 3. Ed. XVII XXV. Roma 1923. Noch schärfer urteilt De Lollis in seiner Schrift Chi cerca trova. Roma 1925.

[3] Correspondance Toscanelli-Colomb (Paris 1927) 89.

[4] Historische Zeitschrift 57 (1887) 222.

[5] Viele Irrtümer von Harrisse weist nach der temperamentvolle Pfarrer der Loretokirche in Lissabon, Prospero Peragello, der besonders portugiesische Archive benützte, in L'autenticità delle Historie di Ferdinando Colombo e le critiche del S. E. Harrisse (Genova 1884) und Errori d. S. H. (Lisboa 1888). Über diese Polemik unterrichtet Büdinger in den Mitteilungen der k. k. Geographischen Gesellschaft in Wien 32 (1889) 397 ff. Bei aller Anerkennung für die Arbeit von Harrisse spricht auch Büdinger von dessen „sehr starken Fehlschlüssen" und „daß Herr H. nicht ganz selten Meinungen mit eingehenden Deduktionen abgibt, ohne die ihm vorliegenden Akten mit hinlänglicher Sorgfalt geprüft zu haben" (402).

[6] Teilweise deutsch bei Joh. Fastenrath, Chr. Columbus. Studien zur spanischen vierten Zentenarfeier der Entdeckung Amerikas (Dresden 1895) 323 ff.

großen Sammlung des spanischen Historiographen und Seemanns Martin Fernández de Navarrete bahnbrechende Bedeutung zu[1]. Unter andern nennt er den Kapitän und Chronisten der spanischen Flotte Fernández Duro († 1908), der in einer Reihe von Schriften von 1877 bis 1892 besonders die nautischen Probleme und das Verhältnis des Entdeckers zu seinem Gefährten Pinzón behandelt. Duro schreibt gegen die unbedingten Bewunderer des Kolumbus, besonders gegen den später zu nennenden Grafen Roselly, und die ganze „Kolumbinische Legende". Das umfassendste spanische Werk ist das durch das Zentenarium veranlaßte, aus zwei Foliobänden bestehende, reich illustrierte Prachtwerk von dem Direktor der Akademie zu Sevilla D. José Mario Asensio[2]. Er hält sich ebenso fern von der Richtung Roselly's wie von der entgegengesetzten des Fernández Duro.

Die neuere deutsche Literatur über Kolumbus ist nicht reich; sie zeigt einen für den Entdecker wenig freundlichen Charakter in schroffem Gegensatz zu dem früheren Urteil Alexanders von Humboldt. Ein Italiener beschuldigt die neueren deutschen Kolumbus-Schriftsteller einer kritischen Tollwut (rabbia ipercritica), die einer besseren Sache würdig gewesen wäre. Sie suchten Ruf und Charakter des Kolumbus zu vernichten; ein deutscher Forscher habe 1887 in Deutschland „eine wirkliche kolumbusfeindliche Strömung" festgestellt[3].

Diese Klage ist nicht ganz unberechtigt. Schon Peschel hat 1865 in seiner Geschichte der Erdkunde von dem großen Entdecker sehr unfreundlich gesprochen: Colón ist ihm in der Zunft des Glücksgewerbes nur der glücklichste Spieler, dessen Goldgier höher steht als sein Entdeckerdrang. Schlimmer behandelt der Dresdener Professor Ruge Kolumbus in dem Vortrage: „Die Weltanschauung des Kolumbus" (Dresden 1876).

Dieser Vortrag fand aber 1877 lebhaften Widerspruch durch den Göttinger Professor Wappäus[4]. Eingangs verurteilt dieser auch die Ausführungen von Peschel: „Insbesondere geht Peschel darauf aus, das Gefühl der Bewunderung und Ehrfurcht zu zerstören, welches hervorragende Historiker und Biographen des Kolumbus wie Robertson, Irving, Alexander von Humboldt durch Hervorhebung des psychologisch so merkwürdigen, bewunderungswürdigen Ausharrens in seiner edlen Lebensaufgabe erweckt haben." Ruge geht noch weiter. Er „legt es recht eigentlich darauf an, Kolumbus uns verächtlich zu machen". Nicht einmal ein praktischer Seemann ist er und „bis zu unwürdiger Kriecherei stets ein Diener der Mönche gewesen". Gegen diese Behandlung des Entdeckers der Neuen Welt legt Wappäus im Namen der Wissenschaft Verwahrung ein und erhebt die Frage: Was konnte Ruge bewegen, Kolumbus „so der Verachtung preiszugeben, ja ihn wissenschaftlich und moralisch tot zu machen"? Humboldt habe in seinem klassischen Examen critique (1836) das Bild des Kolumbus durchaus mit Bewunderung und Ehrfurcht gezeichnet. „Humboldt wußte, was dazu gehört, Entdeckungsreisen auszuführen, wie sie Kolumbus ausgeführt hat, und war deshalb imstande, den wahren Kolumbus anders zu erkennen als ein deutscher Professor der Geographie, der in der

[1] Colección de los viajes y descubrimientos. Madrid 1825—1837. 5 Bände.
[2] Cristóbal Colón. Barcelona 1892.
[3] Erm. Loevinson, Cr. Colombo nella letteratura tedesca (Roma 1893) 5.
[4] Göttingische gelehrte Anzeigen 1877, 1, 562 ff.

ruhigen Werkstatt seiner Studierstube an der Enthüllung des Erdkreises arbeitet."

Etwas sanfter wird Ruge in der kleinen, sonst gründlichen Monographie „Chr. Kolumbus, Dresden 1892" (3. Aufl. 1927), „obwohl uns noch manches Urteil als zu hart und zu wenig begründet vorkommt" [1].

Ähnlich wie Ruge urteilt Konrad Kretschmer in der großen Festschrift der Berliner Gesellschaft für Erdkunde zur vierhundertjährigen Feier der Entdeckung Amerikas. Diese Kaiser Wilhelm II. gewidmete Festschrift sollte „dazu beitragen, das Andenken des großen Genuesen zu verherrlichen"; das Gegenteil erstrebt Kretschmer. Nach ihm hat nur die dämonische Macht des Goldes zur kühnen Tat begeistert: Kolumbus ist unkritisch, hartnäckig, eigensinnig trotz besseren Wissens; selbstbewußtes Wesen und phantastische Schwärmerei leiten den aufgeblasenen Großsprecher [2].

Für die Kolumbus-Forschung ist von der größten Bedeutung, das bisher bekannte handschriftliche Material richtig einzuschätzen, d. h. festzustellen, was sicher von der Hand des Kolumbus ist, was nicht. Dazu wurden nun verschiedene Versuche gemacht, die sich aber nicht als hinreichend erwiesen. Erst P. Streicher gelang es 1928, eine sichere Basis zu schaffen, indem er das gesamte handschriftliche Material, besonders das große Randnotenmaterial auf Grund zum Teil eingehenden Vergleichs an den Originalen in minutiöser Arbeit paläographisch prüfte und die bisher irrtümlich als Kolumbus-Autogramme betrachteten Stücke ausschied. Wenn man auch über die eine oder andere Stelle, über das eine oder andere Häkchen oder über das eine oder andere Strichlein verschiedener Meinung sein kann, so darf man doch das mit äußerster Akribie erlangte Resultat als durchaus gesichert betrachten [3].

In der neuern Kolumbus-Literatur werden noch immer manche Fragen lebhaft erörtert, so über Pinzón [4], Bobadilla [5], Fernando [6], Toscanelli. Die Frage über das Verhältnis zu letzterem, dem berühmten Florentiner Arzt und Kosmographen, hat schon eine ganze Literatur gezeitigt. Festzustehen scheint die Echtheit der Karte Toscanellis und des erklärenden Begleitbriefes; ob sich aber Kolumbus persönlich an Toscanelli gewandt und dieser ihm geantwortet hat, bedarf wohl noch einer eingehenden Untersuchung [7].

---

[1] So Gelčich in Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde 19 (1892) 226.

[2] Konrad Kretschmer, Die Entdeckung Amerikas in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Weltbildes. Mit Atlas von 40 Tafeln in Farbendruck. Berlin 1892. Auch in seinen sachlichen Ausführungen ist Kretschmer nicht immer zuverlässig. Vgl. Wagner in der noch anzuführenden Rekonstruktion der Toscanelli-Karte. Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, histor. Klasse 1894, S. 209.

[3] Fritz Streicher S. J., Die Kolumbus-Originale. Eine paläographische Studie in: Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft 1 (Münster 1928) 196—251. Vgl. das durchaus zustimmende Urteil des spanischen Forschers Rómulo D. Carbia, La supercheria en la historia del descubrimiento de América (Buenos Aires 1929) 5.

[4] Duro, Colón y Pinzón, Madrid 1883. — Asensio, Mart. Alonso Pinzón, Madrid 1892.

[5] Caddeo, Le Historie 2, 189 f. Fastenrath 359 f.

[6] Harrisse, Fernand Colomb (Paris 1872). Dagegen Peragello, L'autenticità delle Historie di Fern. Colombo (Genova 1884).

[7] Altolaguirre y Duvale, Colón y Toscanelli (Madrid 1903). Caddeo 2, 339 ff. Gegen Vignaud, La lettre et la carte de Toscanelli (Paris 1901), der alles für Fälschung erklärt, nehmen entschieden Stellung vom kartographischen Standpunkt aus Wagner in den Göttingischen

Die Fragen über Namen, Geburtsort und Geburtsjahr können als erledigt betrachtet werden[1]. Trotzdem wird in der neuesten Zeit die Frage nach der Herkunft des großen Entdeckers wieder erörtert. Die frühere Kolumbusliteratur kennt dieses Problem nicht; es stand ihr fest, daß Kolumbus Italiener war. Aber heute erhitzen sich viele Spanier, um Kolumbus ganz für ihr Vaterland in Anspruch zu nehmen. Wie sich um Homer sieben Städte stritten, so sind es jetzt beinahe sieben spanische Provinzen, die Kolumbus das Leben geschenkt haben wollen, z. B. Galicien, Katalonien, Estremadura usw. Für manche Spanier handelt es sich dabei in erster Linie um eine Ehrenfrage (la gloria de nuestra patria). Seit der spanische Historiker De la Riega in der Geographischen Gesellschaft von Madrid Dezember 1898 die These verfocht „Kolumbus ein spanischer Jude", und diese These 1914 mit vielen Urkunden in seinem Werke „Colón Español" bewiesen zu haben glaubte, will die Frage nicht mehr zur Ruhe kommen. Noch jüngst hat eine spanische Zeitung für den Erweis der spanischen Herkunft des Kolumbus einen großen Preis ausgesetzt. Dieser Preis wird aber nie verdient werden, denn die Frage ist wissenschaftlich gelöst, besonders durch die Veröffentlichung der Notariatsurkunden von Genua: Kolumbus ist und bleibt in Genua geboren.

Unter diesen Umständen kann man es P. Streicher nur danken, wenn er die Frage unter Benützung der gesamten weitverzweigten Literatur noch einmal rein wissenschaftlich untersucht. Er tut dies in dem Aufsatz „Die Heimat des Kolumbus", der auch für jeden wissenschaftlich gerichteten Spanier die Frage vollständig abschließend erledigen muß[2].

Alle zeitgenössischen Schriftsteller, so beweist er eingehend, sowohl in Spanien als in Italien, bezeichnen Kolumbus als Italiener, insbesondere als Genuesen, und zwar übereinstimmend und ausnahmslos. Diese Zeugnisse genügen und haben auch jahrhundertelang genügt, bis der Chauvinismus sie über den Haufen geworfen hat. Auch die Akten, sowohl die spanischen als besonders die italienischen, ergeben ganz entschieden als Resultat: Kolumbus ist Genuese. Die von Riego entdeckten 23 Urkunden aus Pontevedra, die Galicien als Heimat erweisen wollten, sind paläographisch nicht nur anfechtbar, weil durch Interpolationen, Rasuren und Verbesserungen von späterer Hand entstellt, sondern auch für die Frage der Herkunft diplomatisch wertlos. Eine wissenschaftliche Kommission der Real Academia de la Historia zu Madrid

gelehrten Anzeigen 164 (1902) 1, 108 ff. („Ein künstlicher Bau von Hypothesen") und vom sprachlichen Standpunkt Sumier in: La correspondance du savant Florentin Paolo dal Pozzo Toscanelli avec Chr. Colomb (Paris 1927). Vgl. auch Wagner, Die Rekonstruktion der Toscanelli-Karte in den Göttinger Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissensch. Histor. Klasse 1894, Nr. 3 S. 208 ff. und den mächtigen Folioband von Uzielli, La vita e i tempi di P. Toscanelli (Roma 1894) in der Raccolta Colombina P. V. vol. 1.

[1] Der ursprüngliche Name ist Colombo, später in Portugal Colomo, offiziell seit 1492 die spanische Fassung Colón. Vgl. Caddeo, Le Historie 2, 373 ff. und Altolaguirre y Duvale, ¿Colón Español? (Madrid 1923) 29 f. Das früher zwischen 1430—1456 schwankende Geburtsjahr ist jetzt nach den Genueser Notariatsakten endgültig auf 1451 festgestellt. Vgl. die ausführliche Begründung bei Vignaud, Études critiques sur la vie de Colomb avant ses découvertes (1905) 193—267.

[2] Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft 2 (1929) 1—25 (3 Tafeln).

hat diesen Beweis erbracht[1]. Bis jetzt ist in Spanien kein einziges öffentliches Aktenstück gefunden worden, das Kolumbus als Spanier bezeichnet.

Positiv durchschlagend sind die italienischen Notariatsakten aus der Zeit von 1429 bis 1578, die 1892 und 1904 veröffentlicht wurden. Sie erweisen nicht allein positiv das Geburtsjahr 1451, sondern auch die Zugehörigkeit des Vaters Dominikus und seiner drei Söhne Christophorus, Bartholomäus und Jakobus (dictus Dieghus) zu Genua. Der letzte erhielt später durch eine Real Cédula vom 8. Februar 1504 das spanische Indigenat. Aus einer Urkunde von 1470 ergibt sich die Zahlungsverpflichtung des Dominikus de Colombo und seines Sohnes Christophorus gegen Hieronymus de Portu. Dieser Verpflichtung sind die beiden Schuldner nicht nachgekommen. Christophorus auch später nicht; erst in dem Kodizill zu seinem Testament vom 19. Mai 1506 verpflichtet er seinen Sohn Diego, an die Erben von Gerónimo del Puerto zu zahlen veynte ducados o su valor; weitere Verpflichtungen legt er auf gegen die Erben der Genueser Kaufleute Centurion und Negro, mit denen er laut der Genueser Akten Prozesse geführt hatte. Da Diego diesen ihm von seinem Vater auferlegten Verpflichtungen nicht nachkam, legte er auch seinerseits in seinem Testament vom 8. September 1523 die Erfüllung seinen Erben zur Last.

Mit diesen durchschlagenden Beweisen gewinnt die angegriffene Kolumbinische Tradition festen, unerschütterlichen Bestand. Kolumbus selbst hat sich wiederholt in Spanien als „extranjero" bezeichnet und in seiner Majoratsstiftung vom 22. Februar 1498, die durch die 1925 entdeckte königliche Bestätigung vom 28. September 1501 gegen jede Anzweiflung gesichert ist, sagt er ausdrücklich „als gebürtiger Genueser" (que siendo yo nacido en Génova) treffe er Bestimmungen in Betreff seiner Vaterstadt Genua. Neben Kolumbus selber betonen auch sein Sohn Ferdinand und die beiden Biographen Las Casas und Oviedo ausdrücklich die Herkunft aus Genua.

Wie heute in Spanien der Spanier Colón eine beliebte These ist, so auch die These vom Juden Colón. Die erste These ist sicher falsch und damit fällt auch die zweite. Die Urkunden Riegas sind hinfällig für beide von ihm verfochtene Behauptungen. Eine Sammlung alttestamentlicher Texte, die man Kolumbus zugeschrieben hat, beweisen an und für sich nichts für die These; sie sind zudem, wie P. Streicher zeigt, „von Colón weder gesammelt noch geschrieben". Andere wollen die These damit beweisen, daß Juden das Unternehmen des Kolumbus gefördert und an seiner Fahrt teilgenommen haben. Drei Juden nahm Kolumbus mit, einen als Dolmetscher, einen zweiten als Schiffsarzt, einen dritten als Wundarzt. Daß diese Juden sich für das waghalsige Unternehmen gewinnen ließen, kann man aus der damaligen Lage erklären. Am 31. März 1492 erfolgte das Edikt über die Vertreibung der Juden, das am 2. August mit der Ausweisung von 300 000 Juden ausgeführt wurde, am 3. August lichtete Kolumbus die Anker. Es ist wahr, daß Kolumbus mit Juden verkehrte. Er suchte, wie überall, so auch bei ihnen Aufklärung in kosmographischen und nautischen Fragen; auch fand er bei ihnen Unterstützung,

[1] Informe sobre algunos documentos utilizados por D. Celso García de la Riega en sus libros „La Gallega" y „Colón Español" (Madrid, Tipografía de la „Revista de Archivos" 1929, 25 S. mit 14 Tafeln).

aber alles das beweist nicht, daß er selbst Jude oder Judenstämmling war. Keine einzige Urkunde ist für diese Behauptung beigebracht worden. Im Gegenteil besitzen wir ein urkundliches Zeugnis aus dem Jahre 1535, in dem der tapfere Diego Méndez, der Vertraute und beständige Begleiter des Admirals, die eidlich bekräftigte Aussage macht, daß weder Kolumbus noch seine Nachkommen jüdischer Herkunft sind („que no les toca raça de Judío ni converso ni de moro ni de villano").

Bei den zeitgenössischen und nächstfolgenden Biographen und andern Schriftstellern findet sich keine Spur einer Behauptung der jüdischen Abstammung. Ein Kenner der Geschichte der Juden, besonders in Spanien, Dr. M. Kayserling, hat im Jahre 1894 ein Buch veröffentlicht mit dem Titel: „Christoph Kolumbus und der Anteil der Juden an den spanischen und portugiesischen Entdeckungen". Er zeigt hier im einzelnen die Beziehungen des Entdeckers zu den Juden, aber nie erwähnt er auch nur mit einer Silbe, daß Kolumbus Jude gewesen sei; an einer Stelle weist er mit Entschiedenheit die Behauptung einiger Schriftsteller zurück, daß der Großvater der von Kolumbus geheirateten Dame dem jüdischen Stamme angehöre[1].

So muß die Frage: Kolumbus Jude? mit einem entschiedenen Nein beantwortet werden.

Ein ebenso entschiedenes Nein verdient die Frage: Ist Kolumbus ein Don Quichotte?

Der Franzose Marius André hat in seinem Buch „Das wahre Abenteuer des Christoph Kolumbus"[2] ein Kapitel mit der Überschrift: „Ein Don Quichotte, der zuviel See- und Bibelgeschichten gelesen hat, und ein Admiral, der den Tod verdient." Das Verdienst, den Don Quichotte in dem Leben des Entdeckers gestaltet zu haben, beansprucht Jakob Wassermann in seinem „Christoph Kolumbus der Don Quichotte des Ozeans. Ein Porträt." Berlin 1.—10. Aufl. 1929 (11.—21. Aufl. 1929), Fischer Verlag. Wassermann will keinen Roman, sondern ein künstlerisches Porträt bieten. Er hat dafür lange historische Studien gemacht und einen „Literatur-Nachweis" beigefügt, bei dem auch Marius André nicht fehlt. Sein Standpunkt als Biograph ist der rein subjektivistische: „Bei einer geschichtlichen Person, zumal einer von hohem Rang, gibt es, um nicht heillos in die Irre zu gehen, nur den einen Weg, sie aus der Vision neu zu erschaffen."

Wie wird die Vision ausfallen, die ein moderner Ungläubiger über den tief religiösen Kolumbus mit seinem heldenhaften Gottvertrauen hat? Kann überhaupt ein auf einem negativen, ja feindlichen Standpunkt in der Gottesfrage stehender Ungläubiger über einen gottgläubigen Charakter sich eine richtige „Vision" bilden?

Wassermann schildert seinen Helden als „phantastischen Schwärmer". Er lebt von seinem „Auserwähltheits- und Gottesbotenwahn". „Ihm als

[1] Neuestens erklärt Caddeo, der Herausgeber der kritischen Ausgabe der Historie della vita de Cr. Colombo per D. Fernando Colombo (Milano 1930), 2, 352 die Behauptung von der jüdischen Abstammung als Fabel: „In den Adern des Kolumbus floß kein Tropfen jüdischen Blutes."

[2] La véridique aventure de Christophe Colomb. Paris 1927. Deutsche Übersetzung von Joh. Eckardt. Wien 1927.

gläubigem Katholiken war jede Geistes- und Entschlußfreiheit fremd." „Feig und herzlos trug er zur Ausrottung einer edlen Rasse bei und machte so das Christentum zur Phrase, die Religion zur Lüge." Die „spanische Finsternis" beherrscht ihn. Von „Redlichkeit und Ritterlichkeit" keine Spur. „Bei alledem ist es nichts Sagbares und Rationales, was diesen ahasverischen Menschen von Aufbruch zu Aufbruch hetzte. Es ist sein Verhängnis und sein Gesetz. (Auch dies könnte für sein Judentum sprechen)."

Und dieser feige, herzlose Mensch soll das Vorbild für den Don Quichotte des Cervantes gewesen sein: „Ich vermag die Empfindung nicht loszuwerden, Cervantes müsse bei der Konzeption seines unsterblichen Junkers von diesem realen Vorbild beeinflußt worden sein." Wohl ein dutzendmal kommt Wassermann auf dieses Vorbild zurück, mag die Angleichung noch so fernliegend, noch so grotesk sein. „Die tragisch-groteske Szene, wie der scharfsinnige Junker kampfbegeistert mitten in die Hammelherde reitet und ein sinnloses Blutbad anrichtet, ist auch ein zentrales Symbol für den Don Quichotte des Ozeans. Er wußte nicht, wohin er ritt und wogegen er stritt. Er sah nicht, er begriff nicht."

Auch Rosinante und Sancho Pansa fehlen nicht. Von den vier winzigen Karavellen meint der Porträtist: „Wunderlich: die Schiffe spielen immer wieder die Rolle des Kleppers Rosinante." Der stets opferbereite edle Diego Méndez „erinnert in manchen Zügen an Sancho Pansa." Zum Schluß betont Wassermann, „daß es sich hier (bei der Charakterisierung als Don Quichotte) keineswegs um eine spitzfindige Formulierung handelte, sondern daß die besondere seelische Verfassung sich jedem tiefer Schauenden von selbst darbieten mußte."

Das „Porträt", das Wassermann zeichnet, ist eine subjektive, häßliche Karikatur[1]. Die Wirklichkeit zeigt ein anderes Bild.

Gewiß: Kolumbus war kein Heiliger. Die Auffassung, als sei es ihm in erster Linie um die Ausbreitung des Evangeliums zu tun gewesen, trifft nicht zu. Wäre das der Fall gewesen, so hätte er z. B. nicht an seinen überspannt hohen Forderungen für sich und seine Familie festgehalten, an denen sein Unternehmen ernstlich zu scheitern drohte. Auf seiner ersten Fahrt treffen wir auch keinen Priester auf seinen Schiffen.

Man ist in unserer Zeit soweit gegangen, seine Heiligsprechung ernstlich zu betreiben. Der erste Versuch umfaßt die Jahre 1856—1892. Der Hauptagitator war der französische Graf Roselly (de Loriques), besonders seit dem Er-

[1] Einzelheiten sind auch widerlegt in der Einleitung und den Anmerkungen der Ausgabe der Historie per Fernando Colombo von Caddeo. Ähnliche Verzerrungen wie bei Wassermann finden sich in dem Buch von Blasco Ibánez, En busca del Gran Kan (1929). Sie werden zurückgewiesen in einem Aufsatz: Contro i denigratori di Cr. Colombo in der Zeitschrift Colombo (Rom, September 1929, S. 407 ff.). Dort heißt es über das Buch von Charcot, Chr. Colomb vu par un marin (Paris 1928): „Das ganze Buch von Charcot ist eine schnelle und unerbittliche Erledigung der Anklagen, von denen die phantasievolle Prosa des Romanschreibers aus Valencia (Ibáñez) strotzt." Gegen die Verhöhnung der nautischen Kenntnisse des Entdeckers richtet sich auch die Schrift des Geschichtsschreibers der französischen Marine Charles de la Roncière, La Carte de Chr. Colomb, Paris 1924. Weitere Richtigstellungen bietet André de Hevesy, Chr. Colomb ou l'heureux Gênois, 9. Ed., Paris 1927, eine der besten, auf gründlichem Studium beruhenden Biographien des Admirals.

ſcheinen ſeines Buches Christophe Colomb (2 Bde, Paris 1852). Dieſes Buch erlebte 7 franzöſiſche Auflagen und dazu Überſetzungen in die meiſten europäiſchen Sprachen[1]. Kardinal Donnet, Erzbiſchof von Bordeaux, bat im Schreiben vom 25. Auguſt 1866 Pius IX. um Einleitung des Prozeſſes. Auch das Vatikaniſche Konzil beſchäftigte ſich 1870 mit einem diesbezüglichen Poſtulat. Näheres darüber konnte Roſelly in ſeinem Ambassadeur de Dieu et le Pape Pie IX (Paris 1871) berichten. Infolge dieſes Buches wurde Roſelly zum Postulator causae ernannt. Es gelang ihm auch, einen großen Petitionsſturm für die Kanoniſation ins Werk zu ſetzen, an dem ſich faſt der geſamte franzöſiſche Epiſkopat beteiligte. Seine warnenden Gegner, beſonders den italieniſchen Profeſſor Sanguinetti[2], fertigte Roſelly ab in der Schrift Satan contre Christophe Colomb (Paris 1876). Für und gegen dieſen „Satan" erſchienen mehrere Schriften, aber Roſelly blieb feſt. Im Jahre 1885 ließ er ſeine Histoire posthume de Christophe Colomb erſcheinen, und noch im Jahre ſeines Todes (1898) verfaßte er ein die Gegner zerſchmettern ſollendes Buch Les calomniateurs modernes du serviteur de Dieu Chr. Colomb, das gleich nach ſeinem Tode 1898 in Paris erſchien.

Roſelly ſtarb im Alter von 92 Jahren, ein Mann, wie ihn ein Freund ſchildert, höchſt liebenswürdig im Salon, höchſt wüteriſch, ſobald er die Feder anſetzte. Er verlor dann alle Mäßigung und allen Sinn für Kritik. So, wenn er von ſeinem Heiligen die Makel abzuſtreifen ſuchte, daß er einen unehelichen Sohn gehabt hat.

Aus negativen und poſitiven Urkunden ſteht aber feſt, daß der am 15. Auguſt 1488 zu Cordova von Beatriz Enríquez de Arana geborene Sohn Ferdinando einer innigen, aber nur vorübergehenden, nie legitimierten Verbindung entſproſſen iſt. Das hat Kolumbus ſelbſt durch Wort und Tat anerkannt, und er hat ſich ſeiner Unterhaltsverpflichtung Ferdinando und deſſen Mutter gegenüber nicht entzogen. Dieſer Verpflichtung gibt er auch in ſeinem letzten Teſtament (Kodizill vom 25. Auguſt 1505) Ausdruck[3].

Trotz dieſer und anderer bedeutender Schwierigkeiten hat man erneuert im Anfang des 20. Jahrhunderts, beſonders in Amerika, eine Bewegung zu entfachen geſucht, um Kolumbus die Ehre der Altäre zu verſchaffen. Obgleich Rom das große Verdienſt des Entdeckers der Neuen Welt wiederholt anerkannte, hat es allen Petitionen gegenüber eine negative Haltung bewahrt, und ſoviel bekannt, iſt es auch bis in die neueſte Zeit nicht einmal zum erſten Schritt der Introductio causae gekommen. Jedenfalls könnte die ganze Agitation ein warnendes Beiſpiel ſein, daß man nicht voreilig kirchliche Be-

---

[1] Deutſche Bearbeitung von Laicus, Einſiedeln 1889.

[2] Sanguinetti, La canonizzazione de Cr. Colombo (1875).

[3] Näherer Nachweis bei Rinaldo Caddeo, Le Historie della vita di Crist. Colombo per D. Ferdinando Colombo suo figlio 1, IV ff. Schon früher hat P. Riccardo Cappa S. J. in ſeinem Colón y los Españoles (Madrid 1889) 317 ff. demſelben Nachweis ein eigenes Kapitel gewidmet und alle Gründe widerlegt, welche man für die Legitimität der Verbindung vorgebracht hat. Haebler, der den „Heiligſprechern" ſogar wiſſenſchaftlichen Betrug vorwirft, ſchreibt: „Mit ſeltener Einſtimmigkeit erklären alle ernſten Forſcher den Ferdinand Columbus für illegitim" (Hiſtor. Zeitſchrift 57 [1887] 230).

stätigungen und Verherrlichungen betreiben sollte, bevor das Tatsachenmaterial kritisch gesichtet und gesichert ist[1].

Wie die „Heiligsprecher", haben auch die Schwarzmaler das Porträt verzeichnet. Abgesehen von weitgehender Hyperkritik und vielfach höchst unkritischer Wertung des Materials, haben sie die Fehler des Kolumbus nach heutiger Auffassung, nicht in der zeitgeschichtlichen Einstellung beurteilt. Die zeitgeschichtliche Einstellung verlangt z. B. die Berücksichtigung des Goldhungers der damaligen Zeit (bei den wachsenden Handelsgeschäften war die Golddecke bereits viel zu kurz geworden), des glühenden Entdeckungsfiebers infolge der portugiesischen Landerwerbungen, des Standes der Sklavenfrage, da Tausende und Tausende von Sklaven in den Mittelmeerstaaten verkauft und gehalten wurden. Dazu gehört auch die damalige Auffassung über illegitime Sprossen. Spanische Große zeigten sich offen mit ihren Bastarden und verschafften ihnen hohe Würden, so daß diese Bastarde die Ahnherren mächtiger Adelsgeschlechter wurden. Selbst König Ferdinand der Katholische zeigte sich öffentlich mit Don Alonso de Aragón, seinem im Ehebruch erzeugten illegitimen Sohne, der im Alter von 6 Jahren zum Erzbischof von Saragossa ernannt wurde, und Isabella die Katholische hatte diesen Bastard in ihrer näheren Umgebung. Alle diese Umstände sollen Kolumbus nicht rechtfertigen, aber sie müssen doch vor allzu schwarzer Darstellung warnen.

Es ist gewiß nicht leicht, Kolumbus in jeder Beziehung gerecht zu werden. Kolumbus war ein echter Italiener und vereinigte in sich all die schönen und minder schönen Eigenschaften des italienischen Charakters. Da ist vor allem eine große kindliche Frömmigkeit, die ihn in Freud und Leid nicht verläßt. Vor der Reise Empfang der heiligen Sakramente, das Kreuz in der Flagge, der tägliche gemeinsame Gesang des Salve Regina, in größter Not Gelübde von Fasten und Wallfahrt mit nackten Füßen zur Madonna, der Hilfe der Seeleute. Diese Frömmigkeit überschreitet zuweilen das Maß, sie wird später zur Schwärmerei und verleitet zum Mystizismus.

Kolumbus war ein Sohn Genuas, der Stadt des Welthandels. Die Genueser Kaufleute galten als die „Juden" ihrer Zeit. Die Luft der Stadt, die eben die Goldwährung eingeführt hatte, war geschwängert von Golddurst und Abenteuerlust, die von neuen Welten mit Bergen von Gold und Silber und Edelgestein träumte. Hochfliegende Pläne erfaßten auch das schwärmende Gemüt des jungen Genuesen.

Bei der Verfolgung dieser Pläne zeigt sich der hervorstechendste Zug seines Charakters: eine unglaubliche Energie und ausdauernde Geduld in Vorbereitung und Durchführung der Aufgabe, zu der er sich von Gott bestimmt glaubt: Entdeckung einer neuen goldreichen Welt und dadurch Gewinnung der Hilfsmittel für die größere Ausbreitung des Reiches Gottes. Kein Matrose ist zu gering, kein Buch und kein Gelehrter zu gelehrt, kein Jude zu reich, kein Thron zu hoch, immer und überall sucht er seine nautischen und kosmographischen Kenntnisse zu erweitern, seine Pläne zu vertiefen und zur

[1] Vignaud nennt die Bewegung für die Heiligsprechung eine „unkluge Kundgebung" und eine „sonderbare Verirrung". Vgl. seinen Aufsatz: L'ancienne et la nouvelle campagne pour la canonisation de Christophe Colomb, in: Journal de la Société des Américanistes de Paris 6 (1909) 44.

Ausführung zu bringen. Jahrzehntelange Studien, Entbehrungen und Enttäuschungen können seine Geduld nicht erschöpfen, sein Gottvertrauen nicht wankend machen.

Schon scheint alles erreicht, da droht der Charakter des Genueser Kaufmanns alles ins Wanken zu bringen: er hat eine nach seiner Ansicht sehr kostbare Ware, und dafür muß er nach der gerechten Schätzung einen sehr hohen Preis fordern. Schließlich wird seine Beharrlichkeit gekrönt: die spanische Krone bewilligt alles.

Und dann die kindliche Freude über das gelungene Werk, die sich in großen Worten nicht genugtun kann, die von kalten Nordländern vielfach so wenig verstanden und als Stolz und Größenwahn verschrien wird!

Der wahre Charakter eines Mannes zeigt sich am deutlichsten in der Stunde des Leidens, der Verdemütigung und Todesnot. Und hier hat Kolumbus die Probe glänzend bestanden. Von der stolzen Höhe der allgemeinen Bewunderung stürzt er hinab in das Verlies, in die Ketten, in Verachtung und Schmähungen aller Art, in äußerste Verlassenheit. Zeigt er sich groß in der Stunde, wo der wütende Sturm in jedem Augenblick den Tod in den Wellen und die Vernichtung seines Lebensplanes droht, so zeigt er sich in der Stunde seiner tiefsten Verdemütigung noch größer durch ruhige Entschlossenheit und unwandelbares Vertrauen auf Gottes gütige Führung in der Erreichung seines Lebenszieles.

Wahrhaft groß war dieses Lebensziel: „Es gibt unter allen geographischen Entdeckungen keine von so mächtiger kulturgeschichtlicher Wirkung als die Entdeckung des Genuesen Kolumbus“ (Ruge). Zur Vollführung dieser Großtat hat ganz wesentlich sein unerschütterliches Gottvertrauen beigetragen.

Alexander v. Humboldt hat in seinem berühmten Examen critique der Kolumbusfrage auf Grund ungedruckter und gedruckter Aktenstücke eine eingehende Studie gewidmet. Sein Urteil sticht vorteilhaft von dem kleinerer Geister ab. Er schreibt: „Wir wollen keineswegs untersuchen, was an Kolumbus am meisten zu bewundern ist, die fast instinktmäßige Klarheit seines Geistes oder die Erhabenheit und Festigkeit seines Charakters.... Sicherlich verdienen die intellektuellen Fähigkeiten des Kolumbus nicht mindere Bewunderung als die Tatkraft seines Willens.“ „Unter den Charaktereigenschaften des Kolumbus müssen vorzugsweise der durchdringende Blick und der Scharfsinn hervorgehoben werden, womit er die Erscheinungen der Außenwelt erfaßt. Er ist ebenso bewundernswert als genauer Beobachter der Natur wie als unerschrockener Seefahrer.“ Im einzelnen beweist das dann Humboldt „als Physiker und als Geolog“: „Kolumbus beschränkte sich nicht darauf, vereinzelte Tatsachen zu sammeln; er sucht sie miteinander in Verbindung zu setzen, ihr gegenseitiges Verhalten zu bestimmen; er erhebt sich zuweilen mit Kühnheit zur Entdeckung allgemeiner Gesetze, unter deren Herrschaft die Naturwelt sich befindet. Vor den Tagen des P. Acosta ist kein ähnlicher Versuch hervorgetreten.“ [1]

---

[1] Kritische Untersuchungen über die historische Entwicklung der geographischen Kenntnisse von der neuen Welt. Übersetzt von Ideler 2 (1852) 9 14 17. Vgl. 156 f. 241 ff. (Charakterstärke, Güte, hochsinniger Adel seiner Seele) und „Kosmos“ 2 (1847) 302 f.

Milder als manche andere urteilt Humboldt auch über die „Habgier" des Kolumbus: „Diejenigen unter den spanischen Geschichtschreibern, welche ein falsches Nationalgefühl zu Feinden des Chr. Kolumbus gemacht hat und die ihn der Schlauheit und Hinterlistigkeit anklagen, sprechen gern von seinem Handelsgeize als Beleg für seine italienische Habsucht. Der Admiral zeigt, wie aus dem Briefwechsel mit seinem Sohne Diego hervorgeht, unstreitig eine tätige und fast kleinliche Sorgfalt für die Erhaltung seines Vermögens.... Im Schoße einer Republik geboren, wo man in kurzer Zeit unermeßliche Reichtümer durch kühne Unternehmungen sich anhäufen sah, .. war Kolumbus natürlicherweise geneigt, die Reichtümer als ein Mittel, zu politischer Macht zu gelangen, zu betrachten und zu lieben.... In der Einsetzung seines Familienmajorats vom 22. Februar 1498, drei Monate vor dem Antritt seiner dritten Reise, kommt er auf seinen Lieblingsplan zurück, nämlich den der Eroberung des Heiligen Grabes, welche das nächste Ergebnis der Eroberung der Antillen sein soll. Er befiehlt seinem Sohne Diego, sich seines Reichtums zu bedienen, ‚um zu Haïti vier tüchtige Professoren der Theologie, deren Zahl mit der Zeit sich vermehren könne, anzustellen und zu unterhalten; um ein Hospital und eine Kirche daselbst erbauen zu lassen; endlich an der Bank des hl. Georg zu Genua Kapitalien niederzulegen, deren Bestimmung wäre, entweder einen Zug nach dem Gelobten Land zu unternehmen, wenn die spanische Regierung darauf verzichtete, oder dem Papste zu Hilfe zu kommen, wenn ein Schisma ihn mit dem Verluste seiner zeitlichen Güter bedrohte.'"[1] In der Anmerkung fügt Humboldt bei: „Dem Kolumbus liegt der Kreuzzug nach dem Heiligen Land, ‚auf welchen Ihre Hoheiten sämtliche Einkünfte aus Neu-Indien verwenden müssen', so sehr am Herzen, daß er seinen Sohn D. Diego oder dessen Erben anbefiehlt, die Unternehmung selbst in dem Falle zu beginnen, wenn die in der Bank angesammelten Kapitalien noch nicht sehr beträchtlich wären" (S. 231).

Humboldt ist zu diesen Urteilen gekommen, weil er Ort und Zeit des Kolumbus und die damaligen Ideen immer im Auge behielt: „Ich habe einen Genuß darin gefunden, jene große geschichtliche Gestalt unter ihren wahren Zügen als einen Mann des 15. Jahrhunderts darzustellen, welcher die alten Sitten Liguriens und Spaniens vergegenwärtigt, nicht nach den Ansichten und der Denkweise, welche die Zivilisation der neueren Zeiten hervorgerufen hat."[2]

Wie das Urteil Humboldts, kann auch das des berühmten Dominikanerbischofs Las Casas auf ganz besondere Geltung Anspruch erheben.

Seitdem seine Historia de las Indias im Jahre 1875 zum ersten Mal vollständig gedruckt wurde, ist sein Ansehen mehr und mehr gestiegen; Büdinger

---

[1] Kritische Untersuchungen 2, 228 ff.

[2] Kritische Untersuchungen 2. 290. Humboldt verschweigt nicht die Schattenseiten, so die Behandlung der Indianer als Sklaven und den harten Befehl (9. April 1494), den Indianern, welche Gold unterschlagen haben, Nase und Ohren abzuschneiden, weil der Verlust dieser Glieder sich am schwersten verbergen lasse (diese Strafe war übrigens damals in Portugal und Spanien vielfach für geringe Vergehen gebräuchlich). „Es ist leider auch zu gewiß, daß Kolumbus den verabscheuungswürdigen Gebrauch eingeführt hat, Hunde gegen die Indianer kämpfen zu lassen."

preist 1886 in seinen Akten zur Kolumbusgeschichte „den ebenso patriotischen als wahrheitsliebenden Las Casas“[1].

Las Casas ist bestrebt, nur der Wahrheit Zeugnis zu geben; dabei zeigt er sich stets als unbestechlichen Anwalt der Menschenrechte selbst des letzten Indianers. Diese Unbestechlichkeit beweist er auch Colón gegenüber, wo er von seiner ungerechten und gewaltsamen Versklavung der Indianer spricht[2].

Las Casas hat Kolumbus noch persönlich gekannt und mit seiner Familie in engen Beziehungen gestanden. Auch konnte er den schriftlichen Nachlaß des Entdeckers benützen. Seine Fehler tadelt er scharf. Um so mehr können wir ihm vertrauen, wenn er die Tatkraft, die Klugheit, das unbegrenzte Gottvertrauen des Entdeckers rühmt, oder wenn er uns das Porträt malt: „Er war würdevoll ernst, mit Fremden leutselig, mit den Seinen sanft und gefällig, von gemäßigtem Ernst und verständiger Unterhaltung. So konnte er leicht die Liebe derer, die ihn sahen, gewinnen, wenn er auch schon durch sein ehrwürdiges Äußere jeder Verehrung wert erschien. Er war mäßig und bescheiden im Essen und Trinken sowie in der Kleidung.“ Und dort, wo er ihn am schärfsten tadelt, fügt er zur Entschuldigung bei: „Hätte er die Folgen vorausgesehen, so würde er anders gehandelt haben; denn niemand wird leugnen, daß er ein guter und christlicher Mann war“ (hombre bueno y cristiano)[3].

Angesichts der verschiedenen Urteile, die Verehrung und Neid, Haß und Liebe über Kolumbus gefällt haben, bemerkt der spanische Akademiker Marqués de Hoyos in einem Vortrag, den er im Madrider Ateneo am 24. März 1891 hielt: „Ich neige mich der Ansicht des Bischofs von Chiapas (Las Casas) zu, nicht bloß weil er ein Freund und Gefährte Colóns war, sondern weil er diesen in seinen Werken mit einer Unparteilichkeit behandelt, die oft an Grausamkeit und Ungerechtigkeit grenzt.... Seine Fehler, die von seinen Nebenbuhlern und Gegnern sehr übertrieben wurden, waren nur die seiner Zeit und Nation, einige von ihnen entsprangen aus seinen hervorragenden Eigenschaften.“[4]

Bernhard Duhr S. J.

---

[1] Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften (Wien) 112, 662.

[2] Historia de las Indias (Madrid 1875) 334 ff. Nachdem Humboldt die Worte des Petrus Martyr vom Jahre 1525 über die Notwendigkeit der Sklaverei angeführt hat, schreibt er: „Diese denkwürdigen Worte rechtfertigen Las Casas, wenn er nach einem äußerst strengen Tadel des von Columbus befolgten Verfahrens ausruft: ‚Was konnte man von einem alten Seemann erwarten, von einem Mann des Krieges, in einer Zeit, wo die weisesten und achtungswürdigsten Geistlichen entweder unentschieden waren oder die Sklaverei billigten!‘“ (Kritische Untersuchungen 2, 219). Humboldt macht auch darauf aufmerksam, daß schon vor Las Casas, der an Stelle der schwächeren Indianer die Einführung von Negersklaven befürwortete, Negersklaven in Spanien auf den Markt kamen, so 1406 in Sevilla (S. 216 f.).

[3] Historia de las Indias 1, 301. [4] Fastenrath, Christoph Kolumbus 338.

Religiös-fortschrittliches Judentum

Zur II. Konferenz des Weltverbandes für fortschrittliches Judentum in London, 1930.

Auch im Judentum kann man von einer Renaissance des religiösen Lebens und Empfindens sprechen. Nach einer Zeit stärkster religiöser Gleichgültigkeit, die in Deutschland seit der Judenemanzipation sich bemerkbar machte, und die die innere Kraft aller Richtungen im Judentum aufs äußerste verringerte, scheint man sich doch in manchen Kreisen wieder auf seine ursprüngliche, gottgewollte Bestimmung zu besinnen: das Streben nach religiöser Erkenntnis und ihre Verwirklichung in einem religiösen Leben. Der Antisemitismus und seine Bekämpfung hat die deutschen Juden in den vergangenen Jahrzehnten fest zusammengehalten, aber auch vielfach für die Abwehrarbeit allzusehr in Anspruch genommen. Das war eine Tätigkeit, die rein negativ sich auswirkte, insofern wir Juden uns gezwungen fühlten nachzuweisen, daß alles das auf uns nicht zutrifft, was die Antisemiten von uns zu behaupten pflegten. Nun gilt es, wiederum die positiven Kräfte zu sammeln, die geistigen Werte, die das Judentum zu besitzen glaubt, seinen Bekennern näherzubringen und dadurch eine Schar von glaubensfreudigen und glaubenskräftigen Menschen zu bilden, die ein beglückendes Bewußtsein in sich empfinden, religiöse Juden sein zu dürfen [1].

Dieses Ziel zu erreichen, versucht der vor vier Jahren gegründete Weltverband für religiös-fortschrittliches Judentum für alle, die den Willen haben und das Bedürfnis in sich fühlen, historisches Judentum mit modernen Anschauungen und modernem Leben in Einklang zu bringen. Es handelt sich dabei nicht etwa um Leute, die da meinen, jeder neuen Modeansicht nachrennen zu müssen, sondern um ernstdenkende Menschen, die durch die Schule der neuzeitlichen Bildung hindurchgegangen sind und in einen geistigen Konflikt mit alten Lehren und Auffassungen geraten und die nun nach einem Ausgleich suchen. In praktischer Beziehung erstreben sie bei der Gottesverehrung eine innere Versöhnung althergebrachter Gebräuche mit Empfindungen des gegenwärtigen Juden. Es erfordert viel Idealismus und Glaubensfreude, um bei der Schwierigkeit dieser Arbeit standhaft zu bleiben und in seinem religiösen Streben nicht zu erlahmen.

Nach wie vor muß im Mittelpunkte eines jeden religiösen Erlebens Gott und das Gebet stehen. Diesem Gedanken waren auch die ersten Referate gewidmet, die auf der II. Weltkonferenz in London gehalten wurden. In einer Zeit, die bis jetzt von starken religionslosen und sogar religionsfeind-

---

[1] Die Mitteilungen des Herrn Rabbiners Dr. Ernst Appel über die Verhandlungen der von ihm besuchten Londoner Weltkonferenz seiner Glaubensgenossen scheinen uns als unmittelbares Zeugnis einer einflußreichen geistigen Strömung wertvoll. Der Leser wird sehen, daß diese fortschrittlichen Juden das übernatürliche Gnadenwirken göttlicher Offenbarung hinter eine biblisch nicht allzufest unterbaute Vernunftreligion zurücktreten lassen. In der Betonung der Notwendigkeit, den Gottesglauben durch verstandesmäßige Überlegung, durch inniges Gebet, durch das mitreißende Beispiel von Eltern und Erziehern und nicht zuletzt durch begeisterte Eingliederung in das stark pulsende Leben einer religiösen Gemeinschaft zu sichern, sind sie mit uns einig. Die Schriftleitung.

lichen Strömungen durchsetzt war, ist es wohl begreiflich, wenn die beiden religiösen Werte Gott und Gebet leider gegen die ständigen Angriffe verteidigt werden müssen. Ich sage leider, weil es für einen religiösen Menschen sehr unerquicklich ist, immer wieder die Grundlagen jedes religiösen Lebens neu sichern zu müssen. Wollen wir aber die Glaubenslosen unter uns heranziehen, so sind wir natürlich gezwungen, sie von der besondern Art ihrer Geistesverfassung aus zu beeinflussen, um auf diese Weise mit unsern Bestrebungen möglichst viel Erfolg zu haben.

Das von Herrn Prof. Koigen (Berlin) verfaßte Referat über die Gottesidee im Lichte des modernen Denkens kam zu dem Ergebnis, daß in einem Weltalter, wo im Vordergrunde die seelische und geistige Begabung steht, alle Voraussetzungen für eine Belebung der Gotteserkenntnis und des Gotteserlebnisses von selbst gegeben sind. Wir treten in eine Epoche, wo trotz der Wissenschaft, ja mit Hilfe der Wissenschaft die metaphysische und religiöse Macht des Menschen beträchtlich zunimmt und aufs neue begründet wird. Eine Metaphysik aber, die sich nicht in reale Vorgänge der religiösen, seelischen Bindung umzusetzen vermag, ist leer; ebenso wie eine Religion, die nicht auf den metaphysischen Geist hinweist, blind ist. Dieser Anschauungsart wurde die Frage von anderer Seite gegenübergestellt, ob diese auch Gültigkeit hat, wenn wir nicht nur den metaphysisch gefaßten Geist unserer Epoche, sondern auch unsere volle heutige Lebenswirklichkeit und die aus ihr entspringenden Gedankengänge ins Auge fassen. Wie stellt sich der schöpferische Geist des Lebens in der konkreten Welt, in der wir leben, zu Gott? Nach Auffassung von Frau Margarete Susmann ist der Weg zu Gott abgebrochen. Und dennoch läßt sich dieser Weg wieder finden. Die erste Vorbedingung zur Wiedergewinnung Gottes ist, daß wir uns selbst in unserer Wahrheit sehen, daß wir das Gericht Gottes erkennen, unter dem unsere Welt steht. Das Denken kann nicht versuchen, von sich aus Gott zu erreichen; es kann nur für ihn offenstehen, ihn nur anrufen, nur nach ihm verlangen. Nur dem Ruf und dem Verlangen des wirklichen, lebendigen Menschen antwortet auch der wirkliche, lebendige Gott. Kein Denken vermag die Urgewißheit des jüdischen Menschen aufzulösen, daß sein Gott der Ewige ist, der niemals in die Geschichte eingehen kann. Aus diesen Gedankengängen geht wohl deutlich hervor, daß es bei dem Gottesglauben nicht etwa nur auf das Fühlen, sondern auch auf das Wissen von Gott, auf Gotteserkenntnis nach altbiblischer Auffassungsweise ankommt.

Der lebendigste Ausdruck religiösen Empfindens ist das Gebet. Wer nie in sich das Bedürfnis zum Beten verspürt, der besitzt keine religiöse Erfahrung. Darum ist nach den Ausführungen von Rabbi Schulmann aus Neuyork ein Prüfstein der Religiosität der Wille zum Beten. Hier erfolgt durch den Menschen die unmittelbare Besitznahme Gottes. Das moderne Denken kann uns das Beten nicht verbieten, sondern nur Kritik seines Inhalts sein. Unsere Aufgabe soll es werden, das Gebet den verschiedenen Theorien gegenüber zu verteidigen und seinen tiefen innern Wert den Menschen wieder zum Bewußtsein zu bringen. Was zunächst das Naturgesetz betrifft, so kann jeder, der einen realen Glauben an einen lebendigen Gott hat, der schöpferischen Macht Gottes vertrauen. Gott wird nicht etwa unfähig gemacht durch die Gesetze, die er selbst seiner Schöpfung auferlegt. Auch die unendliche Größe des Universums kann

die wichtige Tatsache nicht umstoßen, daß größer als das Ding, das beobachtet oder gedacht wird, der Beobachter und Denker selbst ist, daß also der menschliche Geist größer ist als die Himmel, deren Gesetze er erforscht. Warum sollte dann der Mensch von dem Bewußtsein seiner Geringfügigkeit derartig erdrückt werden, daß er aus diesem Grunde das Beten unterläßt? Allerdings ist mit dem Beten der Glaube an die Persönlichkeit Gottes aufs engste verknüpft. Keinen Sinn hat es, von Zweck und Ordnung im Weltgesetz zu sprechen und dabei die Persönlichkeit Gottes zu leugnen; denn wie kann ein Gesetzgeber etwas anderes sein als ein seiner selbst bewußtes Wesen? Das Gebet ist der Schlüssel, mit dem die Tore uns geöffnet werden, durch die wir in die Ewigkeit eintreten und das ewige Leben genießen, damit wir dem Herrn in Freude dienen können. Gerade deshalb darf Gebet niemals etwas Schematisches, niemals ein gewohnheitsmäßig hergesagtes Wort sein, sondern es sei der Erguß persönlicher Frömmigkeit.

Diese Gesinnungsart steht im Mittelpunkte der Gedankenwelt des religiös-fortschrittlichen Judentums. Es hat grundsätzlich eine andere Auffassung vom Begriff der Frömmigkeit als das orthodoxe Judentum. Gehorsam gegen das Ritualgesetz wurde früher allgemein als die unbedingt religiöse Verpflichtung eines jeden Juden betrachtet, und das Ritualgesetz wurde zudem durch besondere geschichtliche Umstände oft in seinem Umfange und seiner Bedeutung übersteigert. Das liberale Judentum mag die Beobachtung des Zeremonials durch den einzelnen verschieden bewerten, aber man kann sie keinesfalls als das Wichtigste oder auch nur annähernd Wichtigste in der persönlichen Frömmigkeit betrachten. Das fortschrittliche Judentum hat die Aufgabe, die Pflichten herauszuarbeiten, die unter den neuen Bedingungen des jüdischen Lebens als Bestandteil der heutigen Auffassung von jüdischer Frömmigkeit den einzelnen Juden obliegen.

Neben das Gebet persönlicher Färbung, so führte der Rabbiner der liberalen Synagoge Londons, J. Mattuck, in seinem Referate „Der jüdische Begriff der Frömmigkeit" aus, tritt das Lernen als ein Element der jüdischen Frömmigkeit. Für die Vervollkommnung der Persönlichkeit im Glauben und zur Vermeidung der Gefahr, die übertriebenem Gefühlsschwang entspringt, ist die Vergeistigung der Frömmigkeit durch Studium der biblischen und nachbiblischen Schriften von besonderer Wichtigkeit. Die Heiligung des Lebens wird also im allgemeinen nicht dadurch ausgedrückt, daß man rituelle Zeremonien bei jeder Gelegenheit aufhäuft, sondern daß man jede Gelegenheit als ein Mittel benutzt, um das Ideal der imitatio Dei zum Ausdruck zu bringen, um das Gefühl einer persönlichen Verbundenheit mit Gott zu erlangen.

Bei der Behandlung des Begriffs persönliche Frömmigkeit kam allerdings der Gedanke Gemeinschaftsfrömmigkeit etwas zu kurz; denn man darf doch nicht übersehen, daß die Förderung der persönlichen Frömmigkeit bisher im bewußten Gegensatze zur Gemeinschaftsreligion geschah und das religiöse Leben vieler Menschen leider nicht gestärkt, sondern häufig unterhöhlt hat. Mit dem an sich wertvollen Begriff persönlicher Frömmigkeit ist insofern Mißbrauch getrieben worden, als nun manche glaubten, ohne weiteres religiöse Persönlichkeiten sein zu können, anstatt daß man dieses Ziel als eine wichtige Aufgabe in der Erziehung des eigenen Ich aufgefaßt hätte. Die wirk-

liche persönliche Frömmigkeit wird immer wieder gleiche Seelen suchen und gerne in eine Gemeinschaftsreligion einmünden. Nur auf diese Weise wird auch die Übertragung religiösen Gutes auf die kommende Generation möglich sein. Daran hat ja jede historische Religion besonderes Interesse.

Ohne eine tiefinnere Frömmigkeit wird die Geistesrichtung nicht überwunden werden können, die eine ernste Sorge aller religiösen Glaubensgemeinschaften ist, der Indifferentismus. Seine Ursachen sind so mannigfacher Art, daß sie in einem kurzen Referat nicht alle behandelt werden können. Auf eine Ursache wies Herr Rabbiner Dr. Norden (Elberfeld) eingehender hin. Nach seiner Ansicht trägt die verkehrte religiöse Erziehung der Jugend im Hause der Eltern und in der Schule einen großen Teil der Schuld. Es gibt viele Eltern und Lehrer, die, obwohl nicht orthodox, doch meinen, liberales Judentum sei nur ein Bruchstück, ein Überbleibsel der Orthodoxie. Darum geben sie ihren Kindern eine orthodoxe Unterweisung, obgleich sie selbst der Orthodoxie den Rücken gekehrt haben. Können aus einer solchen, auf Unwahrhaftigkeit aufgebauten Erziehung Kinder hervorgehen, die im späteren Leben einst begeisterte Juden sind? Auch Lehrer verstehen vielfach nicht, der Jugend die liberale Auffassung vom Judentum beizubringen. Sie lassen sich von einem falschen Pietätsgefühl leiten. Sie fürchten, die Jugend könnte irre werden, wenn sie erfährt, daß das liberale Judentum in Betreff vieler Glaubenslehren und Zeremonien von dem sehr erheblich abweicht, was die alte jüdische Tradition lehrt und fordert. Dadurch schwanken sie hin und her und geben den Schülern auf ihre Fragen ausweichende Antworten. Ein Lehrer, der seinen religiösen Standpunkt nicht entschieden bekennt, kann nicht mit Begeisterung unterrichten und sicherlich keine Begeisterung bei der Jugend erwecken; er züchtet Interesselosigkeit und Gleichgültigkeit. Unsere Jugend muß in aller Deutlichkeit erfahren, was sie glauben und was sie nicht glauben soll, was sie tun und was sie nicht tun muß. Das Gesetz der Entwicklung in der Religion, die veränderten Vorstellungen über den Begriff der Offenbarung, die Auffassung vom Sinn des Zeremonialgesetzes, der Wechsel in der Anschauung vom persönlichen Messias zum Glauben an die kommende messianische Zeit — alle diese wichtigen Fragen müssen offen und ehrlich behandelt und gelehrt werden, wenn die religiöse Gleichgültigkeit überwunden werden soll.

Es wurden mehrfach Zweifel laut, ob insbesondere in diesem Mißstande der Indifferentismus seinen Ursprung habe und nicht vielmehr in der allgemeinen Einstellung der Menschen, deren Interessen, soweit geistige noch vorhanden sind, andern, lebensnäheren Gebieten zugewandt sind. Die geistige Struktur der heutigen Zeit ist derart gestaltet, daß der Mensch in seiner durch die Erfolge der Technik übersteigerten Einbildung sich an die Stelle Gottes gesetzt fühlt, daß ihm die Demut fehlt, die doch Vorbedingung jedes religiösen Lebens ist, des konservativen wie des fortschrittlichen. Ehe hierin eine Änderung eintritt, wird wohl der religiöse Indifferentismus nicht leicht zu überwinden sein.

Mit dieser Meinung stimmten auch die Anschauungen der Jugend überein, die in gesonderten Versammlungen ihre Stellung zur jüdischen Religion aussprach. Religiöser Zweifel weit mehr als religiöser Glaube charakterisiert ihre Haltung. Dies ist zum großen Teil der Herrschaft des Verstandes während

des letzten Jahrhunderts, dem abgeschwächten Sinn für den Wert der menschlichen Gefühle und dem Zusammenbruch der religiösen Autorität zuzuschreiben. Es sind aber auch Anzeichen vorhanden, daß diese Einflüsse schwinden; man scheint sich darüber klar zu werden, daß eine rationalistische Erforschung des Weltalls keine Wahrheiten enthüllen kann, und daß man den gefühlsmäßigen Anschauungen der menschlichen Persönlichkeit mehr als bisher Rechnung tragen muß. Der Begriff „religiöse Weltanschauung" ist nach den Ausführungen von Frl. Betty Markus (Berlin) mit dem jugendlichen Empfinden nicht vereinbar, denn dieser Begriff ist das Ergebnis einer langen seelischen Reifung und steht am Ende einer Entwicklung, die die Jugend noch nicht erreicht hat. Aber schon das „Nichthaben" der letzten religiösen Sicherheit ist bedeutsam. Das Element der Unruhe und des Widerspruchs, das die Jugend überall hineinträgt, kann starke Antriebe zur Fortbildung und Vertiefung des religiösen Erbgutes erwecken. Hauptgegner der Religion ist vor allem die Diesseitigkeit der gegenwärtigen Kultur, die in fortschreitender Rationalisierung und Mechanisierung dem Menschen den Blickpunkt auf das Ewige raubt, und ferner die Schwere der wirtschaftlichen und politischen Lage, die die menschlichen Gedanken von allem Gefühlsmäßigen und nicht rein Zweckhaften ablenkt. Unter diesem Einfluß der Gesamtlage der Religion steht auch die Jugend.

Am stärksten läßt sich die Jugend durch die Wirkung nah geschauter, religiöser Persönlichkeiten erfassen. Daran ist die Zeit arm, und das ist die Not der nach Religion strebenden Jugend. Mit dieser Auffassung ist das verlangt, was jede Religion erhalten und erneuert hat: das Beispiel religiöser Männer und Frauen, die durch ihr Denken und Tun Lebenswirklichkeit von sich ausströmen lassen und dadurch die Religion aus dem rein Begrifflichen durch ihre Person in eine konkrete Gestalt bringen. Das war an der zweiten Weltkonferenz des religiös fortschrittlichen Judentums das Bedeutungsvollste, daß hier Persönlichkeiten aus den verschiedenen Ländern sich zusammengefunden haben, die durch ihre Begeisterung für ihr religiöses Gut wiederum Begeisterung erwecken können.

Auch wer sowohl theoretisch wie praktisch einen ganz andern Standpunkt vertritt, als er bei dieser Versammlung zum Ausdruck gekommen ist, wird das ernste und ehrliche Streben der dort Anwesenden zu schätzen wissen. Die schwere Arbeit, religiöses Denken und Leben wieder in den Mittelpunkt des Daseins jedes einzelnen zu stellen, muß geleistet werden; damit wird zugleich wahrhafter Kultur und Menschheitsversöhnung gedient, und das ist der Mühe aller wert. Auch die langsame und langwierige Besitznahme der Seelen darf uns nicht zurückschrecken und uns an dem bedeutungsvollen Werte dieser Aufgabe nicht verzweifeln lassen. Wenn der Weltverband des religiös fortschrittlichen Judentums darin etwas zu leisten befähigt ist, wird der Dank und die Anerkennung aller ideal gerichteten Menschen ihm sicher sein, und dadurch wird ihm auch neuer Mut und neue Kraft für seine weitere Tätigkeit gegeben.

Dr. **Ernst Appel.**

Umschau

„Sexualreform"

Vom 17. bis zum 23. September 1930 tagte in Wien der „IV. Kongreß der Weltliga für Sexualreform auf wissenschaftlicher Grundlage". Die früheren Kongresse hatten zu Berlin (1919), Kopenhagen (1928) und London (1929) stattgefunden; der nächste ist für 1932 in Moskau, der übernächste in Paris geplant. Von den drei Präsidenten der Weltliga: Havelock Ellis (Amerika), August Forel (Schweiz), Magnus Hirschfeld (Deutschland), war nur der dritte erschienen. Unter den Vortragenden befanden sich Vertreter aus Amerika, Belgien, Dänemark, Deutschland, England, Frankreich, Holland, Rußland, der Schweiz, Spanien und der Tschechoslowakei.

Als „die wichtigsten Forderungen" der Weltliga wurden im offiziellen Programm aufgezählt: „1. Politische, wirtschaftliche und sexuelle Gleichberechtigung der Frau; 2. Befreiung der Ehe (besonders auch der Ehescheidung) von kirchlicher und staatlicher Bevormundung; 3. Geburtenregelung im Sinne verantwortungsvoller Kindererzeugung; 4. Eugenische Beeinflussung der Nachkommenschaft; 5. Schutz der unehelichen Mütter und Kinder; 6. Richtige Beurteilung der intersexuellen Variationen, insbesondere auch der homosexuellen Männer und Frauen; 7. Verhütung der Prostitution und der Geschlechtskrankheiten; 8. die Auffassung sexueller Triebstörungen nicht wie bisher als Verbrechen, Sünde oder Laster, sondern als mehr oder weniger krankhafte Erscheinungen; 9. ein Sexualstrafrecht, das nur wirkliche Eingriffe in die Geschlechtsfreiheit einer zweiten Person bestraft, nicht aber selbst in Geschlechtshandlungen eingreift, welche auf dem übereinstimmenden Geschlechtswillen erwachsener Menschen beruhen; 10. planmäßige Sexualerziehung und Aufklärung."

Was zu Beginn und im Verlauf des Kongresses besonders auffallen mußte, war die häufige, fast aufdringliche Betonung des „wissenschaftlichen Charakters", der „wissenschaftlichen Grundlage", der „wissenschaftlichen Forschungsergebnisse", worauf der Kongreß aufgebaut sei. Man mußte aus solcher Überbetonung eines Sachverhaltes, den man gerne als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt hätte, unwillkürlich eine Unsicherheit, ja ein Schwächegefühl, eine Art Dilettantismus herausfühlen. Dieses Gefühl wurde verstärkt durch die Tatsache, daß offizielle Vertreter der zuständigen Fachwissenschaften, also der ärztlichen und juristischen Fakultät der Universität, in nicht mißzuverstehender Weise dem Kongreß ferngeblieben waren. Man darf ruhig behaupten: der Kongreß war von der offiziellen Wissenschaft geächtet worden. Dem Ernste eines „auf wissenschaftlicher Grundlage" aufgebauten Kongresses war es auch wenig entsprechend, daß einzelne Redner, ungerügt vom Vorsitzenden, in einen leidenschaftlich-tendenziösen Ton verfielen, der gelegentlich hart ans Demagogische und Parteipolitische grenzte (ein Redner vergaß sich so weit, daß er die Zuhörer mit „Genossen" und „Genossinnen" ansprach), wenn auch zuzugeben ist, daß es zu offensichtlichen Gehässigkeiten gegen die Kirche oder das Christentum im allgemeinen nicht gekommen ist.

Der Vortragsgegenstand des ersten Tages war „Wohnungsnot und Sexualreform". Hierzu sprachen Universitäts-Professor Dr. Julius Tandler, Stadtrat in Wien, und Dr. Ludwig Neumann, Wien. Tandler beleuchtete durch eindrucksvolle Statistiken aus Berliner und Wiener Wohnungsverhältnissen den innigen uud vielfachen Zusammenhang zwischen der herrschenden Wohnungsnot und den sexuellen Übelständen. Dabei ging er von der Voraussetzung aus (was manche der späteren Redner nicht taten), daß jede Sexualethik eine generative, d. h. auf den Fort-

pflanzungszweck hingeordnete Ethik sein müsse. Von dieser Einstellung aus wies er nach, wie sehr durch die Wohnungsnot die geschlechtliche Sittlichkeit bedroht sei: die Keuschheit der jungen Leute werde vielfach geschädigt, Homosexualität, Prostitution und vor allem das freie Zusammenkommen zu unsittlichem Tun würden begünstigt, ja durch die schweren Notstände häufig unvermeidlich gemacht. Sexualreform sei daher ohne gründliche Wohnungsreform unmöglich. Der zweite Redner, Dr. Ludwig Neumann, Generalsekretär des Verbandes für Wohnungsreform, brachte gute positive Ergänzungen zu den Ausführungen Tandlers: Es handle sich vor allem um die Schaffung genügend vieler, den Bedürfnissen entsprechender Wohnungen. Dazu gehöre, daß die Kinder frühzeitig getrennt von den Eltern und getrennt nach Geschlechtern in eigenem Bett und Raum schlafen können. Ein Hauptgewicht sei ferner auf die Erschwinglichkeit der Wohnungen zu legen. Man habe die Erfahrung gemacht, daß in Industriegebieten eigens gebaute Arbeiterwohnungen leer standen, und die Wohnungsuchenden weiter in ihren Elendquartieren verblieben, weil sie die neuen Wohnungen nicht bezahlen konnten. Zur Herstellung billiger Wohnräume müßten starke Zuschüsse aus öffentlichen Mitteln gewährt werden. Eine dritte Notwendigkeit betreffe die Errichtung von Ledigenheimen, in denen junge und unverheiratete Leute ein bewahrendes Unterkommen finden könnten. Auch sei die Errichtung einer öffentlichen Wohnungsinspektion zu empfehlen, die den Familien mit Verboten gegen zweckwidrige Benützung der Wohnräume (unvernünftige Freihaltung eines Raumes für Empfangszwecke bei Überfüllung des Schlafraumes) entgegentreten, aber auch mit positiver Beratung helfen könnte.

Der zweite Kongreßtag betraf das Thema „Sexualnot". Ernst Toller, der wegen Teilnahme an der Kommunistenregierung in Bayern fünf Jahre Festungshaft verbüßt hat, schilderte die sexuelle Not der Gefangenen und wies auf das Beispiel Rußlands hin, wo aus diesem Grunde Rechtsverbrechern, die zu längerer Freiheitsstrafe verurteilt sind, ein achttägiger Urlaub gewährt werde. Dr. Leunbach (Kopenhagen) besprach die vielfach gesteigerte Sexualnot in den Abnormenanstalten und schlug zur Abhilfe eine Sterilisierung der Schwachsinnigen und Rückgabe an die Familie vor. In ähnlicher Weise schilderten verschiedene Redner das Sexualleben der russischen Bäuerin (bei der es angeblich, dank der in Rußland herrschenden Freiheit, keine ungelösten Probleme mehr gibt), die Sexualnot der Werktätigen und die Schwierigkeit sexueller Beratung, das Problem der alleinstehenden Frau, den sexuellen Mißbrauch des Kindes, den Zusammenhang zwischen Kindheitserlebnissen und Prostitution. Es kamen sehr düstere Bilder zum Vorschein, die klar bewiesen, welch ungeheure Zügellosigkeit heute herrscht. Vorschläge zur Behebung der beklagenswerten Zustände wurden kaum gemacht, und was gesagt wurde, beruhte auf rein diesseitiger Weltanschauung. Religiöse und sittliche Motive kamen nicht zur Sprache, im Gegenteil, man klagte das Christentum und die überkommene Sittlichkeit an, daß sie an der sexuellen Not schuld seien. Eine Frau (Dr. Johanna Elberskirchen, Berlin), die einige scharfe Worte gegen die gesellschaftliche Zügellosigkeit fand, und Reinheit als altes deutsches Ideal hinstellte, wurde vom Vorsitzenden (Dr. Paul Krische) als Verteidigerin des Puritanismus bezeichnet. Frau Meta Kraus-Fessel (Berlin) stellte fest, die sexuelle Not der Jugendlichen sei sehr groß, ein ganz hoher Prozentsatz sei durch Geschlechtskrankheiten verseucht, Besserung sei zu erwarten, wenn den Jugendlichen wenigstens vom 16. Lebensjahre an Gelegenheit geboten werde, sich ohne Behelligung durch Eltern oder Erzieher nach Belieben geschlechtlich zu betätigen.

Das Thema „Sexualität und Seelenleben" bot mehreren Rednern Anlaß zur Empfehlung der Psychoanalyse. Bei den Vorträgen über die „Geschichte der Sexualmoral" gab die materialistische Geschichtsauffassung den Ton an: alle menschliche

Kultur und Zivilisation sei das Ergebnis der Zähmung des ursprünglich wild und in Herden lebenden Menschen, die christliche Geschlechtsmoral sei eine „Herrenmoral", d. h. von einer kapitalistischen, obrigkeitsstaatlichen Gesellschaft der Vergangenheit nur zu dem Zweck geschaffen, daß die Kirche immer neue Untertanen und die Fürsten immer genug Soldaten bekommen. Die Redner zum Gegenstand „Sexualität und Rechtsordnung" bekämpften die Abtreibungsparagraphen und die Gesetze wider Homosexualität und Blutschande. Im allgemeinen stimmten sie dem oben mitgeteilten Programm der Liga zu, wonach nur gewaltsame Eingriffe in die Geschlechtsfreiheit zu bestrafen seien. Magnus Hirschfeld beklagte ganz besonders die große Verschiedenheit der sexuellen Gesetzgebung in den einzelnen Ländern. Als Beispiel führte er die Schweiz an, wo die Homosexualität in Basel-Land bestraft werde, in Basel-Stadt dagegen nicht. Der französische Redner Pierre Vachet forderte eine Proklamation der „sexuellen Grundrechte des Menschen", die ähnlich sich die Welt erobern müßten wie die in der Französischen Revolution proklamierten allgemeinen Menschenrechte. Beim Thema „Ehe" wurde eine Vermehrung der Rechtsgründe zur Scheidung verlangt, vor allem müsse auch in Deutschland „Ehezerrüttung" als Scheidungsgrund anerkannt werden. Ehe und Familie als gesellschaftlich geschützte Einrichtungen wurden von einigen Rednern noch als verhältnismäßig beste Lösung der Probleme geschätzt; wenigstens seien sie wegen mancher psychologischen Werte einstweilen nicht zu entbehren.

Danach läßt sich unschwer vermuten, was über „Geburtenregelung und Menschenökonomie" und über „das Recht des Kindes" gesprochen worden ist. Die Nennung einiger Vortragstitel mag genügen. Dr. Norman Haire (London): „Zwei sichere Methoden der Empfängnisverhütung", Dr. Fernand Mascaux père (Brüssel): „Dreißig Jahre Kampf um Geburtenbeschränkung und Eugenik", Dr. J. Borak (Wien): „Über die temporäre Röntgensterilisierung", Dr. Ludwig Levy-Lenz (Berlin): „Eine neue Methode der Schwangerschaftsunterbrechung". In der mit dem Kongreß verbundenen Ausstellung boten etwa 25 hervorragende Firmen ihre neuesten und sichersten Mittel zur Empfängnisverhütung an. Dem offiziellen Kongreßprogramm waren entsprechende Inserate beigedruckt.

Als Rechte des Kindes zählte Dr. Friedjung (Wien) z. B. auf: vor der Geburt gesunde Eltern, also Zwang zur Benutzung von Eheberatungsstellen, weitgehende Sorge für alle schwangeren Frauen, medizinisch einwandfreie Entbindung in Krankenhäusern. Nach der Geburt: Beistellung von Kinderwäsche durch die Allgemeinheit, Mutterberatung, regelmäßige Gesundheitskontrolle durch den Arzt, richtige Ernährung, Planschbäder, Ferien, Wohnungsinspektion. Für die Erziehung sei zu bedenken, daß wir im größten pädagogischen Wirrwarr leben und daß die Eltern zur Erziehung des Kindes selten geeignet sind. Erzieher müßten also sachgemäß ausgebildet werden. Alles Prüde, alles Schelten, alle übertriebene Strenge müßten aus der Erziehung verbannt werden. Eine vorbeugende Erziehungsinspektion sei absolut notwendig. Bei der Rechtsprechung müsse berücksichtigt werden, daß die Kinder Opfer ihres Milieus sind. Nicht Strafe, sondern Nacherziehung sei anzuordnen. Auch die Väter müßten noch erzogen werden. Die Kinderzeit sei bis zum 16. Lebensjahr auszudehnen. Statt der Erziehung durch die Eltern, die fast nie unparteiisch sei, müsse vom dritten Lebensjahr an der Kindergarten, für die Schulzeit der Kinderhort gefordert werden. Streng zu bestrafen seien Kinderausbeutung und Verabreichung von Alkohol an Jugendliche. Vor allem habe das Kind ein Recht auf Wahrheit in den ernstesten Lebensfragen, besonders in Geschlechtsfragen.

Bemerkenswert war in der Diskussion das Auftreten eines Jugendlichen, der das Verhältnis der Eltern zu den Kindern als typisches „Herrschaftsverhältnis" schilderte: alle Rechte seien auf seiten der Eltern, sie stützten sich besonders auf das „vierte Gebot", das „eines der furchtbarsten und reaktionärsten Gebote" sei, das Macht in

Recht verwandle und nur den Schwächeren verpflichte. Man behaupte, wer die Hand gegen seine Eltern erhebe, dem verdorre sie, man solle im Gegenteil sagen: „Hut ab vor diesem kleinen Helden — Verachtung für seine Unterdrücker!“ Solche Auflehnung scheine nicht vernünftig zu sein, aber sie sei edel und moralisch. Das Kind habe das Recht, nicht geboren zu werden. Niemand habe ein Recht, Kinder in die Welt zu setzen, damit sein Leben einen Sinn bekomme. Er solle sonstwie für die Gemeinschaft arbeiten. Das Kind schulde den Eltern keine Dankbarkeit, die Eltern aber hätten die Pflicht, so gut wie möglich für ihre Sprößlinge zu sorgen und vor ihrer Persönlichkeit Achtung zu haben.

In der Schlußsitzung war beantragt worden, eine Resolution zu Gunsten der Angleichung des österreichischen Eherechts an das reichsdeutsche anzunehmen. Dagegen protestierte der Russe Dr. Batkis: das deutsche Eherecht sei ein bürgerliches Recht, eine Halbheit; er beantrage, an den Beschlüssen der Londoner Tagung festzuhalten und vollständige „Ehereform“ zu verlangen. Der Vorsitzende, Dr. Magnus Hirschfeld (Berlin), meinte, das habe keinen Sinn, der Sprung von Österreich nach Rußland sei zu groß. Helfen könne der Kongreß nur, wenn er nichts Unmögliches verlange. Der Russe ließ nicht locker, aber aus dem Publikum wurde gerufen: „Darüber haben doch wir Österreicher zu bestimmen und nicht die Ausländer! Es ist ja ein Unsinn, so etwas zu verlangen!“ Hirschfeld ließ abstimmen, und die überwältigende Mehrheit war für die gemäßigte Fassung. Als der Russe sich auch dann noch nicht zufrieden gab, erklärte Hirschfeld, dem der ganze Zwischenfall sichtlich sehr unangenehm war, alle weitere Auseinandersetzung hierüber müsse vertagt werden. Und so war das letzte Bild, das der schöne Saal dieses wahrlich nicht schönen Kongresses darbot, dieses: der Russe redete lebhaft mit geballten Fäusten auf den verzweifelt herumschauenden und von all seinen Getreuen umringten Magnus Hirschfeld ein. Aber die innere Richtung des Kongresses ging im ganzen doch zweifellos auf die Verwirklichung einer Schrankenlosigkeit, die bis heute nur in Sowjetrußland Tatsache geworden ist.

Georg Bichlmair S. J.

Philosophia perennis

Einerlei, wie man von den heute sich überstürzenden Festschriften denken mag; einerlei, ob man mit Harnack die darin veröffentlichten Beiträge Katakombenbeisetzungen nennen will: die Idee der Philosophia perennis, die überwältigend in den beiden stattlichen Bänden der Geyser-Festschrift[1] zum Ausdruck kommt, der Reichtum und die Mannigfaltigkeit der behandelten systematischen und historischen Weltanschauungsfragen, die einmütige Zusammenarbeit von 68 Gelehrten der verschiedensten Sprachgebiete, Hochschulen und Orden, die organische Verbindung der konservativen und fortschrittlichen Gedankenmotive sind etwas so Bedeutsames, daß wir demgegenüber freudig bewegt die Einzelkritik einstweilen ganz zurückstellen können.

Kaum je ist die Lebenskraft der Neuscholastik so machtvoll in die Erscheinung getreten. Vergebens suchen die modernen philosophischen Parteien — das Wort klingt hart und unakademisch, und doch drängt es sich bei näherem Einblick in die Wirklichkeit auf — ihre Jünger um sich zu scharen. Zeitweilig ist es auch so bedeutenden Köpfen, wie Windelband, Cohen, Boutroux, Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger gelungen, Schulen zu bilden, eine bestimmte Problematik zu schaffen, bedeutsame Lösungsversuche zu geben. Wir haben die Vorzüge, dieser Art zu philosophieren, in diesen Heften bereitwillig anerkannt. Aber die Kurz-

[1] Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von F. J. v. Rintelen. gr. 8° I. Band: Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie (XVIII u. 526 S.). II. Band: Abhandlungen zur systematischen Philosophie (X u. 527—1244). Regensburg 1930, Josef Habbel.

lebigkeit dieser Systeme, die Einseitigkeit und Lebensfremdheit mancher Antworten, die sie auf die quälenden großen Fragen zu geben haben, verraten allzu deutlich, wieviel leichte, unfruchtbare Spreu dem Weizen ihrer Weisheit beigemischt ist. Gegenüber dem Sprühenden und Meteorhaften der neueren Philosophie mit all dem Suggestiven und Werbenden, das ihr eigen ist, geht die christliche Philosophie einen nüchternen, langsamen Weg. Steht sie deshalb an Wert zurück? Von der Erforschung der Wahrheit gilt, was der Dichter sagt: „Was glänzt, ist für den Augenblick geboren, das Echte bleibt der Nachwelt unverloren."

Es liegt tief im Wesen der christlichen Philosophie begründet, daß sie aus der Geschichte lernt, daß sie stets ihre ererbte Weisheit in ernster Auseinandersetzung mit der Gegenwart verjüngen muß. Daher die hingebende Pflege der Philosophiegeschichte seitens der Neuscholastik. Der erste Band der Geyser-Festschrift bringt diese Haltung klar zum Ausdruck. Berufene Forscher, wie Grabmann, Mager, De Ghellinck, Carreras y Artau, Ruiz del Castillo, Maréchal, Sertillanges und andere verfolgen den Verlauf der Ideenentwicklung seit den griechischen Anfängen durch Patristik, Mittelalter, Neuzeit hindurch bis auf die lebendige Gegenwart. Alle Richtungen kommen zur Sprache: Platon wie Aristoteles, Augustinus und Neuplatonismus wie Thomas und Scotus, Vertreter der Renaissance, Kant und Hegel, Bergson, Husserl, Conrad-Martius. Aktuelle Geschichtsprobleme werden in reicher Fülle behandelt: Augustins Mystik, Kämpfe um den Gottesbegriff zur Zeit Meister Eckharts, Hegels Geschichtsauffassung, Hermann Schell und Brentano, Phänomenologie und Tat, die aristotelisch-scholastische Denkrichtung in Japan, der Stand des Kausalproblems.

Es ist ein gesundes Zeichen der Neuscholastik, daß sie mehr Zeit und Kraft auf die strenge Systematik als auf die Geschichte der Probleme verwendet. Erst in neuester Zeit, nach der Überwindung des einseitigen Historizismus und Positivismus, kann man das gleiche von der nichtscholastischen Philosophie sagen. Mit Recht hat der systematische Band der Geyser-Festschrift einen weit größeren Umfang als der historische, aber er zeigt dieselbe Weite des spekulativen Feldes, dieselbe Ausgeglichenheit kritischer und dogmatischer Betrachtungseinstellung, dieselbe Aktualität in dem Aufhorchen auf die Forderungen der Stunde. Davon zeugen Abhandlungen über Gestalt und Ganzheitsbegriff in der modernen Psychologie, über die intuitive Erkenntnis, über den Satz vom hinreichenden Grund und die Begreifbarkeit des Seins, über die Bedeutung des philosophischen Wertproblems, über das Naturrecht im Rahmen einer religionsphilosophischen Weltbetrachtung, über die Formen des Gewissens. Ein ehrliches Bestreben, die alten Wahrheiten durch kritische Auseinandersetzungen mit den Problemstellungen und Problemlösungen der neueren und neuesten Zeit zu verjüngen, zu beleben, zu bereichern, zu vertiefen, sicherer und kritischer zu begründen, anderseits die Irrtümer, Halbheiten und Unklarheiten der Gegenwart in ihrem schillernden, berückenden Zwielicht aufzudecken, verrät sich erfreulich oft in diesen systematischen, bohrenden Untersuchungen.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist die Festschrift ein ermutigendes Zeichen der aufstrebenden Neuscholastik. Sie hat weiten Kreisen gezeigt, daß die Katholiken auch in der Pflege dieser überaus wichtigen, grundlegenden Kulturschicht ihre volle Kraft aufbieten. Hochstehende Laien haben Verständnis für diese Leistung dadurch bewiesen, daß sie namhafte Summen zur Sicherung des Druckes beitrugen. Die glänzende Ausstattung des Doppelbandes gereicht nicht weniger der katholischen Idee und dem Jubilar wie dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern, den Wohltätern und dem Verleger zur bleibenden Ehre. Dem kommenden Geschlecht bzw. der akademischen Jugend zeigen die mühevollen, tief eindringenden Auseinandersetzungen mit den prinzipiellen, durch den Zeitgeist aufgegebenen und wiederum rückläufig das praktische reli-

giös-sittliche Leben formierenden Fragen, welch ernste, bedeutungsvolle Aufgaben ihrer harren, wenn sie im Geiste ihrer Vorgänger für die ewig alten und neuen Ideale kämpfen will.

Bernhard Jansen S. J.

Franz Michel Willam

Im Jahre 1869 starb ein Mann, dessen allzu frühes Dahinscheiden in allen Literaturkreisen Deutschlands Trauer und Bestürzung hervorrief. Es war der neunundzwanzigjährige Franz Michel Felder aus dem Bregenzer Wald, eine Künstlerpersönlichkeit von eigentümlichstem Wuchs. Er war einfacher Bauer und mußte als Blinder seine Erzählungen dem Dorfschulmeister diktieren. Aber Universitätsprofessoren hielten es für der Mühe wert, den Vorarlberger Naturdichter zu besuchen. Heute noch lebt er in seinen zahlreichen Dichtungen fort, in Werken wie „Aus meinem Leben", „Liebeszauber", „Reich und arm", der gestaltungskräftige Schilderer seines Heimatvolkes, der schicksalgeschulte Weltbetrachter.

Manche Zeitwelle rann seit Felders Tod über Vorarlberg hin, ohne einen Dichter von ähnlicher Größe aufzuspülen. Wohl niemand hoffte auf einen ebenbürtigen Nachfolger des großen Künstlers, als am 14. Juni 1894 ein Enkel Felders, Franz Michel Willam, in Schoppernau seinen Lebensanfang nahm. Nur seine schwache Sehkraft mag manchmal das traurige Gedächtnis des berühmten Großvaters von mütterlicher Seite wachgerufen haben. Der Wunsch, Priester zu werden, brachte den begabten Knaben in das Vinzentinum nach Brixen, wo auch die bekannten Tiroler Dichter Br. Willram, Oberkofler, Reimmichl und Kofler ihre Studien begonnen haben. Seine theologischen Studien machte er zunächst im Brixener Priesterseminar und dann an den Universitäten zu Innsbruck und Wien. Nach der Priesterweihe (1917) betätigte er sich als Seelsorger im Bregenzer Wald. Hier bereitete er sich auch auf die Prüfungen des theologischen Doktorates vor.

Bereits vor der Promotion, die im Jahre 1921 in Wien erfolgte, begann der Landkaplan aus angeborenem Künstlerdrang zu „dichten", zu erzählen. Der Erfolg der „Vorarlberger Erzählungen", die nach zwei Jahren (1923) neu aufgelegt werden mußten, spornte ihn an. Rasch folgte Buch auf Buch, teils religiöse Werke, teils Erzählungen und Romane. 1929 erhielt er vom Verlag Herder den Auftrag, zur Herausgabe eines Bibelwerkes eine Studienreise nach Ägypten und Palästina zu unternehmen. In Ägypten warf ihn eine schmerzliche und gefährliche Dysenterie vier Monate lang auf das Krankenlager. Ästhetisch-kritische Arbeiten über Sigrid Undset (im „Hochland") hatten ihm bereits 1927 eine Einladung der großen Künstlerin nach Norwegen gebracht. Doch erst 1930 reiste er zum Olafjubiläum dorthin. Bald erhielt er dann eine Versetzung von seinem bisherigen Seelsorgsposten nach Müselbach.

Nicht so still und abwechslungsarm wie Willams Leben fließt seine Dichtung einher. Fast titanisch groß wächst sie aus uraltem Heimatboden. Die beobachtungsscharfe Bauernkenntnis eines Jeremias Gotthelf vereinigt sich hier mit dem zarten Lyrismus eines Gilm. Starke Auffassungskraft und urtümlich-kernige Durchgestaltung des Erfaßten sind das vorzügliche Erbe seines Großvaters. Seine schönheitsdurstige Seele gräbt sich mit Vorliebe in die Bergwunder seiner Heimat. Voll schaurigschöner Rätsel und Abenteuer wie diese Alpenwelt ist deshalb auch seine Kunst. Dem geheimnisvollen Tosen der Gebirgsbäche und dem traulichen Rauschen der Wälder ist die Sprache abgelauscht, in die er seine stimmungssatten Erlebnisse kleidet. Aus diesem Zwilchkleide, das aber doch wieder feindurchwirkte Arbeit ist, atmet die freie Bergluft, die den Bauern bei seiner Arbeit froh umweht, haucht der stille Waldodem, der unsern Ahnen einst Märchen und Volkslieder in die Seele pulste.

Doch Berg und Wald der Heimat ist nur der wirkungsvolle Rahmen, mit dem Willam seine Kunstschöpfungen farbenreich umgibt. Im Kern seiner Dichtung lagert die jahrhundertalte Seele seines Heimatvolkes mit ihrer ganzen schollenentstammten Kraft, aber auch mit all ihren menschlichen

Fehlern. Ihre Auswirkungen, Brauchtum und Sitten des Wäldlerlandes, ziehen uns bei Willams Kunst mehr verstandesmäßig an: was uns himmelhoch aufreißt und dann wieder in seiner ganzen Tragik zutiefst erschüttert, das ist die urewige Menschlichkeit, die aus seinen Dichtungen mild und doch wieder unbarmherzig zu uns spricht. Nur wenige Künstler unserer Zeit vermögen so schlicht und eindringlich über den letzten Sinn von Gut und Böse zu schreiben wie dieser Vorarlberger Kaplan. Das will nicht sagen, daß Willam in seine Dichtung religiöse Tendenzen hineinzwängt, daß er die Kunst als Lehrkanzel für hausbackene Predigten betrachtet. Aber wie letzten Endes jede Kunst an die geheimen großen Dinge rührt, sie in ihrer ewigen Macht aufzeigt und dadurch Erschütterung auslöst, so will auch Willam letzte Werte geben, Dichterpriester des Einen sein.

Es ist nicht Zweck dieser Zeilen, allen 18 Willambüchern, wie sie seit neun Jahren in geringen Abständen erschienen, eine entsprechende Würdigung angedeihen zu lassen. Hier können nur die einzelnen Dichtungen kurz gesichtet werden, nicht aber seine religiösen Werke, die drei Bändchen Christenlehre: „Unser Glaube", „Unser Weg", „Unsere Hoffnung", auch nicht seine Kritik, die mit klarem Kunstverstand hinter die letzten Kulissen eines fremden Werkes ebenso sicher zu schauen weiß, wie sein schöpferischer Dichterblick die geheimsten Falten der Natur und der Menschenseele durchdringt.

Von den „Vorarlberger Erzählungen" bis zu seinen jüngsten Schöpfungen war für Willam ein weiter Weg zu gehen. Er wird ihm kaum schwer geworden sein, da ihn angeborene Erzählerlust vorwärtstrieb. Ein Jahr nach dem Erstlingswerke entstanden die Erzählungen „Der Sonnensteg" und „Auf dem Tannenhofe", Werke voll gesunder Kraft. Die Dichtungen des Jahres 1923 („Der Lügensack", „Der Herrgott auf Besuch" und „Der Streit der Friedfertigen") zeigen künstlerisch einen bemerkenswerten Fortschritt. Der „Lügensack" ist ja im Grunde genommen nur eine harmlose Liebesgeschichte. Aber wie sich unter Willams Künstlerhand dieser Stoff zu einer prächtigen Novelle formt, das muß man wirklich bestaunen. Trotzdem stelle ich die reizvolle Kommuniongeschichte „Der Herrgott auf Besuch" weit höher. Wer so tief in die Kinderseele zu blicken weiß, und wer es versteht, die geheimsten Blüten seligen Kinderglaubens mit so zarter Hand zu pflücken und die Kindheitsträume so ganz ohne rührseligen Augenaufschlag wiederzugeben, der ist wahrhaft Dichter und Priester zugleich.

In Stoffwahl und Formengebung eigenartig ist die Novelle aus der Pestzeit „Der stärkste Bräutigam" (1924). Sie mag vielleicht nicht jedem zusagen. Aber das kann Willams urwüchsige und eigenwillige Kunst wohl überhaupt nicht. Von der tragischen Sinnlosigkeit der Geldgier, die Liebe und Familie vergißt, reden einem „Die Knechte der Klugheit" (1924) recht deutlich ins Herz. Aber es ist ein Roman aus der Zeit der Inflation, und das mag wohl der Grund sein, daß gerade dieses Buch wenig Absatz fand[1].

Märchenhafter Formenglanz und farbenreiche Bilderpracht sind über Willams „Waldheimat" ausgebreitet. Ich habe nur bei wenigen modernen Dichtern eine so poetische Sprache gefunden. Was Willams eigene Heimat an Naturzauber und Märchengeheimnissen besitzt, beginnt in diesem Werke zu tönen und wächst zur rauschenden Symphonie an.

Das Jahr 1925 brachte wieder zwei Werke Willams: „Die Maske" und „Tempelreinigung, ein Pilgerbuch für Zeit und Ewigkeit". Unter dem zweiten Titel könnte man ein eiferndes oder geiferndes Mahnbuch vermuten, aber das ist es nicht. Willam gibt hier zehn Bilder aus dem Tun und Treiben vor und in der Kirche, Federzeichnungen, die sich mit jeder Linie ins Gemüt furchen.

Wuchtig und mit aller Farbenpracht der heimatlichen Wälder ausgestattet, steht Willams Roman „Die sieben Könige" da.

---

[1] Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 110 (1925) 76 f.

Seit Felder sah Vorarlberg kein so glanzvolles Dichterwerk. Über die abenteuerliche, aus dem Volksleben gegriffene Handlung ist gedämpftes Abendrot mild ausgegossen, so daß auch die dunkelsten Stellen verklärt leuchten. Leider fehlt diesem Werke Willams Originalität. Das eifrige Studium der nordischen Literatur hat ihm geschadet. Die Grundidee ist Selma Lagerlöfs „Gösta Berling" entnommen. Die sieben Kavaliere der Schwedin sind hier die sieben Könige.

Nicht so bei dem neuesten Werk „Der Mann mit dem Lächeln". Selten ist der Winter im Hochgebirge so hinreißend geschildert worden. Drei Verbrecher vergraben sich, um vor Entdeckung sicher zu sein, in die Einsamkeit des Bergwinters. Doch die himmelragenden Gletscher entlocken ihnen unbarmherzig ihr Geheimnis, und die Elementargewalten selber werden zu Richtern. Die Seelenschilderung ist mit dramatischer Unentwegtheit durchgeführt, Natur und Gewissen dringen gleich rücksichtslos auf die drei Verbrecherherzen ein, bis die rächende Katastrophe herniederdonnert.

Mögen einzelne Dichtungen Willams die künstlerische Vollwirkung nicht besitzen, auch sie lassen die Hoffnung berechtigt erscheinen, daß der reichbegabte Künstler uns noch Größeres schenken wird.

Franz Max Wöß.

Besprechungen

Religiöse Schriften

Kalvaria. Der Leidensweg des Herrn. Von P. L. Perroy. 8° (235 S.) Paderborn 1930, F. Schöningh. *M* 3.80

Unter der dreifachen Gestalt der Marterwerkzeuge, der Qualen und des Antlitzes des Herrn läßt der Dominikaner Perroy die Bilder der Passion vorüberziehen. Den Betrachtungen und Erwägungen, durch die im ganzen recht flüssige Übersetzung von Gräfin Hartig dem deutschen Leser zugänglich gemacht, ist eine niemals übertriebene, vornehme Art der Auffassung und Darstellung eigen, eine vor dem Geheimnis des Kreuzes verstummende Einfachheit, verbunden mit einem heiligen Ernst. Die herzliche Frömmigkeit, geschöpft aus den Worten der Heiligen Schrift, stellt dieses Leidensbuch Perroys neben das größere seines Ordensbruders Janvier.

Heribert Fischer S. J.

Geistliches Bilderbuch. Von Erika Spann-Rheinsch. 8° (246 S.) Hellerau 1930, Hegner. Geb. *M* 7.—

Das Symbol der echten und großen Dichtung steht auch am Beginn dieses merkwürdigen und seltsamen Buches: „O Stern und Blume, Geist und Kleid, Lieb, Leid und Zeit und Ewigkeit". Erika Spann-Rheinsch will Bilder, die ihr geschenkt wurden, durch dieses Buch Freunden weiterschenken. Wunderbar feine Bilder von der Madonna mit dem Kinde stehen darin. Andere heißen die Frömmigkeit, der Dank, die Milde, das Leid, Odysseus und Poseidon, die Sünde, die Trauer, das Heilige. Der Rhythmus der reifen, klaren Sprache, die schlicht des Bildes Umriß zeichnet und das Erlebnis treu berichtet, deutet die mächtige Fülle des Geschauten an. Die geschmackvolle Jean Paul-Schrift und vornehme Ausstattung hilft diesen Eindruck verstärken. Ein Buch, in dem solche Worte stehen, kostbar um ihrer Nüchternheit willen, läßt aufhorchen. Gläubige und Künstler wird man ihm wohl zuallererst zu Lesern wünschen. Die Dichterin selbst wünscht nichts sehnlicher, als schlicht von Gott reden zu können. Und dennoch ist ihr Buch und sein Inhalt nicht religiös zu nennen. Was es auch sei um Ursprung und Entstehung dieser Bilder, nicht immer ist das schauende Ich so gedämpft, daß es sich nicht auch dort dazwischen drängt, wo man gern allein gelassen sein möchte. Die allseitige Widerspruchslosigkeit des Bildes und seine Wandlung ins rein Abstrakte beim Fehlen alles Historischen mindern bisweilen stark die Bedeutung. „Auch ich sah das Jesuskind — aber es hat mir nicht zugewinkt. Auch ich sah die Madonna — aber sie sah mich niemals an" (23). Diese Natur und Welt liegt noch allzusehr in Wehen und Seufzen, ihr Geheimnis bleibt verhangen, wohl darum, weil das in Gründe hinabreicht, die nur ungern und schwer das gehütete Geheimnis preisgeben. Aber die Demut der Dichterin ist stark genug, auch das sich einzugestehen; neben einer Hildegardischen Schau fühlt sie sich entwertet. Doch der Weg dahin ist gewiesen. Inzwischen haben wir Grund genug, dankbar zu sein und vielmehr ehrfürchtig zu schweigen, wenn das Geheimnis zaghaft sich ankündet im aufstrahlenden Bild, um sich im knieenden Gebet auszusprechen.

Heribert Fischer S. J.

Bibelkunde

Das Buch Genesis, übersetzt und erklärt. Von Paul Heinisch. (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes herausgegeben von Dr. F. Feldmann und Dr. H. Herkenne.) 8° (XII u. 436 S.) Bonn 1930, Peter Hanstein. *M* 12.—

Da seit zwei Jahrzehnten auf katholischer Seite kein deutscher Kommentar zur Genesis mehr erschienen ist, so muß der vorliegende dankbar begrüßt werden. Die Abfassung eines solchen Werkes erfordert allerdings, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, ebensoviel Mut wie Selbstverleugnung. Wenn er nun alle Bedenken niedergerungen und die für das Unternehmen erforderliche Geisteskraft aufgebracht hat, so ist ihm das hoch anzurechnen. Seinem Umfang nach fällt der vorliegende Band beinahe aus dem Rahmen der Sammlung heraus. Aber einmal ist zu bedenken, daß der Stoff dieses Buches schon an sich eine ausführlichere Erklärung verlangt als die meisten andern alttestamentlichen Schriften; dann aber ist auch darauf hinzuweisen, daß eine ganze Reihe von Fragen, welche die folgenden mosaischen Bücher betreffen, schon hier zusammengefaßt vorweggenommen sind. So führt die Einleitung (S. 1—94) nicht bloß in das Verständnis der Genesis ein, sondern behandelt auch das ganze Pentateuchproblem, so daß die Erklärer der folgenden Bücher der Behandlung dieser verwickelten Frage größten-

teils überhoben sind. Der Verfasser untersucht an Hand der äußern und innern Zeugnisse den einheitlichen und mosaischen Ursprung des Fünfbuches und kommt dabei zu Ergebnissen, die mit der Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission in Einklang stehen. Vielleicht wird er zwar einem Teil der katholischen Erklärer in seinen Ausführungen zu weit, einem andern nicht weit genug gehen; doch scheint er mir eine glückliche Mitte einzuhalten. Eingehend befaßt er sich dann mit der Geschichte der Pentateuchkritik, am ausführlichsten natürlich mit der Graf-Wellhausenschen Hypothese. Lehrreich ist die Beobachtung, wie sie sich aus einfachen Anfängen zu immer verwickelteren Formen ausgewachsen und sich damit immer mehr gefährdet hat, und die Erscheinung, daß sich auch auf rationalistischer Seite die Angriffe gegen sie zusehends mehren. So kann man damit rechnen, daß der Wellhausianismus in etwa 25—30 Jahren, wenn das Geschlecht derer, die unter dem Einfluß seiner Väter und Paten gestanden haben, ausgestorben ist, in seinen wesentlichen Punkten erledigt sein wird. Allerdings ist auch die Stellung der katholischen Forscher, die ja eigentlich den ersten Anstoß zur Pentateuchfrage gegeben haben, durchaus nicht einheitlich, wie die Ausführungen auf S. 61—65 dartun; mit Recht bemerkt daher der Verfasser, daß es noch vieler und opfervoller Einzelforschung bedarf, bis wir uns ein klareres und sichereres Bild von der Entstehung des Pentateuchs machen können. Ausführlich wird der geschichtliche Wert der Genesis, sowohl der Urgeschichte als auch der Patriarchenberichte, bestimmt und gegen die vielfachen Angriffe verteidigt.

Die Erklärung gliedert sich nach den beiden Hauptteilen. Der erste Teil, die Urgeschichte, erfordert selbstverständlich eine sehr eingehende Behandlung. Denn die hier auftretenden Fragen sind einerseits überaus zahlreich und schwierig, anderseits in einer schier unübersehbaren Literatur erörtert. Sehr zu begrüßen ist es, daß sich an die wichtigeren Teile Gesamtbetrachtungen anschließen, die den jeweils vorliegenden Stoff zusammenfassen und planmäßig nach allen Seiten erwägen. Eine Reihe längerer oder kürzerer Exkurse bietet außerdem willkommene Ergänzungen. Bei der Frage von der Ausdehnung der Sündflut legt der Verfasser die verschiedenen Ansichten vor, ohne sich klar für eine bestimmte zu entscheiden; er neigt zur geographischen und anthropologischen Beschränkung.—Der zweite Hauptteil, die Patriarchengeschichte, wirft gewiß noch viele Fragen auf; sie sind aber, schon weil sie sich auf geschichtlichem Boden bewegen, schärfer abgegrenzt und daher auch faßlicher und leichter zu erledigen. Auch hier finden sich wieder besondere Ausführungen, die sich mit dem geschichtlichen Wert oder der literarischen Überlieferung oder mit chronologischen Fragen befassen. Bei diesen letzten drückt sich der Erklärer auch wieder, das Für und Gegen wohl abwägend, recht vorsichtig aus und überläßt dem Leser schließlich selbst die Entscheidung. In einem kurzen Schlußwort faßt er endlich den religiösen Entwicklungsgang der Menschheit und des auserwählten Volkes, soweit ihn das Buch aufzeigt, in warmen Worten kurz zusammen.

Was das vorliegende Werk auszeichnet, ist außer der gründlichen Darlegung des Pentateuchproblems die umfassende Verwertung der einschlägigen Literatur, die Besonnenheit in der Auslegung und die klare Linienführung in der Behandlung der oft sehr verwickelten und dunklen Fragen. Wenn der Verfasser nach dem Vorwort meint, daß seine Auffassungen im ganzen und einzelnen vielfach keine Billigung finden werden, so darf er unseres Erachtens eher hoffen, daß er vielseitigen Beifall ernten wird, und jedenfalls überzeugt sein, daß er der katholischen Wissenschaft einen großen Dienst erwiesen hat.

H. Wiesmann S. J.

Religionsgeschichte

Der orientalische Schlangendrache. Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies. Von Dr. phil. Barbara Renz. gr. 8° (III u. 123 S.) Augsburg 1930, Haas & Grabherr. *M* 3.—

Eine eingehende, jahrzehntelang währende Forschung hat die Verfasserin dieser Studie zu der Überzeugung geführt, daß „Schlangendrachen" (Mischgebilde von Schlange und Drache oder ungewöhnlich große Schlangen), die sehr häufig mit der Vorstellung des Baumes verbunden sind, als Träger hochbedeutsamer Ideen und Kräfte, vor allem als Bilder des Lebens, als Symbole der Zeugung und Fruchtbarkeit, als Andeutungen steter Verjüngung und Auferstehung im Kult der ältesten Völker eine beherrschende Rolle spielen. Sie sind Gegenstand mannigfach gefärbter Überlieferungen und eines ausgestalteten Zeremoniendienstes. Aus einem unabsehbaren Detail ausgegrabener Bildwerke, Tafeln, Statuen, Reliefs, Tempelruinen und schriftlicher Dokumente hat Dr. Renz mit Bienenfleiß

und zielsicherer Wertung die typischen Momente herausgeholt und weiteren Leserkreisen vermittelt. In die vorausgehende Entdecker- und Forscherarbeit teilten sich namentlich seit 1851 Gelehrte aus verschiedenen Nationen; Deutsche sind besonders zahlreich vertreten (Ed. Gerhard, Erich Küster, Delitzsch, Jeremias, Deimel, Hommel, Hehn u. a.). Das Ergebnis, das sich immer deutlicher herausstellte, war die Erkenntnis, daß man mit der im Abendlande herkömmlichen Auffassung, als ob die Schlange durchweg als Prinzip oder Symbol des Bösen zu betrachten sei, unbedingt brechen müsse. Schon der Amerikaner Squier, der über Kult und Kunst der amerikanischen Völker Untersuchungen anstellte und den Schlangenkult anderer Völker damit verglich, schrieb 1851: „Die Schlange war der Typus der Weisheit, Macht und Ausdauer, des Lebens und Wiederauflebens. In Ägypten, Syrien und Griechenland, Indien, China, Skandinavien, Amerika, kurz auf dem ganzen Erdkreis war sie ein hervorragendes Emblem." Dr. Renz hat sich nun die Aufgabe gestellt, auf Grund der bisher veröffentlichten einschlägigen Werke einen einheitlichen Überblick zu bieten, und zwar zunächst eine möglichst erschöpfende, abgerundete Darstellung des „orientalischen Schlangendrachens" zu liefern. Denn die noch immer anhaltende Krisis wissenschaftlicher Verlagsgeschäfte erschwerte es vorläufig, das vollständige Manuskript in Druck zu geben. Als Ganzes gedacht, umfaßt die mit ungewöhnlicher Hingabe und Beharrlichkeit erstellte Arbeit noch die weiteren Themata: „Der Schlangendrache des Abendlandes und der Baum"; „Logos und Schlange"; „Die Schlange am Baum". Mit gesteigertem Interesse darf man dem Erscheinen dieser hochwichtigen Untersuchungen entgegensehen.

Im vorliegenden Bändchen führt uns die Verfasserin auf dem Gebiete jener uralten Zeitepochen der Reihe nach durch Phönizien und Ägypten, Babylonien und Nachbarländer, Indien, Medien und Persien, China und Japan, Arabien und Kleinasien. Das beigebrachte Tatsachenmaterial ist evident und erdrückend. Überall treten die Schlangendrachen auf, regelmäßig mit klarer Beziehung auf das Sexuelle, auf innerweltliche Urstoffe und Zeugungskräfte, analog den ähnlichen Vorstellungen, die man sich von der Sonne (dem Sonnenfeuer), der Erdfeuchte, dem Wasser, dem Pneuma usw. bildete. Schlangendrachen sind bald Vertreter, bald Embleme, bald Inkarnationen jener elementaren Zeugungsfaktoren. Daher stammen die Urahnen der Königsgeschlechter, die großen Götter und Wohltäter der Menschheit, die Beherrscher von Wind und Regen, Licht und Wärme. Schlangenahnen, Schlangenbanner, Schlangenstäbe, Schlangenzepter, Schlangenwindungen um bedeutsame Gegenstände, wie Götterfiguren und Sonnenscheiben usw., reden überall dieselbe Sprache von der Hoheit, Kraft, Gutheit, Unverwüstlichkeit der Schlange. Gnostische Sekten bedienten sich gerne des krausen Wirrwarrs einer solchen Schlangenmythologie. Aber nicht immer und überall konnte der Schlangendrache oder doch eine gewisse Art von Schlangen sich auf der alten Kulthöhe erhalten. Politische Umstellungen, auch Wandel in der Auffassung von Welt und Natur und damit in Religion und Kult drängten die Schlange da und dort zeitweilig oder für immer zurück oder stellten ihren Wert völlig um, stürzten sie vom Gipfel des Pantheons in die Unterwelt, machten aus dem „guten Gott" einen „bösen Dämon". Derartige Wandlungen sind in Ägypten, Indien, Arabien u. a. nachgewiesen. Mit dem Monotheismus war der kultische Primat der Schlange unvereinbar. Das Auftreten der Schlange im Paradiese zeugt von Lüge, Tücke und Bosheit, wenn sie auch immerhin als das klügste aller Tiere bezeichnet wird (serpens erat callidior cunctis animantibus terrae, quae fecerat Dominus Deus [Gen. 3, 1]). Welch himmelweiter Abstand offenbart sich überhaupt zwischen dem keuschen, dezenten Bericht der Bibel über das geschlechtliche Verkehren der Stammeltern und den düstern, schwülen, obszönen Traditionen des Heidentums (vgl. Gen. 6, 3). Die Schilderung des blutroten, wutschäumenden „Drachen" in der Apokalypse, der „alten Schlange", des „Satans", der „großen Bestie" kommt uns unwillkürlich in den Sinn. Daß sich Reste des krassen Aberglaubens auch bei den gebildeten Nationen späterer Zeit erhalten haben, lehrt die Sage, daß Alexander der Große von der Mutter Olympias und einem Schlangendrachen erzeugt worden sei. Schlangenkult besteht noch in Indien. Schlangendrachen „treten in China überall auf in Kult, Kunst und Gewerbe"; „Japan hatte eine göttliche Ahnfrau in Drachengestalt, wie Babylon und China, und dort wie hier erscheint der Schlangendrache in enger Beziehung zur Sonne." — Ein dreifaches Register erleichtert das Studium des Werkes.

J. Stiglmayr S. J.

Religionspsychologie

Die Stellung der Religion in der modernen Seele. Religionspsychologische Vorlesungen von P. Erhard Schlund O. F. M. 8° (117 S.) München 1930, E. v. Lamas Nachf. (K. Widmann). *M* 2.80

Aus eindringlicher Kenntnis der religiösen Lage behandelt der Verfasser in vier Vorträgen das religionspsychologische Problem der Gegenwart. Die erste Vorlesung zeigt in sorgfältiger, klarer Analyse den Ort der religiösen Funktion im Seelenleben und gibt damit einen sicheren Standpunkt gegenüber den heute vielfach vertretenen Hypothesen über den psychologischen Ursprung der Religion, die im zweiten Vortrag lichtvoll diskutiert werden. Die dritte Vorlesung zeichnet religiöse Menschheitstypen in ihrer mannigfaltigen Überschneidung von Intellekt, Gemüt, Willen einerseits, Aktions- und Reaktionsfähigkeit anderseits. Der Schlußvortrag endlich stellt jene Faktoren heraus, die heute der an sich naturgemäßen Entfaltung der religiösen Funktion zerstörend oder doch hemmend entgegenwirken. So führt das knappe Bändchen, seinem Zweck einer Grundlegung der Religiospsychologie entsprechend, in gediegener, nicht zu schwieriger Form in die heutige Problemlage ein, womit besonders auch dem Seelsorger ein wertvoller Dienst erwiesen wird. A. Koch S. J.

Liturgiegeschichte

Le Pontifical Romain. Histoire et commentaire. Par Dom Pierre de Puniet, Bénédictin d'Oosterhout. Tome I. 8° (300) Louvain 1930, Abbaye du Mont César.

Seit Catalani 1736 seinen Kommentar zum Pontificale Romanum veröffentlichte, ist kein weiterer zu diesem mehr erschienen, und doch hätte man angesichts der Fortschritte, die inzwischen die liturgischen Studien gemacht haben, schon längst einen neuen, dem heutigen Stande der Forschungen entsprechenden erwarten dürfen. Die Arbeit Dom de Puniets kommt daher zweifellos wie einem Bedürfnis, so auch dem Wunsch der Liturgiker und Liturgiefreunde entgegen. Sie wird zwei Bändchen umfassen. Das bereits vorliegende erste behandelt an der Hand des Pontifikales den Ritus des Sakramentes der Firmung, der Erteilung der Tonsur, der Vorstufe der Weihen, der vier niederen und der drei höheren Weihen, und zwar besonders auch nach seiner Entwicklung. Vorausgeht als Einleitung eine Darstellung der Geschichte des Pontifikales von dessen Anfängen in der Karolingerzeit an bis zur Herausgabe des heutigen, allgemein verbindlichen Pontificale Romanum durch Klemens VIII. (1595), die freilich nicht ein bis ins einzelne gehendes Bild seines Entstehens und seiner weiteren Ausbildung bietet, noch nach Maßgabe des Raumes bieten kann, sondern nur eine die Hauptlinien der Entwicklung darlegende Übersicht gibt. Was an Quellenmaterial veröffentlicht vorliegt, ist in der Arbeit wohl vollständig verwertet worden, dagegen wurde das handschriftliche nicht so, wie es wünschenswert gewesen wäre, benützt. Welche wertvollen Aufschlüsse dieses aber für eine Geschichte des Pontifikales und der in ihm enthaltenen Riten gewährt, bekunden die Ergebnisse einer Durchforschung mittelalterlicher Pontifikalien bezüglich des Ritus der Altarweihe, die ich in meinem Werk „Der christliche Altar" niedergelegt habe und auf die ich den Verfasser wohl aufmerksam machen darf. Meine Geschichte der liturgischen Gewandung hat er anscheinend nicht gekannt; andernfalls würden ihm nicht verschiedene Irrtümer bezüglich der liturgischen Gewänder und ihrer Verwertung in den Weiheriten unterlaufen sein. Daß die Übergabe der Stola und Kasel ein wesentliches Element des Ritus der Priesterweihe bilde (S. 274), läßt sich doch unmöglich behaupten. Dem ersten Bändchen der dankenswerten Arbeit folgt hoffentlich bald das zweite.

Joseph Braun S. J.

Theologie

La doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ d'après les principes de Saint-Thomas. Par l'Abbé Joseph Anger, Directeur au Grand Séminaire de Rennes. 8° (508 S.) Paris 1929, Gabriele Beauchesne.

Es ist ein Lieblingsgedanke des hl. Paulus, Christus als das Haupt der Schöpfung mit aller Würde zu umkleiden, sich selbst mit ihm eins zu fühlen und in ihm sich der Einheit mit der ganzen Schöpfung bewußt zu werden. Die ganze Schöpfung erscheint ihm als ein Organismus; Christus gehört zu ihm als das Haupt, wir und alle Geschöpfe als Glieder; das Ganze ist der mystische Leib Christi. Es ist eine Fülle tiefer, triebkräftiger religiöser Vorstellungen, die in diesem Bild zugleich Formung erstreben und zündende Lebendigkeit bewahren wollen. Das Bild hat unverkennbare Verwandtschaft mit dem andern vom Weinstock und den Reben, dessen sich Christus selbst bediente, um die

gnaden- und lebenvolle Verbundenheit der gerechtfertigten Seele mit ihrem Erlöser und Heiland zu veranschaulichen. Durch Innewohnen der drei göttlichen Personen ist diese Christusverbundenheit zugleich Teilnahme an göttlichem Leben, und im eucharistischen Leib des Herrn findet sie die ihrer Erhabenheit entsprechende und ihr Wachstum befördernde Speise. Die Idee vom Corpus Christi Mysticum ist eine Vorstellung, die zentral in Christus die Verwirklichung der gesamten christlichen Heilsökonomie schaut.

Zur Zeit der Kirchenväter war die paulinische Idee lebendig in christlicher Lehre und Wissenschaft, und auch zur Zeit der Hochscholastik, namentlich bei Thomas von Aquin, erweist sie sich als fruchtbare, die Systematik belebende Einheitsidee. Die zu Grunde liegenden Gedanken haben sich auch später in der Theologie erhalten, aber in einer Form, deren blasse Abstraktheit zu Gunsten der wissenschaftlichen Präzision die lebendige Anregung des schönen paulinischen Bildes einbüßte. In unserer Zeit ist, namentlich in der Literatur, die sich an religiös interessierte Laien wendet, wieder eine besondere Vorliebe für die Idee vom Corpus Christi Mysticum erwacht. Man kann es nur mit Freuden begrüßen. Verzeichnung des schönen Bildes, Mißbrauch Unverständiger, denen man da und dort begegnet, mag man richtigstellen. Das Bild selbst ist schön, ist biblisch, durch den Gebrauch der heiligen Väter geheiligt und fruchtreich an geistvoller Anregung und frommer Erbauung.

Man muß darum das vorliegende Buch sehr begrüßen. Es ist das erste, das eine allseitige Darstellung des reichen religiösen Gehalts der Idee und der vielfachen Verästelung der Beziehungen des Corpus Christi Mysticum bietet. Es ist in flüssiger Sprache geschrieben. Die Gedankenführung ist durchsichtig, gemeinverständlich und nimmt nie den Charakter der fachtheologischen Untersuchung an. Wenn Anger sich in einigen Einzelheiten zu sehr für seine Lieblingsidee erwärmt und kleine Einseitigkeiten nicht ganz vermeidet, wird man ihm das zugute halten. Die Grundideen sind durchaus richtig. Der mystische Leib Christi ist nach der sich eng an Sankt Thomas anschließenden Darstellung eine Realität der moralischen Ordnung. Er wird auferbaut durch die Verbindungen, die die Seelen mit Christus und unter sich verbinden. Christus ist durch die Menschwerdung unser juridischer Sachwalter vor Gott und durch die Erlösung, die in den Sakramenten, besonders der Eucharistie, wirksam wird, unser Heiligmacher und Lebenspender im übernatürlichen Sinne. Das sind die beiden Grundbeziehungen, die uns mit ihm verbinden. Die Menschheit Christi wirkt direkt auf unsere Seelen, indirekt auf unsern Leib. Alle Menschen gehören zum Corpus Christi Mysticum, aber nicht alle auf gleiche Weise: in juridischem Sinne ist Christus Haupt aller, im Sinne der Belebung und Heiligung für die einen nur der Möglichkeit, für die andern, die Gerechtfertigten, auch der Wirklichkeit nach, aber auch das wieder in verschiedenem Grade. Nach dem Konzil von Trient wird die Verbindung mit Christus durch Glaube, Hoffnung und Liebe bewirkt, und durch die Verbindung mit Christus werden wir auch untereinander eines Sinnes, so daß keine Spaltungen bestehen dürfen oder können. Das Bleiben in Christus nach Joh. 6, 57 bedeutet darüber hinaus noch, wie besonders der hl. Johannes Chrysostomus ausführt, eine mehr physische Vereinigung. Diese grundlegenden Anschauungen werden in übersichtlichen Ausführungen auf fast alle Gebiete der theoretischen und praktischen Theologie angewandt, nicht immer mit gleichem Nutzen, aber doch so, daß eine reiche Fülle schöner religiöser Anregungen sich ergibt. Im ganzen verdient das Buch nur Anerkennung und Empfehlung.

M. Gierens S. J.

Philosophie

Chinesische Philosophie. Von Heinrich Hackmann. (406 S.) München 1927, Reinhardt. *M* 9.—

Von den vier neuesten Darstellungen der chinesischen Philosophie, Wieger, Forke, Zenker und Hackmann (Amsterdam), möchte ich die letzte besonders zum Studium empfehlen, weil sie mit der gründlichsten Kenntnis der Quellen eine große Klarheit der Darstellung und den seltenen Vorzug verbindet, die chinesische Weisheit nicht in abendländische philosophische Kategorien zu zwängen und nach ihren Maßstäben zu beurteilen. Aus dem chinesischen Geist selbst und seiner Geschichte wird alles erschlossen.

Bei der verwirrenden Mannigfaltigkeit in der Übersetzung chinesischer Texte müßte man befürchten, daß nicht die geringste Übereinstimmung in der Deutung philosophischer Schriften Chinas zu erzielen wäre. Das ist glücklicherweise nicht der Fall, wie Vergleiche beweisen. Hätte man es, wie bei der abendländischen Philosophie, mit Systemen zu tun, wäre wohl die Verwirrung ungeheuer. Aber die mehr

intuitive und aphoristische Art des chinesischen Weisen erleichtert die Interpretation.

Aus einigen Schriften, wie z. B. dem Büchlein Têng tses, einem Vorläufer Kung tses und Lao tses kann man sehr menschenfreundliche Auszüge machen, aber auch merkwürdig harte und nach Grausamkeit schmeckende, die zweifellos jener barbarischen Periode des asiatischen Absolutismus entsprechen. Die Denkgesinnung des Mannes selbst herauszuschälen, hält sehr schwer. Auf solche Beziehungsfragen zwischen Mensch und Lehre stößt man nicht selten; z. B. bei Yen Ying, der ein recht zänkischer Mann, auch in seinem philosophischen Denken, gewesen zu sein scheint, was Hackmann offenbar nicht gelten läßt. Aber die Spitzen und Häupter chinesischer Weisheit stehen in ihrer Lehre und meist auch in ihrem Leben recht scharf im Licht einer ziemlich eindeutigen Geschichte; oft sichtbarer als unsere abendländischen Größen. Bei Hackmann kommt das ganz trefflich zur Ausprägung. Mit gleicher Schärfe und Deutlichkeit die Tatsache, daß unsere Probleme, vielfach sogar unsere Lösungen, auch die der Ostasiaten waren.

Stan. v. Dunin Borkowski S. J.

Auf Hiobs Wage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten. Von Leo Schestow. Aus dem Russischen von Hans Ruoff und Reinhold v. Walter. gr. 8° (580 S.) Berlin 1929, Lambert Schneider. Geb. *M* 20.—

Ein aufschlußreiches Werk für alle, die sich für die Grenzen des Verstandesmäßigen und Psychologisch-Irrationalen interessieren und Kritik genug besitzen, um einzusehen, daß Schestow die verstandesmäßigen Wahrheiten relativiert und die psychologischen Wirklichkeiten zu ewigen Geltungen und Wahrheiten zu verabsolutieren scheint. Er weist nach, daß vieles psychologisch möglich ist, was logisch falsch ist. Wer möchte das auch leugnen? Aber jene Möglichkeit des Seelischen wurzelt doch in einer Logik, die irgendwie verstandesmäßig greifbar ist. Denn um Mögliches vom Unmöglichen zu sondern, bedarf es bereits logischer Erwägungen und Voraussetzungen. So stößt man denn bei Schestow fast Seite um Seite auf Inkonsequenzen. Er verallgemeinert immer wieder einmalige psychologische Tatsachen und Erkenntnisse seiner Gewährsmänner zu allgemein-gültigen Wahrheiten, die er, ganz im Gegensatz zu seiner Grundannahme, „lehrt" und in denen er sonderbarerweise mehr sieht als einmalige Äußerungen eines Einzelwesens, ohne jeden Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Das wirkt um so merkwürdiger, als er Pathologisches und Psychologisches nicht genügend trennt.

So bedeutet denn das Werk sehr viel philosophisch Fragwürdiges. Sein Wert liegt in den wundervollen Analysen der Seelen Plotins, Dostojewskis, Tolstois, Gogols, Pascals, in der Aufdeckung ihrer unheimlichsten Abgründe, im Nachweis ihrer unbewußten Entwicklungen.

Auch über Spinoza findet man geistreiche Bemerkungen, die aber meist mehr verwunderlich als wahr sind. Die Grundabsichten des Philosophen erscheinen hier als einmalige psychologistische Tatsachen des Beurteilenden, Tatsachen, über deren Beziehung zur wirklichen Welt Spinozas, nach Schestows Anschauung, wenn er sich konsequent bleibt, nichts gesagt werden kann. Auch Descartes' Grundfehler, der in neuester Zeit von Husserl scharfsinnig aufgedeckt worden ist, hat der russische Denker nicht voll erkannt. Philosophie und Wissenschaft sind für Schestow unversöhnliche Feinde. Aber immer wieder sucht er mit wissenschaftlichen Methoden nach dem Wesen der Philosophie, beurteilt nach ihnen das, was ihm als Widerpart des tyrannischen Logos erscheint, das Geheimnis des Unerforschlichen. Und auch dieses Geheimnis ist für ihn doch wieder eine Art Voraussetzung und Gegenstand einer „Lehre".

Mit bewunderungswürdiger Einfühlung enthüllt er die philosophische Seele des allen Verstand verwerfenden, im blinden Abgrundglauben untergehenden Pascal der „Pensées" und Plotins, dessen ekstatisches Sehen alle Grundanschauungen der Vernunft Lügen strafen möchte. Diese beiden Denker, die Schestow näher, als es sonst geschieht, an den Stoizismus heranrückt, sind ihm offenbar in vielem gleichgeartet, weil sie, nach seiner Deutung, gleich ihm die Philosophie als Kampf und Vernichtung der Verstandesevidenzen auffassen. Ob Plotin freilich die Entwicklung vom Logosgehorsam zum überlogischen Überwissen gemacht hat, wird manchem Freund der Plotinischen Enneaden zweifelhaft erscheinen. Die Aphorismen Schestows „Wagnisse und Gehorsame" (S. 221—355), des Buches Mitte, müßte man zuletzt lesen. Der Strom des Gedankens fließt hier ruhiger, weniger durchgebogen und leidenschaftlich. Vieles wird hier erst verständlich, was auf den vorhergehenden und späteren Seiten wie ein zorniges Paradoxon auflodert. Aber auch hier erfährt man nirgendwo, ja man bekommt es nicht einmal zu ahnen, wie sich das Mögliche vom Unmög-

lichen unterscheidet. Und so verschwindet denn auch das Hauptthema des Werkes, „es gibt psychologische Möglichkeiten, die logisch unmöglich sind", in undurchdringlichem Dunkel. Niemand wird freilich leugnen, daß die beständigen Hinweise des Autors auf ein Irrationales, das man mit einer fragwürdigen Dialektik schön einzuebnen suchte, auf Geheimnisse, die ebenso unlösbar als wichtig und lebensbedeutsam sind, höchst anregend und fruchtbar wirken. Und noch eine Einsicht drängt sich immer wieder auf: Die Art zu denken, die sich im ganzen Buch offenbart, gleicht weit weniger der abendländischen Methode als der in neuerer Zeit mehr und mehr erschlossenen Denkweise der großen chinesischen Philosophen.

Stan. v. Dunin Borkowski S. J.

Das konstitutive Prinzip oder Bildungsprinzip in der organischen Natur. Von Eduard Jung. (VIII u. 592 S.) Leipzig 1929, Felix Meiner. *M* 22.—

Dieser Versuch, alle Bildungen der organischen Natur, selbst die psychologischen Lebensordnungen höchsten Grades rein biologisch zu fassen und sie aus Urelementen nach Entwicklungsstufen aufzubauen, ist mit solcher Eindringlichkeit durchgeführt, daß er dadurch allein die Aufmerksamkeit des Philosophen, Psychologen und Pädagogen verdient. Der Ethiker und Pädagog wird allerdings durch die Abschnitte, die ihn am lebhaftesten interessieren, „die moralische Lebensfunktion" nicht recht befriedigt, weil seine Wissenschaften ihm Gründlicheres und feiner Zergliedertes bieten. Die Analysen des primären und sekundären Instinktes sind zweifellos wertvoller. Ich betone mit Vorbedacht die zergliedernde Arbeit des Werkes. Denn die beabsichtigte Synthese scheint mir in keinem Punkt gelungen. Die biologischen Zusammenhänge aller Lebensäußerungen, ja, wenn man will, ihren biologischen Nutzen, wird niemand leugnen. Von hier aus aber bis zur Entdeckung eines allgemeinen konstitutiven Prinzips aller Lebensfunktionen ist ein gewaltiger Schritt. Mir will scheinen, daß der Verfasser seine These mehr einprägt als beweist. Man müßte doch, um sie glaubhaft zu machen, jede einzelne Verstandesfunktion z. B. so aus früheren Elementen aufbauen, daß sich nirgendwo eine Lücke oder ein Sprung zeigt, daß man alle Übergänge deutlich sieht und klar versteht. Und dasselbe gilt für die moralischen und ästhetischen „Gefühle". Und eben dies Notwendigste ist nicht geleistet. An dieser Stelle, die sich für fachwissenschaftliche Erörterungen weniger eignet, will ich diesen Mangel eben nur andeuten. Der Zweck, alles sinnlich irgendwie Gegebene unter die Gesetze der Wissenschaft zu bringen, ist, wenn erreichbar, vortrefflich. Es genügt aber nicht, nachzuweisen, daß frühere Lebensfunktionen die Möglichkeit der Konstituierung späterer verschaffen; das gelingt dem Verfasser an vielen Stellen ausgezeichnet; aber mit dem Nachweis, daß ein Zustand B unmöglich ist ohne einen vorangehenden Zustand A, ist die Existenz des Zustandes B noch nicht erklärt; auch wenn man seine Nützlichkeit, Sinngemäßheit, Verständlichkeit nahe bringt. Das Überragende des zweiten Zustandes kann nicht aus dem Nichts entstanden sein. Und dem Widersinn dieser biologischen „creatio ex nihilo" zu entgehen, ist dem Verfasser, wie mir scheint, nicht gelungen.

Stan. v. Dunin Borkowski S. J.

Mélanges. Cahiers de philosophie de la nature, publiés par Remy Collin et Roland Dalbiez. (212 S.) Paris, Vrin. *Fr.* 20.—

Der zweite Aufsatz dieser Sammlung, die Typologie der Pflanzen von Hans André, paßt gut als Abschluß unserer Besprechung E. Jungs. Man kann hier genau verfolgen, wie die Probleme weit verwickelter, die Gegebenheiten weit weniger eindeutig sind, als es nach Jungs Darstellung scheinen könnte. An diesen trefflichen Aufsatz schließt sich ein anderer, recht wertvoller über Kulturen der Gewebe von Remy Collin an; auch hier finden sich treffliche Bemerkungen über die Grenzen der Biologie. Jacques Maritain schreibt klar über Philosophie und Experimentalwissenschaft; aber die Probleme, die uns heute auf diesem Gebiet beschäftigen, scheinen mir doch weit unheimlicher und peinlicher. Der erste Aufsatz von Pierre Termier ist eine köstliche und höchst lehrreiche Plauderei über das Mittelmeer.

Stan. v. Dunin Borkowski S. J.

1. Die Struktur der Ganzheiten. Von Wilhelm Burkamp. 8° (XVI u. 378 S.) Berlin 1929, Junker & Dünnhaupt. *M* 18.—, geb. 22.—
2. Die Welt der Formen. Von Hermann Friedmann. 2. Auflage. 8° (XXII u. 519 S.) München 1930, Beck. *M* 18.—, geb. 22.—
3. Person und Masse. Von Georg Stieler. 8° (239 S.) Leipzig 1929, Meiner. *M* 11.—

4. Die Abstufungen der Individualität. Von J. K. v. Hoeßlin. (Beiheft zu den Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik.) 8° (132 S.) Leipzig 1929, Meiner. *M* 7.—

Das Wort Ganzheitsforschung — schon beinahe ein wissenschaftliches Modewort — bietet die erfreuliche Ergänzung zu der immer wieder erhobenen Klage von der „Krise der Wissenschaften". Liegt im Hinweis auf die Krisen manchmal ein Bangen vor einer nicht mehr beherrschbaren Fülle der Einzelkenntnisse, so ist das Wort Ganzheitsforschung geprägt von dem energischen Willen, der Fülle dennoch Herr zu werden und sie in neue, klare Form zu binden. Die angeschwellte Flut wissenschaftlicher Einzelkenntnisse hat längst und vielerorts überlieferte Formeln, Begriffe, Axiome, Systeme gesprengt; die neuen Formen, in die sich die Flut hätte zwängen lassen, waren noch nicht gebaut; so konnte es zum Überborden, da und dort fast zu einem wirbelnden Chaos der Probleme und Systeme kommen. So in den verschiedenen Sondergebieten der Wissenschaft; so auch in Hinsicht auf das Ganze des Lebenssinnes. Denn über dem Ausbau verfeinerter Einzelmethoden auf allen Gebieten vergaß man, so geht die Klage über die Krisen weiter, das Einzel-„Wissen" in die umfassendere „Weisheit" vom Ganzen des Lebenssinnes einzugliedern. Daher dann der Unwille so vieler, und nicht nur der Oberflächlichen, über Unfruchtbarkeit der Wissenschaft für das Lebensganze. Der Ruf nach Ganzheitsbetrachtung in Wissenschaft und Lebenskunde wurde fast zum Schlagwort — so sehr er an innerem Wert und an Bedeutung jedes Schlagwort überragt —; er war aus der Zeitlage geboren und in der Zeitlage zündend und noch zu aktuell, als daß sein Sinn und seine Tragweite immer klar durchdacht erscheinen konnten.

1. Wilhelm Burkamp analysiert mit großer Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit den Begriff der „Ganzheit". Vom heute üblicheren Sprachgebrauch abweichend, faßt er jeden sinnvollen Zusammenschluß mit Wirk- und Zweckeinheit als „Ganzes". Schärferer Umgrenzung des Begriffes dient seine Gegenüberstellung zum Begriff des sinnfremden (durch bloßes Beieinandersein der Elemente gekennzeichneten) Gestaltlosen, sowie der Vergleich mit verwandten Begriffen, wie Struktur, Form, Ordnung. Die einzelnen Arten der (strukturierten und strukturlosen) Ganzheiten werden ausführlich erörtert. Gern möchte man im Interesse der Klarheit mitunter straffere, knappere Fassung wünschen. Leider ist das Werk mit einem Panzer neuer Terminologie arg beschwert. Gerade bei einem Buche, das der Klärung grundlegender Begriffe dient, ist es doppelt zweckwidrig, Dunkles durch neue, selbst erst der Aufhellung und Definierung bedürfende „Termini" zu erhellen. Es sei aber nicht verkannt, wie schwierig die Aufgabe ist, einen in allzu vielfältigem Gebrauch unscharf gewordenen Begriff scharf auszuprägen. Sehr zu begrüßen ist die vorsichtige Wertung der Ganzheit: einerseits die Betonung des Wertprimates der „Ganzen" vor ihren Teilen; anderseits aber auch die Warnung vor der Gefahr, die wissenschaftlichem Denken droht, wenn das frühere Extrem der Vergötzung des Details durch das Gegenextrem der Verachtung des Kleinen und seiner sorgfältigen Erforschung abgelöst wird.

2. Hermann Friedmanns mächtiger Band, ein Zeuge erstaunlich vielseitiger Kenntnisse, wie eines kraftvollen Zuges zu einheitlicher Linienführung, läßt zu einem guten Teil die Bedeutung der „Ganzheits-Parole" sehen. Der Verfasser zeigt, wie die Richtung aufs Ganze, auf die Form, alle Wissensgebiete, ja die gesamte Kulturarbeit durchwaltet. Der „haptischen" Denkweise, die an der Fülle der Einzelheiten haftet, setzt er die „optische" gegenüber, die überall, das Ganze, das in den Einzelheiten sich ausfaltende Eine schauen will. So erscheint Ganzheit, Form als Zentralbegriff aller Natur- und Geisteswissenschaften, wie als Kennwort aller Kunst. Form ist Kennzeichen des Lebens; aber auch der Tod zerstört sie nicht nur: er läßt manchmal erst noch ein Letztes, bislang verborgen Gebliebenes an formender Kraft der Seele im Angesichte des Toten aufglänzen. Kultus der Form im Vielerlei des Wissens und des Wirkens gab der griechischen Antike ihr durchgeistigtes Antlitz und der christlichen Kultur ihre Einheit. Eine dritte Epoche der Formkultur muß nach Ansicht des Verfassers erst noch heraufgeführt werden, zumal für die Deutschen. Die Einzelausführungen des Werkes wiedergeben und würdigen hieße: ein Buch über das Buch schreiben; sie unterliegen vielfach auch nur dem Urteil der zuständigen Einzelwissenschaften. Im Vergleich zur Durchschnittshöhe des Werkes wirkt überraschend und sehr bedauerlich das völlige Fehlen des Verstehens — nicht nur für die religiöse Seele, sondern allgemein für die lebendige Formkraft im Katholizismus der Neuzeit. Für so tiefstehende Phrasen, wie die vom „jesuitischen Kadavergehorsam" dürfte sich das Buch als Ganzes eigentlich zu gut sein.

Durch mehrere Teile weht ein vornehmeres, stellenweise feierliches, wenn auch nicht immer ganz klares Pathos. Friedmann wirft am Ende seines Werkes die — freilich dort nicht gelöste — Frage auf nach der Metaphysik der Form. Mit Recht. Denn alles Reden von Ganzheit und Form, zumal im Seelischen, geht schließlich um sein bedeutsamstes Problem herum, wo der Mut fehlt, nach der metaphysischen Art und den metaphysischen Prinzipien dieser Ganzheit zu fragen. Daß der Mut zu solcher Fragestellung vielfach fehlt — die alte Assoziationspsychologie wirkt sich hierin noch machtvoll aus — ist offenkundig. Empirische Psychologie etwa als solche ist selbstverständlich zur Stellung der metaphysischen Frage nicht verpflichtet; sie weist mit Nachdruck auf die empirisch gegebene Ganzheit des Seelenlebens hin; aber eine „Philosophie der Ganzheiten" wird ohne den Mut zu einer Metaphysik der Seele nicht durchführbar.

3. Georg Stielers wohltuend sachliche und gründliche phänomenologische Studie wendet sich zu einem der wichtigsten und problemreichsten Anwendungsgebiete des Begriffes der Ganzheit. Nach Voruntersuchungen über das schwierige Problem der Erfassung fremden Seelenlebens, über Kollektivbewußtsein und über den seelischen Wechselverkehr zwischen Individuum und Masse behandelt Stieler die Entstehung der seelischen „Einheit" in der Menge und ihre seelischen Rückwirkungen auf den einzelnen, sowie die Inferiorität der Masse. Besonders sei hingewiesen auf die Ausführungen über: Führer und Masse und auf die Analysen der „Führersituation". Ein Abschnitt über Konstitution, Struktur und seelische Auswirkung der „Gruppe" schließt die Studie ab. Hier sollte wohl der Sonderwert der Gruppe gegenüber der bloßen Masse mehr betont werden, und neben dem negativen Faktor der Gruppenkonstanz (Abwehr nach außen) auch deren positivere Faktoren mehr zum Rechte kommen. Die phänomenologische Studie bedarf als solche gewiß der Ergänzung und Kontrolle in empirischer Einzelforschung; aber in ihrer Art ist sie reich an feinen Einzelheiten, dabei schlicht und ungespreizt geschrieben.

4. In J. K. v. Hoeßlins kleiner Schrift wird mit Recht betont, daß die Ganzheit im individuellen Seelenleben nicht etwa aufzufassen ist, wie eine durch Zusammensetzung von vielem entstehende „Vieleinheit", sondern als Ausfaltung des einen Seelischen. Den verschiedenen Tiefen des Seelenlebens nachgehend, glaubt der Verfasser auf eine Urschicht zu stoßen, aus der sich das Individuell-Seelische erst herausheben müsse. Was diese Urschicht sei, tritt nicht recht klar zu Tage. Ausführungen über Faktoren der Charaktergestaltung finden ihre Ergänzung im Hinweis auf die seelische „Form" historischer Persönlichkeiten. Während die Analyse etwa der Art, wie Ignatius von Loyola zur Hingabe an die Kirche gekommen sein soll, ohne Zweifel die geschichtliche Wirklichkeit verzerrt, wäre beim Hinweis auf andere Persönlichkeiten ausführlichere Darstellung der angedeuteten Gedanken zu begrüßen. (Eine Kleinigkeit: der Begründer der Individualpsychologie heißt Alfred, nicht Adolf Adler.) A. Willwoll S. J.

Metaphysik des organischen Lebens. Von Bela v. Brandenstein. (120 S.) Habelschwerdt 1930, Frankes Buchhandlung. *M* 3.—

Der ungarische Philosoph, von dessen großer Metaphysik bis jetzt zwei Bände vorliegen (vgl. diese Zeitschrift 116 [1928/29 I] 112), schenkt uns hier eine Sonderbehandlung des Problems des Organischen. Im Unterschied zu seiner Metaphysik, die mehr thetisch vorangeht, wird hier das Problem langsam immanent entwickelt. So wird es möglich, die überraschenden Verwandtschaften gerade zu Dacqué zu beobachten. So sehr beide in der letzten Erklärung auseinandergehen, so sehr stimmen sie in dem überein, was man die radikale Umwendung des entwicklungsgeschichtlichen Denkens nennen kann: die Begründung des Lebens „von oben her": bei Dacqué vom geistigen Menschen her, bei Brandenburg von dem her, was er die Vielheit „individualer und persönlich geistiger Wesen" (105) nennt. So sehr man sich gegen einen solchen „Platonismus" wird wehren wollen, die Grundtendenz darin ist doch eine Rückkehr zu der grundsätzlichen Betrachtungsrichtung Thomas von Aquins (etwa in „de ente et essentia"): die Welt nicht so sehr eine E-volution von unten her, sondern als De-volution von oben her. Erich Przywara S. J.

Mittelalterliche Geistesgeschichte

Das heilige Reich. Texte zur mittelalterlichen Geistesgeschichte. Herausgegeben von Alois Dempf. München u. Berlin 1929, Verlag von R. Oldenbourg.

1. Hildegard von Bingen. Der Weg der Welt. In Auswahl übersetzt von Dr. Maria-Louise Lascar. 8° (V u. 168 S.) *M* 5.50

2. Die symbolische Franziskuslegende. Übersetzt von Heinrich Lützeler. 8° (VII u. 122 S.) *M* 4.50

Mit der vorliegenden Sammlung will Alois Dempf gleichsam den lebendigen Kommentar und die quellenmäßige Begründung der Staats- und Geschichtsphilosophie bieten, wie er sie in seinem „Sacrum Imperium" vorgelegt hat. Das erklärt die geschichtliche Bedeutung und Wertung, die dadurch erhöht wird, daß weniger bekannte und entlegenere Stücke in ausgewählter, leicht lesbarer Übersetzung aufgenommen wurden. Dempfs eigene Einführung ordnet jedesmal in dankenswerter Weise das einzelne in den geschichtlichen Zusammenhang.

1. „Deutschland hat eine dantegleiche Frau und kennt ihr Werk nicht, das Werk der größten Dichterin und Philosophin des deutschen Mittelalters, einer Prophetin und einer Heiligen", mit diesen Worten wird das Geheimnis der hl. Hildegard angedeutet. Aus ihrem bedeutsamsten Werk, „Sci vias", in objektiverem, historischem Sinn „Der Weg der Welt" benannt, ist die starke Macht zu ermessen, die ihren gewaltigen Schauungen eigen war. Zeit und Ewigkeit, Menschengeschick und Gotteswege, Staat und Kirche bannen und umschließen diese von innerer Glut brennenden Bilder. An ihrem Sinn und Symbolcharakter mag man geschichtliches Denken in mittelalterlichem Geist lernen, so wie es sich in der großen kosmischen Schau des „ewigkeitstrunkenen" 12. Jahrhunderts ausgesprochen hat. Am größten aber ist die gelehrte Schülerin des hl. Benedikt, die die Dämonie der Welt und das Antlitz der Zeit zu enthüllen versucht, stets dann, wenn sie, bei aller Apokalyptik immer nur aus dem Geheimnis der Kirche aufsteigend, das Siegel der Schöpfung zu lösen unternimmt.

2. Die schönsten Stücke des Franziskuskanons lassen die Gestalt und Biographie des Heiligen, übersteigert und erhöht durch eine folgende Generation, zum Zeichen des weittragenden Reformplanes werden, das mystische Ideal hierarchischer Vollendung zu verwirklichen. Ein stärkerer Gegensatz läßt sich ja kaum finden, als daß dieses allem Äußerlichen abgeneigte Leben in seiner herben Armut sich den Anspruch auf die Macht über die politischen Faktoren der Zeit hätte sichern sollen. Nicht der romantisch verklärte Troubadour und Poverello, sondern gerade der bis zum letzten entsagende Folger seines armen Meisters, dem es aus freier Wahl an allem politischen Werkwillen gebrach, war das Bild, das in überzeitlicher und überpersönlicher Erhöhung zum Kanon einer Welt und Kirche erneuernden Bewegung wurde. Der Abstand vom Heiligen und die Gefahr des einseitigen Symbolcharakters wird deutlich, wenn das angemaßte Richteramt einzelne seiner Vertreter in schwerste Konflikte bringt.

Heribert Fischer S.J.

Wirtschaftslehre

Das Wirtschaftssystem des Faschismus. Von Dr. Hans Reupke, Rechtsanwalt. (130 S.) Berlin SW. 61 1930, Verlag von Reimar Hobbing. *M* 6.—

Das vorliegende Buch bietet mehr als die landläufigen Beschreibungen der faschistischen Gesellschaft und Wirtschaft; es versucht auch in den innern Zusammenhang der oft äußerlich scheinbar auseinandergehenden Einzelmaßnahmen einzudringen. Sehr gut ist die Bedeutung des „Mythos", der Ideen für das Entstehen, aber auch das Bestehen des faschistischen Regimes herausgestellt; bedenklich stimmt, daß der wichtigste dieser das System tragenden Mythen — Mussolini, der Duce selbst ist. Recht glücklich scheint mir der Verfasser anzudeuten, daß beim Ausfallen des Duce sich für die „Krone" eine Chance eröffnet, zu gesteigerter Bedeutung als Trägerin der faschistischen Ordnung zu gelangen. Im übrigen geht auch aus diesem Buche hervor, wie wenig die faschistische korporative Gliederung des Wirtschaftsvolks mit der germanischen Stände- und Zunftidee zu tun hat. Einmal ist in der faschistischen Verfassung die volle organisatorische Zusammenfassung von leitender und ausführender Arbeit in einer einzigen Organisation des Berufsstandes nicht voll durchgeführt — auch ein Mussolini scheint den bestehenden Marktgegensatz zwischen Gewerkschaften und Arbeitgebern nicht restlos überbrücken zu können — und dann ist den zusammenfassenden Gesellschaftskörpern lediglich die sozialrechtliche Regelung, aber nicht die produktionell-technische Regelung der Volkswirtschaft zugewiesen. Verfasser sieht hierin den Beweis, daß der Faschismus das privatkapitalistische Wirtschaftssystem unberührt lassen will. Aber einmal gibt er selbst zu, daß Ansätze zu einer weiteren Entwicklung bereits vorhanden sind, und dann fragt sich, ob die Trennung des Sozialrechtlichen vom Produktionellen überhaupt auf die Dauer praktisch durchführbar und theoretisch gerechtfertigt ist. Schließlich ist auch noch das Demokratische des germani-

schen Ständegedankens gegenüber dem faschistischen Korporativstaat hervorzuheben. Sehr richtig macht schließlich Verfasser darauf aufmerksam, daß man nicht zuviel Gesellschaftstheorie in die Väter und Lenker des Faschismus hineinlegen dürfe. Mythos, Macht und italienisch-praktischer Sinn führen im Verständnis weiter. Gustav Gundlach S. J.

Deutschkunde

Grundzüge der Deutschkunde. Erster Band, herausgegeben von W. Hofstaetter und F. Panzer. 8° (VIII u. 260 S.) — Zweiter Band, herausgegeben von W. Hofstaetter und F. Schnabel. 8° (VIII u. 304 S.) Leipzig 1925 und 1929, Teubner. Je *M* 8.—

Eine „Deutschkunde" kann im ganzen noch nicht mehr als ein Versuch sein. Das Vorwort des ersten Bandes gesteht offen, wir seien „weit entfernt davon, daß alle Teilbereiche unserer Geschichte bereits unter deutschkundlichen Gesichtspunkten durchgearbeitet wären". Und Spamer sagt am Schlusse seines Beitrages (II 300) mit Recht, eine Deutschkunde habe das allem Deutschtum Gemeinsame herauszuarbeiten, dieses Gemeinsame aber hätten wir noch längst nicht klar erkannt. Bei diesem Stande der Wissenschaft wäre es natürlich zwecklos gewesen, bloß eine geordnete Darstellung sämtlicher Betätigungsgebiete des deutschen Geistes zu geben und dann dem Leser die heikle Aufgabe zu überlassen, aus diesen Lebensäußerungen die wesentlichen Merkmale des deutschen Geistes abzuleiten. Eine „Deutschkunde" muß vielmehr einstweilen bis zu einem gewissen Grade Vertrauenssache sein: bewährte Fachleute müssen uns sagen, was sich ihnen in der Beschäftigung mit ihrer Einzelwissenschaft als deutsche Eigenart ergeben hat. Der Stoff wird uns also von vornherein in einer zweckstrebigen Zusammenfassung geboten, deren Berechtigung das Buch nicht voll nachweisen kann. Um so mehr mußten die Mitarbeiter darauf bedacht sein, dem Leser durch strenge Sachlichkeit und unparteiische Literaturangaben wenigstens alle mögliche Hilfe zu einem eigenen Urteil zu bieten. Das ist im allgemeinen gelungen. Beiträge wie der von Boucke über den Prosastil, der von Heusler über die Verskunst, der von Neumann über die bildende Kunst, der von Schnabel über die politische Entwicklung, der von Michels über die Wirtschaft vereinigen in besonders erfreulicher Weise Genauigkeit der tatsächlichen Angaben mit persönlicher Wärme der Mitteilung. Dagegen hindert in der Behandlung von „Staat und Recht" durch Giese und in der Darstellung der „Evangelischen Religion" durch Beyer das Temperament stellenweise die Besonnenheit des Urteils. Bojungas Beitrag über die Sprache hätte sich vielleicht sorgfältiger auf das Grammatische und Lexikalische beschränken und alles Stilistische Boucke überlassen sollen. Und wenn Bojunga recht entschieden meint (I 33), Luther sei der „eigentliche Begründer unserer einheitlichen Schriftsprache", während Boucke (I 93 f.) das nicht gelten läßt, wenn Schnabel (II 37) die mittelalterliche Italienpolitik der deutschen Könige verteidigt, und Giese (II 77) sie verwirft, so sähe man in solchen und ähnlichen Fällen begreiflicher Meinungsverschiedenheit die Gründe beider Parteien gern deutlicher gegeneinander abgewogen. Bigelmaier schreibt sachlich, allerdings mit loser Beziehung auf die deutsche Persönlichkeit, über den Katholizismus. Es fällt auf, daß Neumann als Kunstgeschichtler sich die Behauptung gestattet, die Reformation habe die religiösen Kräfte des Mittelalters für die Zukunft gerettet (I 217), und daß Abert in seiner Darstellung der deutschen Musik den Einfluß des Protestantismus stärker herausarbeitet als den Anteil des katholischen Geistes an der großartigen Entwicklung von Gluck bis Reger. Gut sagt das Vorwort zum zweiten Bande, die Erkenntnis deutscher Eigenart solle „nicht zu einer Verkennung oder Unterschätzung des Nichtdeutschen führen". Weshalb behauptet dann aber Giese (II 101), der deutsche Staatsbürger sei mehr als jeder andere zur Treue gegen sein Vaterland verpflichtet, weshalb übersieht Schnabel bei seiner Darstellung der deutschen Kolonisation des Ostens im Mittelalter die Frage des Rechtes gegenüber den slawischen Völkerschaften, weshalb läßt Freytag-Loringhoven in die Schilderung unseres Kriegswesens so wenig Kritik einfließen, weshalb treten im ganzen Werke die charakteristischen Fehler des deutschen Wesens zurück, die doch ebenfalls zu dem gehören, „was für die Erkenntnis und Wertung unseres nationalen Lebens von heute zu wissen not tut"? (I S. v.) Diese „Deutschkunde", der vorläufig noch manches fehlt, z. B. die Behandlung der deutschen Dichtung, des deutschen Theaters, der deutschen Wissenschaft, des deutschen Erziehungswesens, der deutschen Sittlichkeit, erfordert selbständig denkende Benützer. Ihnen aber bietet sie einen bequemen und in der Hauptsache zuverlässigen Überblick über ein schwieriges und wichtiges Gebiet.

J. Overmans S. J.

Die Kunst des Schreibens. Eine Prosaschule in zwölf Briefen. Von Broder Christiansen. 7. Auflage. 8° (434 S.) Buchenbach [1930], Felsenverlag. Geb. *M* 12.—

Brodersen ist der richtigen Ansicht, daß es mit der Kunst des Schreibens wie mit der des Malens sei: nicht alles an ihr sei lernbar, aber vieles. In zwölf langen, lebensprühenden Briefen wird der erwachsene Schüler durch Lehre und Übung zu Einfachheit und maßvoller Beherrschung des Ausdrucks, zu Anschaulichkeit und Wohlklang, zu Frische und Eigenart angeleitet. Auch in die Geheimnisse der Bewegung und der Stimmung, in die Gesetze der Gliederung des Ganzen, des rhythmischen Wechsels der Teile und ihrer Steigerung wird er gut eingeführt. Die allgemeinen Bedingungen des epischen, lyrischen und dramatischen Aufbaues werden klar entwickelt und für die wissenschaftliche Darstellung nutzbar gemacht. Dabei ist alles so wenig „schulmäßig", daß weder Vollständigkeit angestrebt noch im einzelnen streng auf Genauigkeit gesehen wird. Brodersen schreibt z. B. „des trefflichen Vockeradts" (6), „bevor er sich nicht mannigfach versucht hat" (31), und sogar so undeutsche Wortstellungen wie „solange er sich bindet einzig an wirkliche Tätigkeiten" (128) sind nicht selten. Man darf also nicht gerade Grammatik aus diesem Buche lernen wollen, aber niemand kann es lesen — selbst wenn er die vorzüglich gestellten Aufgaben nicht durcharbeitet —, ohne daß ihm durch kluge Lehre und besonders durch zahlreiche Beispiele aus alten und neuen Meistern die eigentümliche Schönheit deutscher Prosa gewinnend nahekommt. J. Overmans S. J.

Der Irrgarten der Sprachen. Von Wilhelm Eitzen. 8° (240 S.) Berlin 1929, Dümmler. *M* 9.80

Eitzen verspricht im Vorwort eine „endgültige Abrechnung mit den Fremdwörtern", aber zugleich einen „Einblick in das Wesen der Sprache und der Sprachen". Das erste Versprechen klingt zuversichtlich, doch beruhigt man sich, wenn man bei der Ausführung sieht, daß der Verfasser trotzdem der Meinung ist, Fremdwörter ließen sich nie ganz vermeiden (59), und über das Maß der Vermeidbarkeit werde es immer verschiedene Ansichten geben (73). Vielleicht wäre es also gar nicht notwendig gewesen, noch einmal soviel Kraft und Raum auf die anderswo oft genug gehörte Belehrung zu verwenden, daß man seine Sprache soviel wie möglich von Fremdwörtern frei halten soll. Dagegen besteht das besondere Verdienst dieses Buches darin, daß es alle, die nicht philologisch geschult sind, in gemeinverständlicher Form zum Nachdenken über das recht verwickelte Verhältnis unserer Gedanken zu ihrem sprachlichen Ausdruck anregt, und daß es die meist gröblich und ergötzlich verkannte Urbedeutung unserer Fremdwörter durch lange Listen von Beispielen klar macht. Das ist eine recht nützliche Erziehung zu der bei uns noch immer beschämend geringen Sorgfalt in der Sprachbehandlung. Namentlich wer irgendwie mit Französisch oder Englisch zu tun hat, kann aus dem Buche vieles lernen. J. Overmans S. J.

Mundartliche und hochdeutsche Dichtung in Luxemburg. Von Nikolaus Welter. 12° (XIV u. 396 S.) Luxemburg 1929, St. Paulus-Gesellschaft. Geb. *M* 5.—

Wenige deutsche Völkerschaften sind durch Lage und Bodenverhältnisse ihres Landes, durch Einflüsse fremder Nachbarsprachen und durch wechselnde politische Abhängigkeit so schwer in der Entwicklung einer heimischen Literatur gehemmt worden wie die Luxemburger. Dennoch wird man längst nicht überall auf so kleinem Raume soviel dichterisches Eigenleben finden. Es ist keine Kunst großer Art, weder im 13. Jahrhundert bei dem einsamen Legendenerzähler Hermann von Luxemburg in seiner Dominikanerzelle noch bei der spät erwachenden Schar mundartlicher Dichter des 19. Jahrhunderts, unter denen Dicks mit seiner Prosa und Rodange mit seinem Versepos vom Fuchs eine achtbare Höhe erreichen. Welter stellt all das mit bewährter Sachkenntnis und literarischem Geschmack in den Zusammenhang der geistesgeschichtlichen Entwicklung seines Volkes. Obgleich die Darstellung teils wegen der ungleichen Ergiebigkeit der Quellen, teils wohl auch wegen begreiflicher lokalpolitischer Rücksichten kein ebenmäßig wirkendes Bild ergibt, ist doch ein nicht nur für Luxemburger lesbares und lehrreiches Buch entstanden. J. Overmans S. J.

Deutsch-Österreich. Kulturprobleme. Herausgegeben von August Gallinger in München. 8° (VIII u. 124 S.) München 1930, Max Hueber. *M* 4.80

Sieben akademische Gelehrte, meistens Münchner und Wiener Professoren, veröffentlichen hier Volkshochschulvorträge über die gemeinsamen anthropologischen Grundlagen der beiden Republiken Deutschland und Öster-

reich, über den Aufbau des österreichischen Freistaates, über die Art des österreichischen Menschen, über Dichtung und Theater in Österreich, endlich über Siedlung und Baukunst der österreichischen Länder und besonders der Stadt Wien. Es sind also bei weitem nicht alle Gebiete österreichischer Kultur dargestellt. Was geboten wird, ist aber durchweg geeignet, das Verständnis wichtiger Seiten des österreichischen Wesens zu fördern. Für Dichtung und Theater wäre mit Nutzen noch etwas von dem Buchdrittel verwendet worden, das man „biologischen und kulturpolitischen Skizzen" eingeräumt hat. Da werden mit philosophisch und theologisch sehr anfechtbaren Gründen Theorien verfochten, die durchaus nicht geeignet sind, kirchlich gesinnte Katholiken und Protestanten für die beabsichtigte deutsch-österreichische Zusammenarbeit zu gewinnen.

J. Overmans S. J.

Naturwissenschaft

Die Erdzeitalter. Von Edgar Dacqué. Mit 396 Abbildungen im Text und einer Tafel. gr. 8° (565 S.) München und Berlin 1930, Verlag R. Oldenbourg. Geb. *M* 28.—

Dieses neueste Werk Dacqués soll ein jedem Gebildeten verständliches Lern- und Lesebuch von der Geschichte unserer Erde und des Lebens auf ihr sein. Obwohl der Verfasser betont, daß er auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht, findet der Leser doch alles darin, was die systematischen Lehrbücher der Kosmogonie und Geologie zu behandeln pflegen, wenn auch nicht schulgerecht angeordnet. Daß nicht alle je geäußerten Ansichten aufgezählt werden, ist für ein Buch, das weiteren Kreisen zugänglich und gut lesbar sein soll, gewiß kein Nachteil. Die Darstellung ist, wie man es vom Verfasser schon gewohnt ist, schlicht und vornehm, und durch ständige Vergleichungen mit bekannten Dingen und Vorgängen und durch ein reiches, vorzüglich wiedergegebenes Bildmaterial leicht verständlich.

Im ersten Abschnitt werden zunächst die in der Jetztzeit noch tätigen Ursachen der geologischen Veränderungen besprochen: die Tätigkeit des Wassers und des Eises, des Windes, der Vulkane, die Hebungen und Senkungen des Bodens. Dann wird gezeigt, wie man zur Aufstellung bestimmter geologischer Epochen in der Erdgeschichte kommt; und wie diese Epochen durch Verteilung von Meer und Festland und durch die klimatischen Verhältnisse zu bestimmten „Lebenräumen" werden. An Einzelfällen werden jeweils die Beweisgründe ausführlich besprochen; aber es wird auch offen auf die noch verbleibenden Dunkelheiten, ja auf Widersprüche zwischen den Teilerklärungen, hingewiesen. Gerade der Umstand, daß die bisherigen Deutungsversuche immer nur Einzelheiten erklären, zwingt den Verfasser, mehr die allgemeinen kosmischen Vorgänge zum Verständnis herbeizuziehen. Hier bespricht er auch die Welteistheorie zustimmend, wenn auch mit Vorbehalt. Es ist ihm ausgemacht, daß auf keinen Fall eine bloße Steigerung der heute noch wirksamen Ursachen geologischer Veränderungen alle Vorgänge der Vorzeit verständlich machen kann, z. B. die periodisch wiederkehrenden Vereisungen großer Teile der Erdoberfläche, bald mehr im Süden, bald im Norden, ferner das mehrmals festgestellte weltweit gleichmäßig warme Klima, die gefalteten Hochgebirge, die Mengenverhältnisse des in den Meeren angesammelten Wassers usw. Da müssen kosmische Einflüsse tätig gewesen sein, die wie Katastrophen wirkten.

Im zweiten Hauptteil über die Entwicklungsgeschichte des Lebens werden die allgemeinen Gesichtspunkte in den Veränderungen der Organismen scharf herausgearbeitet. Die aufeinanderfolgenden Lebensräume sind regelmäßig durch bestimmte stark vorherrschende Tier- und Pflanzentypen gekennzeichnet: so die Urzeit durch wirbellose Tiere und niedrigste Pflanzen, das Altertum durch Fische und Amphibien, das Mittelalter durch die Saurier, die neuere Zeit durch die Säugetiere und endlich durch den Menschen. Die ersten Vertreter der höheren Typen zeigen das, was sie eben Typisches in ihrer Organisation an sich haben, unvermittelt; aber sonst zeigen sie manche Züge der andern Typen. Sind sie einmal da, so erfolgt ihre Ausbreitung durch Spezialisierung, d. h. Anpassung an alle zur Verfügung stehenden Lebensräume, an die Erde, die Luft, das Wasser. So finden wir in allen großen Organisationstypen laufende, kriechende, kletternde, fliegende und schwimmende Anpassungsformen, aber jeweils in anderer, den verschiedenen Typen entsprechender Ausführung.

Im Schlußabschnitt vereinigt nun der Verfasser seine Ergebnisse zu einer einheitlichen, die geologischen Vorgänge und die Geschichte der Lebewesen in gleicher Weise umfassenden Hypothese. „Die Entstehung und Verwandlung der organischen Welt, die durch Jahrmillionen sich auf der Erdoberfläche vollzog, hat sowohl als Gesamtes wie in ihren

Einzelerscheinungen ihre Korrelate im anorganischen und auch kosmischen Gesamtgeschehen. Alle die verschiedenen Zustände der Materie, welcher Art sie auch seien, alle ihre chemischen, physikalischen, organischen Gestaltungen und Wandlungen hängen innerlich zusammen — sie sind Ausdruck für ein innerlich übergeordnetes Ganzes und daher Lebendiges." Hier wird sehr schön gesagt, daß in der Welt alles sinnvoll zusammengeht, aber die Vorstellung, daß der Kosmos und die Lebewesen als Teile eines übergeordneten lebenden Wesens unter sich geeint sind, soll wohl nicht wörtlich verstanden werden. Ein einziger Wille, ein einziger Plan hält alle geschaffenen Dinge zusammen; eine Seinseinheit bilden sie nicht. Der Verfasser wollte hier offenbar recht deutlich seinen von der rein mechanischen Erklärungsmethode abweichenden Standpunkt herausstellen, und dazu gibt ihm sein Buch ein Recht; aber die Form, in der diese Abkehr zum Ausdruck kommt, können wir nicht annehmen. K. Frank S. J.

1. Biologie der Blütenpflanzen. Eine Einführung an der Hand mikroskopischer Übungen. Von Prof. Dr. W. Schoenichen. 8° (216 S.) Freiburg i. Br. 1924, Theod. Fischer Verlag. Geb. *M* 8.—

Das Buch ist einer der ersten Bände der „Biologischen Studienbücher". Damit sind sein Zweck und die Kreise, an die es sich in erster Linie wendet, angegeben. Es soll Lehrer und Studierende anleiten, mit wenig Hilfsmitteln all das zu sehen, was heute in allen höheren Schulen, ja selbst an manchen Volksschulen, über die Anpassung der einzelnen Pflanzenorgane an die Umwelt (Licht, Wärme, mechanische Einflüsse wie Wind und Wasserströmungen, Verletzungen durch Tiere und Parasiten, Feuchtigkeit, Trockenheit usw.) gelehrt wird. Zahlreiche (306) sehr gute Zeichnungen erläutern den Text. Überall ist angegeben, wie im Bau, in der Lagerung und Zusammenfügung der Zellen, alles den Aufgaben der betreffenden Organe entspricht. Es wird auch auf die Bauprinzipien hingewiesen, die der Mensch bei seinen technischen Schöpfungen genau wie die Natur befolgt, wie das in vorbildlicher Weise zuerst Haberlandt getan hat. Die Kenntnis der Anatomie der Pflanzen ist vorausgesetzt. K. Frank S. J.

2. Pflanzenbiologie. Schilderungen aus dem Leben der Pflanzen. Von Prof. Dr. W. Migula. 2., verbesserte Auflage. 8° (390 S.) Mit 166 Abbildungen und 15 Tafeln. Leipzig 1926, Quelle & Meyer. Geb. *M* 15.—

Der Verfasser will in einem nicht zu umfangreichen Bande das Wichtigste aus dem Leben der Pflanzen darlegen; daher der Untertitel „Schilderungen". Das bedeutet aber nur, daß alles, was weitere Kreise besonders interessiert, ausführlicher dargestellt wird; in Wirklichkeit ist das ganze Pflanzenleben beschrieben. Im ersten Abschnitt über die Fortpflanzung der Gewächse werden neben dem allgemeinen Vorgang der Befruchtung die Übertragung des Blütenstaubes durch Wind und Insekten, die sinnvollen Einrichtungen zur Anlockung der Insekten, die bis ins Kleinste gehende gegenseitige Anpassung von Blüten und Insekten, die Schutzeinrichtungen gegen unerbetene Gäste, die Bedeutung der Kreuzung, der Selbstbefruchtung usw. dargelegt. Im zweiten Abschnitt über die Verbreitung der Pflanzen werden die verschiedenen Weisen besprochen, die der Verbreitung der Samen resp. Sporen an andere Orte dienen. In den weiteren Abteilungen werden besondere Schutzeinrichtungen gegen ungünstige Lebensbedingungen, die Anpassungsfähigkeit an Änderungen in Klima und Boden, die Pflanzengesellschaften, Symbiose und Genossenschaftsleben, geschildert. Alles wird durch sehr gut ausgeführte Bilder, darunter viele photographische Aufnahmen, anschaulich gemacht. Das Buch bildet ein schönes Festgeschenk für Naturfreunde; es kann auch recht gut als wissenschaftliche Grundlage für die weitere philosophische Vertiefung der Lebenslehre dienen. K. Frank S. J.

Asienbücher

1. Zwischen Nil und Kaukasus. Von Paul Schütz. Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient. 8° (VIII u. 246 S.) München 1930, Chr. Kaiser. *M* 5.80
2. Anbetung mir. Indische Offenbarungsworte, aus dem Sanskrit ins Deutsche gebracht von Heinrich Zimmer. 8° (56 S.) München 1929, R. Oldenbourg. *M* 3.20
3. Spiel um den Elefanten. Ein Buch von indischer Natur. Von Heinrich Zimmer. 8° (IV u. 184 S., 5 Tafeln.) München 1929, R. Oldenbourg. *M* 8.50
4. Om mani padme hum. Meine China- und Tibetexpedition 1925/28. Von Wilhelm Filchner. Mit 103 Abbildungen und Skizzen sowie 1 Übersichtskarte. 8° (X u. 352 S.) Leipzig 1929, Brockhaus. Geb. *M* 15.—

5. 4600 Jahre China. Seine politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse. Von Kuo Shien-yen und Karl Hinkel. Nebst einer Vorbemerkung über die chinesische Sprache und Schrift von Gu Bau-tschang. 8° (VIII u. 134 S., 1 Landkarte, 3 Abbildungen.) Göttingen 1930, Verlag Öffentliches Leben. *M* 3.—
6. Koreanische Märchen und Erzählungen. Von P. Andreas Eckardt O.S.B. Mit Originalzeichnungen von Tanwon und Songtjop. 8° (VIII u. 136 S.) St. Ottilien [o. J.], Missionsverlag. Geb. *M* 5.50
7. Japan-Europa. Wandlungen im fernen Osten. Von Emil Lederer und Emy Lederer-Seidler. 8° (356 S. mit vielen Tafeln.) Frankfurt a. M. 1929, Frankfurter Sozietätsdruckerei. *M* 10.—
8. Kulturen, Religionen und Missionen in Japan. Von Thomas Ohm O. S. B. 8° (VI u. 216 S., 1 Karte, 40 Bilder auf Tafeln.) Augsburg 1929, B. Filser. Geb. *M* 10.—

1. Auf Studienfahrten durch Ägypten, Syrien, die Türkei und Nordpersien bis an die Grenzen der Sowjetunion lernt der protestantische Missionar Paul Schütz das unruhig wogende Völkermeer dieser alten Länder kennen. Er schildert packend die neuen Formen, zu denen sich durch den Weltkrieg das geistige und wirtschaftliche Ringen zwischen Abendland und Morgenland entwickelt hat. Besonders aber werden ihm seine Beobachtungen und Erlebnisse Anlaß zu seherhaft pathetischen Ausführungen der Rolle des Christentums in dieser Umgestaltung. Er meint feststellen zu müssen, daß im ganzen die Menschen des nahen Ostens die christliche Mission als ein Kulturunternehmen und nicht als einen Ruf zu Gott würdigen und ausnutzen. Schütz gibt ihnen insofern teilweise recht, als nach seiner Ansicht die Kirche tatsächlich ihre wahre Aufgabe, streitend und leidend die Seelen für Gott zu gewinnen, unter dem Drucke politischer und wirtschaftlicher Mächte allzu bereitwillig hinter eine mehr oder weniger weltliche Kulturpflege zurückgestellt hat. Das ist angesichts der echt religiösen Missionsarbeit, die der Verfasser gerade in Ägypten und Syrien hätte finden können, wohl etwas zu entschieden gesagt, weist aber auf eine unleugbare Gefahr hin, gegen die auch auf katholischer Seite die Missionsmethode und überhaupt jede kirchliche Arbeit immer wieder geschützt werden muß.

2. Der Heidelberger Indologe Heinrich Zimmer hat die bisher kaum beachtete, der Form nach wohl aus Dantes Zeit stammende, dem Gehalt nach auf altindischer Weisheitslehre ruhende Versdichtung Ashtavacra-gita in aphoristische Prosa von leuchtendem Schliff übertragen und in einem fast zu hymnisch bewegten „Beiwort" von 16 Seiten erklärt. Bilderprächtig steigt, an Wiederholungen und Widersprüchen überreich, die pantheistische Ideologie der Hindu-welt auf: die fortschreitende Erlösung, zunächst durch den Glauben, man sei erlöst, dann durch Preisgabe jeden Glaubens, durch innerliche Überwindung aller Strebungen und Hemmungen des sinnenfälligen Daseins, bis endlich im Weisen das unvergängliche Alleins zu seliger Selbsterkenntnis wunschlos erwacht. Lebendiger als alle Beschreibung indischer Geisteshaltung bringt einem diese Dichtung das Geheimnis der Hindumillionen nahe, die seit Jahrtausenden an einem Traume weben, den ihr Alltag immer wieder unerbittlich zerreißt.

3. Noch Buffon hat gemeint, der Elefant sei, wenn wir uns selber nicht mitzählen wollten, das merkwürdigste Geschöpf dieser Erde. Unvergleichlich mehr Aufmerksamkeit als in den Literaturen des Abendlandes hat der gelehrige Dickhäuter in Wissenschaft und Dichtung der Inder gefunden. Zimmer übersetzt aus der Masse altindischer Elefantenliteratur ein charakteristisches „Spiel", d. h. eine der in Indien üblichen dichterisch spielenden Belehrungen. Über sagenhafte Herkunft und wirkliche Lebensweise, Jagd und Wartung, Verkauf und Verwendung des Elefanten erfahren wir, was durch jahrhundertelange Beobachtung, phantasievolle Einfühlung und mythologische Verklärung indische Überlieferung geworden ist. Das „Spiel" ist aber kaum ein Viertel des Buches. Vorher machen wir eine doppelt so weite beziehungsreiche Wanderung durch die indische Elefantenliteratur, und zum Schluß erhalten wir eine 40 Seiten füllende Zusammenfassung eines breit angelegten Werkes der altindischen Elefantenheilkunde. Wer an einem wesentlichen Punkte in die Naturverbundenheit des indischen Geistes ernsthaft eindringen will, wird hier finden, was er sucht. Freilich muß er in Angelegenheiten des Stoffwechsels und des tierischen Geschlechtslebens sorglose Deutlichkeit ertragen und mit einer systematisch lückenhaften Umkreisung des Gegenstandes zufrieden sein. Auch dieser Verzicht auf einheitlich logische Durchsichtigkeit ist indisch.

4. Am 28. März 1926 verließ Wilhelm Filchner Kuldscha an der russisch-chinesischen Grenze, zog 21 Grade ostwärts nach Siningfu, wandte sich südwestlich nach Tibet, durchquerte es von

Südosten bis Südwesten und stand am 8. April 1928 in Kaschmir beim britischen Residenten in Srinagar wieder unter europäischer Flagge. In glühenden Wüsten und eisigen Hochgebirgen, oft mittellos, zerlumpt, verwundet, von Krankheit gepeinigt, von Behörden belästigt oder im Stich gelassen, von Eingeborenen im ganzen gütig aufgenommen, oft aber auch übervorteilt und bedroht — so hat dieser eiserne Mann Monat um Monat im Dienste der Wissenschaft und der Wirtschaft den Erdmagnetismus gemessen, Karten gezeichnet, Beobachtungen von Ländern und Völkern in Wort und Film festgehalten. Von alldem erzählt er hier tagebuchartig, frisch, knapp und schmucklos, und vor uns ersteht eine überraschende Schau innerasiatischen Lebens und ein ergreifendes Beispiel unbesiegbarer Willenskraft.

5. In welcher Weise der Deutsche Hinkel mit dem Chinesen Kuo zusammengearbeitet hat, ist nicht klar zu sehen. Jedenfalls zeigt der ganze Inhalt des Buches die mehr äußerlich aufreihende als ursächlich vertiefende Art des chinesischen Denkens. Die Verfasser gehen von der Anschauung aus, daß weder die Demokratie noch der Kommunismus noch der Faszismus das Ideal sozialer Gerechtigkeit in China verwirklichen kann, sondern daß die glückliche Zukunft des Vierhundertmillionenvolkes nur durch Klassenkampf und sozialistische Läuterung des Konfuzianismus zu erringen ist. Infolgedessen erscheint ihnen alles „Kirchentum", mag es buddhistisch, taoistisch oder christlich sein, als geistige Tyrannei, der Katholizismus als größte Gefahr für die echt chinesische Kultur, und die Jesuiten, die um 1700 sogar die Heiligsprechung des Konfuzius in Rom betrieben hätten, seien besonders raffinierte Zerstörer wahren Chinesentums. Wer diese nur an wenigen Stellen klar ausgesprochene Einstellung im Auge behält und mit chinesischen Dingen noch wenig vertraut ist, dem gibt das Buch eine brauchbare Sammlung der wichtigsten Tatsachen und Gedankengänge zum Verständnis der heutigen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Lage Chinas aus seiner Geschichte.

6. Der aus der bayerischen Erzabtei St. Ottilien hervorgegangene Benediktinermissionar Andreas Eckardt hat durch wissenschaftliche Veröffentlichungen dem Studium der wenig bekannten koreanischen Kultur neue Bahnen gebrochen. In diesem Buche macht er seine langjährige Kenntnis Koreas und seine künstlerische Veranlagung weitesten Kreisen dienstbar. Wieder schöpft er aus Quellen, die er selber erst erschließen mußte, und hätte er sein Deutsch etwas strenger zu dialektfreier Volkstümlichkeit geformt, so würden wir mit ebenso ungemischter Freude die drei Dutzend Erzählungen und Lieder durchblättern, wie wir die beigefügten realistischen Zeichnungen koreanischer Meister betrachten. Die Auswahl spiegelt das an Herrendienst und Geisterglauben gebundene, naturnahe und doch keineswegs kulturfremde Leben kleiner Leute, die derber Lustigkeit und gefühlvoller Zartheit gleich fähig sind. König der Tiere ist der Tiger ihrer Berge, die Schlauheit der Schwachen verkörpert nicht bloß der Fuchs, sondern wie in südafrikanischen Fabeln auch der Hase, und der Gipfel des Entzückens ist für Prinzen und Bauern der zauberhafte Mondschein koreanischer Nächte.

7. Der Heidelberger Nationalökonom Emil Lederer hat sein Fach zwei Jahre an der Staatsuniversität in Tokio vertreten und in dieser Zeit zusammen mit seiner geistig sehr aufgeschlossenen Frau die wichtigsten Teile des Landes durchreist und auch Peking besucht. Beide haben ihre Eindrücke und Studien zu einem durchaus einheitlich wirkenden und mit charakteristischen Bilder geschmückten Buche vereinigt. Von den meisten auf ähnliche Weise entstandenen Ostasienbüchern sticht es durch vertiefte soziologische Auffassung vorteilhaft ab. Es kommt weniger darauf an, ob die Einzelzüge z. B. der buddhistischen Seelenhaltung, der Einfühlungsfähigkeit in das katholische Christentum, der endgültigen Verwurzelung in einer gänzlich uneuropäischen Kulturvergangenheit, fraglos richtig gedeutet sind. Jedenfalls ist das Hauptthema des Buches, die allgemeine Krise des fernen Ostens, die von keinem Kenner geleugnet wird, eindringlich und überzeugend entwickelt. Unser notwendiges Nachdenken über Zukunft und Wert unserer eigenen Kultur kann durch diese ausgezeichnete Darstellung der geistigen und wirtschaftlichen Gegensätze zwischen China und Japan, zwischen Ostasien und dem amerikanisch-europäischen Abendlande vor allzu heimatlicher Enge bewahrt werden.

8. Auf langen Studienreisen durch ganz Japan hat P. Ohm mit wissenschaftlich geschärftem Auge den Kulturzustand des Inselreiches und besonders die schwierige Arbeit der katholischen Missionsgesellschaften gut beobachtet. Die so gewonnenen Erkenntnisse hat er dann durch mündliche und briefliche Nachfragen ergänzt und mit Hilfe der wichtigsten Japanliteratur systematisch zusammengefaßt. So ist, vom Standpunkte des katholischen Missionsforschers gesehen, der vollständigste und zuverlässigste Überblick über die religiösen

Bewegungen im heutigen Japan entstanden, den wir besitzen. Die Wertung der Tatsachen ist umsichtig begründet, und wer irgendwo das Urteil des Verfassers nachprüfen oder sich über die allerdings auffallend kurz behandelte protestantische Mission genauer unterrichten will, dem sind durch ausführliche Literaturangaben die Wege bequem geebnet. Besonders aufschlußreich ist neben den Ausführungen über die katholische Mission die Darstellung der heimischen Religionsformen Japans, deren ästhetisch wirksame Kulte auch durch viele vom Verfasser aufgenommene Photographien klar veranschaulicht sind. J. Overmans S. J.

Bildende Kunst

Die karolingischen Westwerke und andere Fragen der karolingischen Baukunst. Von Alois Fuchs. 100 S. 8° mit 15 Abbildungen im Text. Paderborn 1929, Bonifacius-Druckerei. *M* 7.—

Die Schrift will den Versuch machen, die an die Westwerke karolingischer Kirchen (als zentrale Anlagen gedachte westliche Vorbauten) sich anknüpfenden Fragen nach ihrer Entstehung, ihrer Verbreitung und ihrer Umbildung in der Zeit des romanischen Stiles sowie nach ihrem sonstigen Einfluß auf die romanische kirchliche Architektur näher zu prüfen und dadurch zu ihrer Lösung beizutragen. Westwerke aus karolingisch-ottonischer Zeit haben sich erhalten zu Corvey und Verden, andere, wie das zu Centula, das erste seiner Art, wie es scheinen möchte, und das zu Gandersheim, sind nicht mehr vorhanden, doch kennen wir wenigstens jenes noch zur Genüge aus einer Miniatur des späten 11. Jahrhunderts sowie den Angaben der Chronik von Centula und der Vita Angilberts. Seit der Wende des ersten Jahrtausends dürften Westwerke von der Art des von dem Verfasser als Vollwestwerke bezeichneten zu Centula und Corvey, die überhaupt nie zahlreich gewesen sein werden, nicht mehr geschaffen worden sein; doch entstanden im 11. und 12. Jahrhundert eine größere Zahl von Westanlagen, die nach dem Verfasser eine Vereinfachung der karolingischen Vollwestwerke darstellen und je nach ihrer Besonderheit von ihm in Zentralwestwerke, Querwestwerke, Turmwestwerke und Westwerkchöre geschieden werden. Auch gab es vereinzelt Westanlagen, die er als eine Vermischung von Westchor und Westwerk charakterisiert, Westchoranlagen, die um Westwerkelemente bereichert erscheinen. Eine Nachwirkung vereinzelter Baubestandteile der karolingischen Westwerke in den späteren romanischen Kirchenbauten möchte der Verfasser in den drei-, zwei- und eintürmigen Fassaden dieser letzteren, in der Einwölbung ihrer Seitenschiffe, in der Anlage von Langhausemporen und in der Umwandlung der Gangkrypta in die Hallenkrypta sehen. Die durch Klarheit, durchsichtigen Aufbau und Sachlichkeit ausgezeichnete Arbeit ist ein wertvoller, alle Beachtung erheischender Beitrag zur Erfassung des inneren Zusammenhangs zwischen der karolingischen und der romanischen Architektur. Ob man freilich allen Aufstellungen des Verfassers, besonders aber dem, was er über die Herleitung der Fassadenbildung der romanischen Basiliken, der Einwölbung der Seitenschiffe derselben, der Langhausemporen und der Hallenkryptaform von den entsprechenden Baubestandteilen der karolingischen Westwerke sagt, zustimmen wird, bleibt abzuwarten. Indessen auch so ist die Arbeit, die ja auch nur ein Versuch sein will, durch das Licht, das sie auf die in ihr behandelten Fragen wirft, und durch die Anregung zu weiterem Forschen, die sie bietet, sehr verdienstlich. Ein Anhang der Schrift untersucht die dunkle, vielerörterte Frage nach der ursprünglichen Bestimmung des bekannten karolingischen Torbaues zu Lorsch und seines Obergeschosses. Der Verfasser sieht in jenem eine Ehrenpforte, in diesem einen Königssaal, eine jedenfalls sehr ansprechende Auffassung.

Joseph Braun S. J.

Mittelalterliche Miniaturen aus der Staatlichen Bibliothek Bamberg. Herausgegeben von der Bibliothekverwaltung. Heft II: Reichenauer Schulen. Mit einer Einleitung von Hans Fischer, Dr. phil. h. c., Bibliothekdirektor a. D. kl. Fol. (28 S. u. 9 Tafeln.) Bamberg 1929, Kommissionsverlag C. C. Büchner.

Dem 1926 erschienenen ersten Heft der vorliegenden Veröffentlichung, das in Bd. 114 S. 77 eine empfehlende Besprechung fand, ist nunmehr nach einiger Verspätung, die durch die den Absatz des ersten erschwerenden Zeitverhältnisse verursacht wurde, das zweite gefolgt. Es gibt weitere Miniaturen aus dem Bereich der sog. Reichenauer Schule wieder, ein Doppelblatt aus einer Josephushandschrift, das Widmungsbild aus einer Apokalypse und die Illustrationen eines Tropars und Sequentiars, das für Reichenauer Gebrauch geschrieben wurde und von der Reichenau nach Bamberg gelangte. Außerdem bringt es Schriftproben aus allen drei Handschriften.

Die farbigen, mit den besten Mitteln der heutigen Technik ausgeführten Bilder lassen wiederum nichts zu wünschen übrig. Den Hauptteil des Textes bildet eine sehr eingehende, wertvolle Untersuchung des Verhältnisses der Miniatur der Josephushandschrift, einer Darstellung Heinrichs II., dem die Völker huldigen, zu drei andern Miniaturen, die den gleichen Gegenstand aufweisen: einer Miniatur, die sich jetzt im Museum Condé zu Chantilly befindet, einer Miniatur in einem aus Bamberg stammenden Evangeliar in der Staatsbibliothek zu München und dem Widmungsbild der Bamberger Apokalypse. Bemerkt sei, daß von den beiden Figuren der oberen Zone der Rückseite dieses Widmungsbildes die zweite nicht Moses, sondern den ägyptischen Joseph wiedergeben dürfte.

Joseph Braun S. J.

Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens. Von Johann Georg Herzog zu Sachsen. Mit 171 Abbildungen auf Tafeln. 8° (X u. 59 S.) Leipzig und Berlin 1930, Verlag von B. G. Teubner.

Die Schrift schließt sich an eine gleichnamige des Verfassers an, die 1914 erschien. Waren in dieser die Ergebnisse zweier in den Jahren 1910 und 1912 in Ägypten zum Studium der dortigen Kirchen und Klöster sowie deren Altertümer unternommenen Reisen niedergelegt, so bietet die vorliegende die Ernte zweier 1927 und 1928 in Begleitung von Prof. Sauer in Freiburg zum gleichen Zweck gemachter Reisen in das Land der Kopten. Berichtet wird in ihrem zweiten Kapitel über die Kirchen und Klöster zu Kairo, im dritten über die Klöster in der Oase Fayum, im vierten über die Kirchen und Klöster bei Minieh, im fünften über das christliche Theben, im sechsten über das sehr interessante Antoniuskloster am Roten Meere. Ein siebtes Kapitel enthält kurze Nachträge betreffs der früher besuchten Kirchen und Klöster in der Nitrischen Wüste, der Oase el Chargeh, der Wüstenklöster bei Kamule und einiger andern. Es dürfte wohl kaum eine koptische Kirche oder ein koptisches Kloster von irgend welchem Belang geben, das nicht der Verfasser, zum Teil unter erheblichen Schwierigkeiten, besucht hätte; was er uns aber zu berichten hat, dafür wird man ihm um so mehr Dank zollen müssen, als zuverlässige Angaben über die koptischen Kirchen und Klöster und ihre Altertümer nicht eben reichlich vorliegen. Lehrreich ist, was er im ersten Kapitel der Schrift über das Kirchen- und Klosterwesen der Kopten auf Grund der von ihm gemachten Wahrnehmungen und Erkundigungen mitzuteilen hat. Es ist eine in mancher Beziehung für uns Abendländer fremdartige religiöse Welt, in die er uns einen Blick tun läßt. Das den Beschluß bildende achte Kapitel behandelt die von dem Verfasser gemachten Erwerbungen koptischer Altertümer. Wertvoll für das vollere Verständnis des Textes der Schrift ist die dieser beigegebene stattliche Reihe von Wiedergaben photographischer Aufnahmen von Kirchen, Klöstern, Altertümlichkeiten und Persönlichkeiten. Die in Bild 31 dargestellte Metallplatte ist der Überrest eines Prozessionskreuzes; ein Gegenstück findet sich im Britischen Museum.

Joseph Braun S. J.

Musikwissenschaft

Handbuch der Musikwissenschaft. Herausgegeben von Ernst Bücken. Neu erschienen:

Instrumentenkunde. Von Dr. Wilh. Heinitz. 4° (IV u. 160 S.) Mit zahlreichen Abbildungen. Wildpark-Potsdam 1930, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. Ungeb. *M* 11.50

Musik der außereuropäischen Natur- und Kulturvölker. Von Dr. Robert Lachmann. 4° (IV u. 34 S.) Mit zahlreichen Bildern und Notenbeispielen. Ebd. Ungeb. *M* 2.30

Altslavische Volks- und Kirchenmusik. Von Dr. Peter Panoff. 4° (IV u. 32 S.) Mit zahlreichen Bildern und Notenbeispielen. Ebd. Ungeb. *M* 2.30

Schon allein die weise Ökonomie, die es ermöglichte, den weitschichtigen Stoff der Instrumentenkunde in fünf Lieferungen unterzubringen, verdient unsere Anerkennung. Freilich mußte vom Kleindruck mehr Gebrauch gemacht werden, als es bei so breitem Zeilenmaß wünschenswert ist. Auch war das Schwergewicht auf die in den heutigen Kulturstaaten üblichen Instrumente zu verlegen, während die Instrumente der Primitiven zurücktreten mußten. Die Instrumentenkunde ist ein Kind der Instrumentensammlungen, die sich in großen europäischen Städten finden und das Material für diesen Wissenszweig in erster Linie zu liefern haben. Es ist bekannt, daß Curt Sachs sich in dieser Hinsicht die größten Verdienste erworben hat, die vom Verfasser auch gebührend anerkannt werden. Eine psychologisch-philosophische Betrachtung leitet das Werk ein. Es folgen die verschiedenen Einteilungs-

möglichkeiten der Instrumente: nach der Art der Tonerzeugung, nach Geographie oder Geschichte, nach klanglich-ästhetischen Gesichtspunkten, nach dem äußeren Zweck. Der Verfasser entscheidet sich für die Einteilung, wie sie heute in den Orchesterpartituren üblich ist: Holzbläser, Blechbläser, Schlaginstrumente, Saiteninstrumente (Zupf-, Streich-, Tasteninstrumente). Ein Abschnitt über die heute sehr zahlreichen mechanischen Musikinstrumente beschließt das Buch. Da im weitesten Sinn auch die Hilfen bei einer musikalischen Darstellung zu den Musikinstrumenten zu zählen sind, sagt der Verfasser auch kurz das Nötige über Stimmgabel, Tonpfeifen, Tonometer, Metronom und Temponom, über Taktstock und Notenschrift, über Akustik, Stimmung, Notierung. Schon allein diese kurzen Andeutungen über den Inhalt des Werkes lassen die reiche Stoffülle ahnen, die hier verarbeitet ist, so daß sich der Band den bereits früher besprochenen ausgezeichneten Bänden würdig anreiht. Im Literaturverzeichnis wäre bei Lütgendorff (nicht Lüttgendorff!) die sechste Auflage statt der ersten anzuführen.

Über die beiden andern fertig gewordenen Teile (je eine Lieferung) läßt sich in der hier gebotenen Kürze kaum etwas sagen, was dem Leser einen klaren Begriff von den schwierigen, vielfach noch ungeklärten Problemen geben könnte, die hier auftauchen. Wohltuend berührt die Unbefangenheit, mit der Lachmann an diese Fragen herangeht und unsere europäischen Maßstäbe als absolute ablehnt. Etwas anderes als Wertmaßstäbe sind unsere europäischen musikalischen Begriffe, deren Gebrauch allein eine wissenschaftliche Behandlung unseres Themas ermöglicht. Phonogramme haben sich als sehr wertvolle Hilfsmittel erwiesen. — Wer die Ikonen slavischer Völker mit der westeuropäischen Kunst des ersten Jahrtausends vergleicht, wird für beide einen gemeinsamen Ursprung anzunehmen gezwungen sein. Das gleiche dürfen wir auch bei der Musik annehmen, wo es sich um den Ursprung des gregorianischen Chorals handelt. Darum verdienen die Studien Panoffs über den altslavischen Kirchengesang auch die Beachtung unserer Choralforscher.

Josef Kreitmaier S. J.

Romane

Ärztinnen. Eine Erzählung von Hilda Maria Kraus. 8° (110 S.) Breslau 1929, Bergstadtverlag. Geb. *M* 3.50

„Doktor Ainoff", Chef eines Sowjetkrankenhauses, und die junge Assistentin Warwara Stolypin sind Ärztinnen, die an dem Männerberuf zu Grund gehen: die herbe, häßliche, fähige Ainoff in Haß, die hübsche, weiche, untüchtige Warwara in Liebe. Ainoff, um ihren Frauenberuf betrogen, suchte vergeblich Befriedigung in der Arbeit, ohne diese durch Liebe der Menschen und Gottes zu beseelen, ohne sie auf Ewiges und Unendliches zu beziehen; sie wird zur Menschenhasserin und Quälerin ihrer Untergebenen. Assistenzärzte und Krankenschwestern nennen sie „Mütterchen Satan". Warwara findet den Weg zu dem verbitterten Herzen, eine heimliche Freundschaft keimt zwischen den beiden Frauen. Doktor Ainoff drängt die zagende Warwara, eine notwendige Operation an ihr vorzunehmen. Sepsis tritt ein, nach zwölf Stunden Exitus; Warwara vergiftet sich mit Veronal. — Sparsame, meisterlich eingesetzte Mittel geben eine starke Umwelt- und Charakterschilderung, wecken den Eindruck dunkler, ergreifender Lebenswirklichkeit.

S. Stang S. J.

Der jungfräuliche Mann. Roman von Marcel Prévost. 8° (335 S.) Berlin 1929, Bong. Geb. *M* 6.—

Arnal, junger Edelmann, der in Weltkrieg und Rheinlandbesetzung Offizier gewesen, sittlich unberührt, ist entschlossen, jungfräulich zu bleiben. In dem Teil seines Tagebuches, das den dritten Abschnitt des Romans bildet, gibt der auf die Einsamkeit und Strenge seines kalvinischen Gewissens stolze Hugenott sich Rechenschaft, rechtfertigt sich gegen den Vorwurf der Anormalität, der sich ihm von innen und außen aufdrängt. Er habe zärtliche Liebe zu der ständig kranken Mutter empfunden; er kenne verliebte Neigung zum Weib, aber das Oberflächliche, Unbeständige und Tierhafte, die List und Verderbtheit der Frauen, ihre moralische Minderwertigkeit also vernichte das Gefühl, bevor es leidenschaftliche Liebe werde. Gläubiger Kalviner, beruft er sich für seinen Entschluß zur Enthaltsamkeit, mitunter in gewagter Exegese, auf die Bibel, die Worte Christi und des hl. Paulus. Aber Arnals Ehelosigkeit ist nicht die der Heiligen Schrift, die auf die Familie verzichtet, um freier zu sein für das große Werk, für die Arbeit im Reiche Gottes. Schon Arnals Geringschätzung des weiblichen Charakters ist Verdeckung eines ungesunden Zustandes, ebenso sein Abscheu vor der körperlichen Liebe, die ihm die brutalste Form menschlicher Eigensucht scheint. Der eigentliche Grund seiner Kälte gegen das Weib und seines Abscheus vor dem ehelichen Leben ist (nächst der verletzenden Belehrung über

Freuds Theorien, besonders über den Ödipuskomplex) ein aufwühlendes und lähmendes Erlebnis, das er als Fünfzehnjähriger hatte: durch unseligen Zufall muß er Zeuge werden, wie sein Vater sich mit Sidonie vergeht, die als jüngere Pflegeschwester mit Arnal aufwächst und zu der eine mehr als brüderliche Zuneigung in ihm keimt. Diese Erschütterung in der Übergangszeit, die begünstigt wird durch sein grüblerisches Temperament, ist die eigentliche Ursache seiner zölibatären Gesinnung. — Durch den verallgemeinernden Titel soll wohl angedeutet werden, daß „der jungfräuliche Mann" immer an einer kranken Veranlagung oder einem verwundenden Erlebnis leide. Nimmt man Arnal als eine zufällige Entwicklung, nicht als typisches Beispiel, so kann man dem Roman die Bewunderung nicht versagen. Das tragische Thema Vater — Sohn — Pflegetochter ist in drei Sätzen komponiert: ein Briefteſtament des Vaters an seinen frommen, Pastor gewordenen Jugendfreund, ein Brief Sidonies an Arnal, in dem sie beichtet und um Liebe wirbt, schließlich Arnals richterliches Tagebuch geben dieselben Charaktere und Geschehnisse in drei Beleuchtungen, in drei Stimmungen, die sich nicht ohne Dissonanz, aber lebensvoll zum künstlerischen Gesamteindruck vereinigen. Die sprachliche Form, die Franz Blei glücklich nachgeschaffen hat, ist allen dreien gemeinsam: klar, einfach, treffsicher, gefühlgesättigt, aber unsentimental.

S. Stang S. J.

Das Hannele vom Herrenhaus. Von Marie Theres Baur. 8° (336 S.) Innsbruck 1929, Tyrolia. Geb. *M* 5.—

Schlicht und wahr sind diese Erzählungen. Nichts Verschraubtes, Gekünsteltes in Sprache und Gedanken findet sich in ihnen. Wer hier „moderne Fragen" sucht, wie sie heute in Roman und Erzählung uns so oft fast quälen, der wird vielleicht enttäuscht. Wer aber noch Sinn hat für gesundes, biederes Volk, wird sich freuen an der herzlichen, edlen Schilderung.

Das opferstarke Hannele, das sein junges Glück hingibt, um einen Mann voll Leidenschaft und Roheit wieder hochzuheben zu Manneswürde — der Lehrer Mann, der eine scheue, einsame Kindesseele zu einem frohen Menschen heranbildet, vor allem das abgeschaffte Mütterchen, das sieben wackere Buben großgezogen und jetzt am stürmischen Winterabend von der einsamen Stube ihren Muttersegen in die Schneenacht betet für die Ihren in der Fremde, — das sind alles Christen! Mit ihrem Glauben, in seiner Kraft haben sie das Leben gemeistert und sind glücklich geworden.

Georg Waldmann 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.

Zur katholischen Ehemoral

Wer einen Band des „Deutschen Bücherverzeichnisses“ aus jüngerer Zeit zur Hand nimmt und im Sachregister das Stichwort „Ehe“ aufschlägt, wird über die Fülle von Schriften erstaunen, die in unsern Tagen über die Ehe erscheinen. Und doch gibt das Verzeichnis keineswegs das gesamte deutsche Schrifttum zu diesem Gegenstande wieder; denn die zahllosen Aufsätze, die in Zeitungen und Zeitschriften dem gleichen Thema gewidmet sind, bleiben notwendigerweise unberücksichtigt. Wer aber wollte erst die Menge von Vorträgen, Unterweisungen und Beratungen errechnen, die sich alle mit dem Eheproblem befassen?

Ein solches Überangebot in Schrift und Rede, das, wie in Deutschland, auch in vielen andern Ländern obwaltet, ist ein unverkennbares Zeichen, daß es heute nicht gut um die Ehe steht. Wo soviele Ärzte unaufhörlich am Werke sind, muß eine schlimme, schwer heilbare Krankheit um sich gegriffen haben. Man spricht von Ehenot in den weitesten Kreisen des Volkes, von einer Krisis oder gar vom Bankrott und Untergang der Ehe.

Das Übel ist nicht über Nacht gekommen. Viele Ursachen haben dazu mitgewirkt, sein gegenwärtiges Ausmaß zu schaffen. Je mehr das enge Band zwischen Ehe und Religion gelockert wurde, desto schneller versiegte die Kraft, die unvermeidlichen Lasten des Ehestandes geduldig, mutig und freudig zu tragen. Das Hauptgewicht verschob sich von der geistigen auf die sinnliche Seite, und es wurde versucht, die wichtigste soziale Einrichtung auf das schwankende Fundament der menschlichen Leidenschaft aufzubauen. Eine weitverbreitete Diesseitsgesinnung, der praktische Materialismus, hat hier furchtbare Vorarbeit geleistet. Mit Millionen Zungen wird ohne Scheu das Ausleben der Natur verkündigt, das in Wahrheit nichts anderes als erotisch-sexuelle Freizügigkeit bedeutet und jeder ehelichen Treue hohnspricht. Auch der Drang zum Individualismus, der die moderne Zeit durchzieht oder durchzog, hat das Zusammenleben der Menschen erschwert und eine Ehe mit Pflichten und Opfern in den Augen vieler entwertet. Es darf ferner nicht übersehen werden, daß der späte Zeitpunkt vieler Eheschließungen, die übermäßige Beschränkung der Gattenwahl durch äußere Rücksichten, die nervöse Überempfindlichkeit und die starke Unterschiedlichkeit der Charaktere und Lebensauffassungen infolge einer hochgesteigerten Kultur der so notwendigen gegenseitigen Anpassung der Eheleute und der Verwurzelung einer tiefen, dauernden Liebe nicht günstig sind. Dazu kommt noch die entsetzliche wirtschaftliche Lage. Das berufliche Leben entfremdet die überlastete, abgehetzte Frau dem Hause und dem heimischen Wirken und stumpft ihren Sinn für die zarten Freuden der Familie ab. Wohnungsnot, Knappheit des Verdienstes, Arbeitslosigkeit, Unsicherheit der sozialen Stellung, Unterernährung und geschwächte Gesundheit verhindern oder beeinträchtigen ein zufriedenes Familienleben, lassen in den Kindern eine unerwünschte Plage sehen und legen den Wunsch und die Absicht nahe, die Zahl der Kinder durch „Geburtenregelung“ zu beschränken oder überhaupt jede Nachkommenschaft unmöglich zu machen. Alles dies und noch

manches andere hat überreichen Konfliktsstoff in die Ehe hineingetragen und bedroht nicht nur ihr Glück, sondern selbst ihren Bestand.

Dieser kurze Hinweis auf die düstern Zeitverhältnisse mag genügen, um die Heftigkeit des Ansturms zu erklären, dem heute die christliche Ehe und die christliche Ehemoral ausgesetzt sind. Da die Ehenot unserer Tage sehr verschiedene Ursachen hat, so sind auch die Angriffe auf die bisherige Eheordnung und die Vorschläge für die Zukunft sehr mannigfaltiger Art. Schon früher, ja von jeher gab es Ehereformer, die in diesem oder jenem Punkte eine Änderung erstrebten. Aber heute haben wir es mit Eherevolutionären zu tun. Das ganze Eherecht soll umgestülpt werden[1]. Das „reaktionäre" Sexualrecht soll der heutigen Sexualpraxis angepaßt werden, um mit der Befreiung des Körpers aus der Totenkammer alter Sexualformen auch die Befreiung der Seele zu bewirken und einer neuen, schöneren Menschheit die Wege zu bereiten. Eine überhitzte, wildgewordene Sinnlichkeit stürzt sich auf unser nervöses, verwirrtes Geschlecht und möchte alle Schranken niederreißen. Selbst die „neue Sachlichkeit" hat sich des sexuellen Gebietes bemächtigt und glaubt ihren Kampf gegen hohlen Schein, gegen Heuchelei und Muckertum am erfolgreichsten zu führen, indem sie alle Scham abwirft und die „freie Liebe" predigt. Es gibt kaum eine Ausschweifung oder Perversität, die nicht ihre Verteidiger in aller Öffentlichkeit fände. Von Sünde spricht man dabei nur in Anführungszeichen, wie von einer längst abgetanen, veralteten Anschauung. So plump diese verführerische Sprache sein mag, sie ist auch für die Christen nicht ohne Gefahr, weil jede Lockerung der geschlechtlichen Moral auf das geheime Bündnis der sinnlichen Leidenschaft hoffen kann.

Die Hauptangriffe der Ehereformatoren richten sich naturgemäß gegen die Unauflöslichkeit der Ehe und den „Kindersegen ohne Ende". Die Verpflichtung zu lebenslänglicher Treue wird als eine unerträgliche Zumutung an die Ehegatten gebrandmarkt, denen es freistehen müsse, sich zu trennen und andere Liebespartner zu wählen, wenn die sinnliche Liebe zueinander erkaltet sei. Die ganze Wut kehrt sich schon gegen die Worte „Pflicht" und „Bindung" in Anwendung auf die Ehe. Obwohl die Zahl der Ehescheidungen in unheimlichem Maße angestiegen ist, drängt man noch auf weitere Erleichterung, so daß schließlich ein Zustand geschaffen würde, in dem die Trennung des Ehebandes der Willkür der Gatten anheimgegeben wäre.

Spricht aus solchen Bestrebungen viel Unreife, Unverstand, Leichtsinn und Genußsucht, so naht sich eine andere Zerstörerin der Ehe unter der Maske des Mitleids, das bestehender Not abhelfen will, aber tatsächlich den Lebensquell der Familie verschüttet. Wir stehen heute vor einer systematischen Propaganda für „Geburtenregelung", nicht etwa durch geschlechtliche Enthaltsamkeit, sondern durch Empfängnisverhütung und Unterbrechung der Schwangerschaft. Von den Höhen des Reichtums und Wohllebens ist dieses Übel wie eine Seuche auch in die Hütten der Armen herabgestiegen. In Ehe- und Sexualberatungsstellen werden zumal die Frauen des Proletariats über „Notwendigkeit und

[1] Ein Beispiel solcher „Umwertung aller Werte" bietet etwa die Schrift von Heinrich Dehmel, Revolution der Ehe (Rudolstadt 1929, Greifenverlag) mit einem empfehlenden Geleitwort des „entschiedenen Schulreformers" Paul Oestreich.

Form" der Geburtenverhütung belehrt. Es gibt Vereine und Verbände, die sich ausschließlich mit dieser Frage beschäftigen. Viele der massenhaft vertriebenen Schriften über sexuelle Aufklärung und Hygiene des Geschlechtslebens dienen in erster Linie der Verhütung des Kindersegens und tragen die „modernen" Anschauungen über die Ehe bis in die entlegensten Dörfer. Vorbeugungsmittel gegen unerwünschte Nachkommenschaft werden öffentlich und geheim angepriesen, und die moderne medizinische Technik leiht der „Geburtenregelung" bereitwillig ihre Dienste. Die Folgen sind nicht ausgeblieben. Sie lassen sich durch den starken Rückgang der Geburtenziffer statistisch erfassen[1]. Aber keine Statistik kann das physische, seelische und moralische Elend offenbar machen, das in ihren Zahlen beschlossen ist.

So ist die Welt und Umwelt beschaffen, in der auch die Katholiken zu leben haben. Weder die Verführung des Leichtsinns noch der Druck der Not bleiben ihnen erspart, und sie fühlen nur zu deutlich die Schwierigkeit ihrer Aufgabe, „inmitten eines verkehrten und verderbten Geschlechts ohne Tadel" zu sein (Phil. 2, 15). Ja zuweilen will sich der Argwohn in ihre Seele schleichen, ob nicht die katholische Kirche zu viel von ihnen fordere, ob nicht in unserer so furchtbar aufgewühlten Zeit mit ihrer Umstürzung der überkommenen Ordnungen die bisherige katholische Ehemoral einer Erneuerung oder Anpassung bedürfe. Diese Frage wird heute von Millionen gestellt und in weitester Öffentlichkeit, noch mehr aber in privaten Zirkeln mit leidenschaftlicher Anteilnahme umstritten. Es wäre kurzsichtig und verfehlt, wollte der katholische Theologe sich der Bedrängnis der Seelen verschließen und sich hinter die Schwierigkeit oder Bedenklichkeit verschanzen, alle Falten des katholischen Eherechtes vor theologisch nicht geschulten Kreisen aufzurollen. In einer Zeit, in der die Erörterung verwickeltster Eheverhältnisse im Leben und in der Literatur den breitesten Raum einnimmt, geht es nicht an, das Eherecht der Kirche wie eine Geheimlehre der Theologen zu behandeln; man muß sich vielmehr bemühen, auch auf heikle, verworrene und unbequeme Fragen eine verständige und verständliche Antwort zu geben. Dabei wird es angesichts der heutigen Geisteslage gut sein, nicht nur fromme, folgsame Gläubige, sondern auch kritische oder gar mißtrauische Leser und Hörer zu berücksichtigen.

Wenn in den hier folgenden moraltheologischen und moralphilosophischen Ausführungen die jetzt so aktuellen Fragen der Ehescheidung und Empfängnisverhütung zur Sprache kommen sollen, so ist es wichtig, sich von vornherein über den methodischen Weg zu verständigen, auf dem wir Katholiken Wahrheit und Klarheit in solchen ernsten Lebensfragen zu suchen und zu finden haben.

Wohl haben wir heute eine unübersehbare Literatur über Ehe und Eheprobleme, aber diese Literatur ist zum allergrößten Teil von Auffassungen und Zielen erfüllt, vor denen Christus ganz gewiß seine Jünger und Jüngerinnen warnen würde: „Ihr aber nicht so!" Es ist daher zunächst zu sagen, daß ungläubige oder freigeistige Menschen, auch wenn sie über bedeutendes

[1] Vgl. den Aufsatz „Der Geburtenrückgang. Die Schicksalsfrage des deutschen Volkes" in diesem Hefte.

Wissen und glänzenden Stil verfügen, auf dem Gebiet der geschlechtlichen und ehelichen Sittlichkeit uns keine Führer sein können. Nicht als ob der Katholik an ihren Ansichten, Gründen und Einwänden achtlos vorübergehen sollte. Es wäre töricht, vom Gegner nicht lernen zu wollen. Aber da es sich bei der Ehe um einen vitalen Zentralpunkt des ganzen geistigen und sittlichen Lebens handelt, so ist es zu natürlich, daß die Abweichungen in der Weltanschauung gerade hier sich auswirken werden und Irrtümer in den Prämissen zu schweren Fehlgriffen in der Praxis führen müssen. Mit Recht bemerkt K. Neundörfer: „Die christliche Ehe ist wesentlich eingeordnet in den universalen Organismus des ewigen Lebens und kann nur aus diesem Zusammenhang heraus voll verstanden und gelebt werden.“[1] Daraus ergibt sich für den Katholiken die selbstverständliche Pflicht, die entscheidende Belehrung an den Quellen seines Glaubens zu suchen.

Nach der Lehre der Kirche[2] enthält die göttliche Offenbarung eine doppelte Reihe von Wahrheiten. Die erste umfaßt Geheimnisse und positive Vorschriften, die durch die menschliche Vernunft nicht erkannt werden können, zu deren Erkenntnis also die Offenbarung absolut notwendig ist. Die andere Reihe enthält Wahrheiten religiöser und sittlicher Art, die zwar an sich der menschlichen Vernunft zugänglich und erreichbar sind, deren Erkenntnis aber in der gegenwärtigen Ordnung des Menschengeschlechtes mit besondern Schwierigkeiten verbunden ist. Hier ist die Offenbarung nicht absolut, wohl aber relativ notwendig, nämlich damit die genannten Wahrheiten von allen ohne viele Mühe, mit Sicherheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden können[3]. Hierhin gehören auch Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes. Zwar ist dieses in seinen allgemeinen Grundsätzen und nächstliegenden Folgerungen der menschlichen Vernunft einleuchtend; aber je mehr sich seine Anwendungen von den obersten Prinzipien entfernen, in die verwickelten Verhältnisse des Lebens herabsteigen und den Einflüssen der Leidenschaften, einer verkehrten oder vernachlässigten Erziehung, schlechter Beispiele und laxer Anschauungen ausgesetzt sind, desto leichter kann sich das Urteil verwirren[4], desto dringender bedarf der Verstand der Belehrung durch die göttliche Offenbarung. Solche Belehrung ist erst recht notwendig auf dem sexuellen Gebiet, auf dem sich der Fluch der Sünde am furchtbarsten ausgewirkt hat.

Wenden wir diese allgemeinen Bemerkungen auf die Ehe an, so zeigt die katholische Dogmatik, daß die göttliche Offenbarung über die Ehe einerseits Wahrheiten verkündet, die aus der menschlichen Vernunft nicht erschlossen werden können, anderseits Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, der Ehemoral, verdeutlicht. Da nun die katholische Kirche die Hüterin und Auslegerin der göttlichen Offenbarung ist, so tritt sie uns auch in doppelter Weise als Autorität entgegen: als Bewahrerin der Glaubenslehre im engeren Sinn und als Erklärerin des allgemeinen Sittengesetzes. Das ist freilich nicht so zu verstehen, als ob der Kirche die Aufgabe zukomme, ein System der natür-

[1] In: R. Guardini, Ehe und Jungfräulichkeit (Mainz 1926) 27.

[2] Vgl. Denzinger, Enchiridion n. 1785—1788 1795.

[3] Vgl. S. Thom., S. c. gent. 1, 4; S. theol. 1, q. 1, a. 1 c; 2, 2, q. 2, a. 4; De verit. q. 14, a. 10 c.

[4] Vgl. S. Thom., S. theol. 1, 2, q. 77, a. 2; q. 94, a. 4 et 6; q. 100, a. 1.

lichen Ethik mit überzeugenden Vernunftbeweisen aufzubauen[1]. Aber indem sie für die Gläubigen und Katechumenen Grundsätze des sittlichen Verhaltens im Hinblick auf das übernatürliche Ziel des Menschen aufstellt, urteilt sie auch über die natürliche Ordnung, soweit diese mit der übernatürlichen in Berührung tritt und in die Interessen des Reiches Christi hineinragt[2]. Da indes dem Menschen außer der Offenbarung auch die Vernunft als Erkenntnisquelle zur Verfügung steht, so können die katholischen Theologen, auch Päpste und Bischöfe, zur Erläuterung oder Bekräftigung ihrer Lehren auch Vernunftbeweise heranziehen. Diese sind aber durchaus nicht immer durch die kirchliche Autorität gedeckt, sondern haben oft nur soweit verpflichtende Kraft, als die Gründe reichen, auf die sie sich stützen.

Auch auf dem eigentlichen Gebiet des Glaubens hat der Katholik natürlich das Recht, jeweils zu prüfen, ob ein wirklicher oder nur ein vermeintlicher Ausspruch des kirchlichen Lehramts vorliegt. Ist die kirchliche Entscheidung nicht unfehlbar, so dürfen Gegengründe in geziemender Form vorgebracht werden. Zur Lösung dieser wichtigen Fragen können auch geschichtliche Untersuchungen beitragen; sie sind deshalb für die Dogmatik und Moral von großer Bedeutung und im Interesse der Wahrheit auch dann zu begrüßen, wenn sie den Theologen zunächst einige Verlegenheit bereiten sollten. Steht jedoch die Tatsache der kirchlichen Lehrentscheidung sicher fest, so beruht die Pflicht zum Gehorsam auf der von Gott verliehenen Autorität der Kirche, nicht auf den innern Gründen, die für ihre Entscheidung angeführt werden. Wer die Weisungen der kirchlichen Autorität nur befolgen wollte, wenn und soweit er die Gründe ihres Vorgehens erfahren und als richtig eingesehen hat, würde das Wesen der Autorität verkennen und nur seiner eigenen Vernunft folgen. Es bestände dann die Gefahr, die Kirche mit einem Disputierklub zu verwechseln.

Einige Beispiele mögen das Gesagte erläutern. Als die Apostel auf dem Konzil von Jerusalem das Verbot des außerehelichen Geschlechtsverkehrs erließen (Apg. 15, 29), mögen manche Christen, denen die laxe Auffassung und Praxis ihrer Umwelt wohl bekannt war, den überzeugenden Nachweis der Unerlaubtheit aus dem Naturgesetz vermißt haben. Trotzdem waren sie zum Gehorsam verpflichtet. Ähnliches gilt von den katholischen Gegnern der päpstlichen Unfehlbarkeit. Auch wenn ihnen die für diese Lehre beigebrachten Gründe nicht überzeugend erschienen, so mußte ihnen doch die Tatsache der vatikanischen Konzilsentscheidung zur Unterwerfung genügen. Katholische Offiziere, denen die innern Gründe für die Unerlaubtheit des Duells nicht einleuchten, haben sich gleichwohl dem Urteil und Gesetz der Kirche zu beugen. Die Einsicht in die innern Gründe erleichtert den Gehorsam, ist aber nicht dessen Voraussetzung und Wurzel.

In methodischer Hinsicht ist ferner zu beachten, daß es sich bei der Ehe um eine soziale Einrichtung handelt, die im Dienste der menschlichen Gesellschaft überaus wichtige Aufgaben zu erfüllen hat. Es sind also ihre Wesensgesetze nicht aus den Bedürfnissen oder gar der Willkür des einzelnen

[1] Vgl. Denzinger n. 1674 1789 1795 1799 1800.

[2] Vgl. Denzinger n. 1684 1798; Leo XIII., Enzyklika „Sapientiae christianae" vom 10. Januar 1890: Acta Sanctae Sedis 22, 395. In den theologischen Lehrbüchern wird die (indirekte) Aufgabe der Kirche, das natürliche Sittengesetz zu erklären, mehr vorausgesetzt als ausdrücklich behandelt.

Menschen abzuleiten, sondern aus ihrem sozialen Zweck, der überindividuell ist und unter Umständen von den einzelnen schwere persönliche Opfer fordert. Das Wohl und Wehe einzelner, so tief uns auch ihr Schicksal ergreifen mag, ist nicht entscheidend bei der Aufstellung von Grundsätzen, die für die Gesamtheit gelten[1]. Deshalb darf sich der Moralist bei der Untersuchung der oft so verwickelten Rätselfälle des Lebens nicht durch die Not und den Jammer der unmittelbar Beteiligten beirren und verwirren lassen. Nicht das schwankende Gefühl, sondern die sichere, feste Rechtsnorm muß hier den Ausschlag geben. Jeder Grundsatz, jedes Gesetz führt in seinen letzten Auswirkungen und Folgerungen zu Härten, deren ausschließliche Betrachtung Zweifel an seiner Richtigkeit wecken könnte; denn wir geraten dann in ein Dunkel, in Grenzgebiete, wo der genaue Verlauf der Wege und Linien schwer zu erkennen ist. Wenn wir in diesem Dunkel die Untersuchung beginnen, würden wir uns nicht zurechtfinden. Daher ist es methodisch richtig, von den einfacheren, klareren Tatbeständen zu den schwierigeren und umstrittenen vorzustoßen, wobei selbstverständlich die Klarheit der einfach gelagerten Fälle uns nicht verleiten darf, voreilig allgemeine, unbedingte Grundsätze aufzustellen.

Endlich ist auch bei Behandlung von Teilproblemen stets vor Augen zu halten, daß die Ehe nach ihrer physiologischen, psychologischen, geschichtlichen, soziologischen, rechtlichen und moralischen Seite die verschiedensten und schwierigsten Fragen einschließt, die sich gegenseitig bedingen und ineinandergreifen. Wir werden zufrieden sein müssen, wenn wir eine praktisch sichere Lösung der vielen Zweifelsfälle finden; an ihrer völligen theoretischen Durchdringung und Klarstellung wird die Menschheit vielleicht immer zu arbeiten haben[2].

Soweit die Ehe eine Einrichtung der Natur ist, bestand und besteht sie auch außerhalb der Kirche Christi. Die Ehe unter Ungetauften ist kein Sakrament, d. h. kein wirksames Zeichen der göttlichen Gnade[3]. Indessen hat auch sie einen ihr wesentlichen heiligen und religiösen Charakter. Darum ist sie bei fast allen Völkern mit religiösen Zeremonien umgeben. Die Ehe der Ungetauften darf nun freilich nicht einfachhin mit der Ehe gleichgesetzt werden, wie sie in der reinen Naturordnung bestehen würde; denn auch die Nichtchristen gehören, wiewohl nicht der Kirche, doch der jetzt geltenden übernatürlichen Heilsordnung an. Da aber die übernatürliche Ordnung die natürliche nicht zerstört, sondern voraussetzt, so ist die Frage berechtigt, welche Eigenschaften der Ehe nach dem bloßen Naturrecht zukommen.

---

[1] S. Thom.: „Rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea, quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea, quae totam speciem consequuntur" (S. c. gent. 3, 122; ebenso: Suppl. q. 67, a. 1 ad 4).

[2] Selbst ein Augustinus, dem außer seinen philosophischen und theologischen Kenntnissen die ungeheure Erfahrung eines sündigen und eines heiligen Lebens zur Verfügung stand, bekennt noch als Greis (um das Jahr 419), daß er mit dem Eheproblem nicht fertig geworden sei: „Quaestionem de coniugiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio. Nec audeo profiteri omnes sinus eius vel in hoc opere vel in alio me adhuc explicasse vel iam posse, si urgear, explicare" (De coniug. adult. l. 1, c. 25; ML 40, 469).

[3] Wenn Innozenz III. und Honorius III. auch die Ehe der Nichtchristen als Sakrament bezeichnen (Decret. Greg. IV 19, 8; I 36, 11; ed. Friedberg II 723 210), so verstehen sie dieses Wort in einem weiteren Sinne.

Ihrer Aufgabe entsprechend hat die Kirche über die Naturehe kein geschlossenes System entwickelt; ihre gelegentlichen Äußerungen sind daher durch die Untersuchungen der philosophischen und theologischen Wissenschaft zu ergänzen. Auf Grund aller Erkenntnisquellen, die hier in Frage kommen, können wir sagen, daß auch nach dem Naturrecht, wenigstens wenn wir es im vollkommenen Sinne verstehen, der Ehe Einheit (Einpaarigkeit) und nach ihrem Vollzug eine gewisse Unauflöslichkeit eignen. Naturrecht im vollkommenen Sinne umfaßt dabei nicht nur das, was zum Bestand (esse) der Ehe unumgänglich notwendig ist, sondern auch, was zu ihrem Gedeihen (bene esse), ihrer Würde und Festigkeit erfordert wird. Nur in der Einehe gibt es zwischen Mann und Frau einen ebenbürtigen Lebens- und Liebesbund mit naturgemäß ausgeglichenen Rechten und Pflichten; nur in der dauernden Verbindung werden die physischen und sittlichen Ziele der Ehe für Gatten und Kinder ohne Gefährdung und Herabwürdigung eines Teiles erreicht.

Was die Unauflöslichkeit der Naturehe anlangt, so hat Pius IX. im Syllabus die These verurteilt: „Nach dem Naturrecht ist das Band der Ehe nicht unauflöslich, und in verschiedenen Fällen kann eine Ehescheidung im eigentlichen Sinne durch die staatliche Autorität (rechtsgültig) vollzogen werden.“[1] Da bei der kirchlichen Verwerfung eines Irrtums eine strikte Auslegung geboten ist, so ergibt sich als Lehre der Kirche: erstens, daß die Naturehe wenigstens nicht nach Belieben der Gatten löslich ist (was ja dem Wesen der Ehe widersprechen würde); zweitens, daß der Staat in der gegenwärtigen Ordnung des Menschengeschlechts kein Recht hat, eine Ehescheidung vorzunehmen[2]. Ob aber die Naturehe derart unlöslich ist, daß auch keine sachlichen, vom Willen der Gatten unabhängigen Gründe eine Scheidung rechtfertigen könnten, das ist vor wie nach der Syllabusthese unter den Theologen umstritten. Während die einen das Vorliegen oder die Möglichkeit solcher Scheidungsgründe für die Naturehe zugeben[3], wird dies von andern mit dem hl. Thomas[4] geleugnet und somit auch für die Naturehe die strenge Unauflöslichkeit behauptet. Aus der Lehre bzw. Praxis der Kirche sei hier gleich beigefügt, daß kraft göttlicher Vollmacht selbst die vollzogene Ehe von Nichtchristen nach dem Übertritt eines Gatten zum Christentum gelöst werden kann, und zwar entweder mit Hilfe einer päpstlichen Dispens oder durch das sog. privilegium Paulinum, wenn der nichtchristliche Gatte sich weigert, mit dem andern im Frieden weiterzuleben[5].

Es erhebt sich nun die Frage, wie sich mit dem Gesagten die Ehescheidung und besonders die Vielweiberei bei Juden und Heiden vor Christus vereinbaren lassen. Diese Frage hat von jeher den Theologen Schwierigkeiten bereitet, und man kann getrost behaupten, daß ihre üblichen, in Einzelheiten voneinander abweichenden Deutungsversuche wenig befriedigend sind. Da es nicht angeht, beide Einrichtungen auf einen entschuldbaren Irrtum zurückzuführen, so nehmen die Theologen ihre Zuflucht zu einer

---

[1] Denzinger n. 1767. [2] Vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. [12] II n. 921.

[3] Sanchez, De Matrim. l. 2, d. 13, n. 7; Bellarmin, De Matrim. c. 4; Palmieri, De Matrim. (Rom 1880) 139. Als Beispiele solcher Scheidungsgründe werden Unfruchtbarkeit der Frau, Ehebruch und unheilbare, schwere Krankheit angeführt.

[4] S. c. gent. 3, 123; 4, 78; Suppl. q. 67, a. 1.

[5] 1 Kor. 7, 12—15; CIC. (Codex Iuris Canonici) c. 1120—1127.

ausdrücklichen göttlichen Dispensation. Danach hat Gott durch eine positive Kundgebung den Patriarchen gestattet, mehrere Frauen zu haben, und diese Erlaubnis sei dann auf alle vorchristlichen Völker ausgedehnt worden. Im Hinblick auf die Vielweiberei läßt sich aber weder aus der Heiligen Schrift noch aus der Überlieferung der Völker irgend ein Beleg für das Wie und Wann einer solchen Dispensation beibringen. Für die Ehescheidung verweist man auf die Stelle aus dem mosaischen Gesetz (5 Mos. 24, 1—4) über den Scheidebrief, obwohl diese Stelle auch dahin verstanden werden kann, daß Moses der schon bestehenden Ehescheidung die gesetzliche Form gegeben hat. Als Grund für die Gestattung der Vielweiberei wird die schnellere Vermehrung des jüdischen Volkes oder des Menschengeschlechts angegeben[1]. Indes lehrt die Erfahrung, daß die Einrichtung der Vielweiberei die Vermehrung der Bevölkerung im allgemeinen eher hindert als fördert[2]. Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß Gott das ganze Menschengeschlecht auf Jahrhunderte oder Jahrtausende von der Beobachtung eines Naturgesetzes dispensiert habe, um in einer gegebenen, kurzen Zeitspanne einen nicht eben bedeutenden Erfolg zu erreichen. Das gewählte Mittel würde in einem ungewöhnlichen Mißverhältnis zum erstrebten Zwecke stehen. Eine solche Annahme erregt auch deshalb Bedenken, weil Gott, vor dessen Augen alle Zeiten offenliegen, doch voraussah, daß die Vielweiberei sich als eines der stärksten Hemmnisse für die Ausbreitung des Evangeliums erweisen würde.

Unter Weiterführung von Gedanken, die sich schon bei Augustinus[3] und Thomas von Aquin[4] angedeutet finden, läßt sich eine andere Erklärung aufstellen, die den genannten Unzuträglichkeiten entgeht. Das Naturrecht ist, soweit nicht seine obersten, allgemeinen Grundsätze in Frage stehen, keine starre, unabänderliche Formel, sondern berücksichtigt seinem Wesen nach auch die Entwicklungs- und Kulturstufen der Menschen und der Menschheit. Die loseren Eheverhältnisse der vorchristlichen Welt haben zur Voraussetzung die niedrige und unebenbürtige Stellung der Frau, die dort weit mehr als Sklavin und Handlangerin des Mannes denn als Vertraute seines Herzens und gleichberechtigte Lebensgefährtin betrachtet wird. Diese Verhältnisse widersprechen „gewissermaßen" (quodammodo)[5] dem Naturrecht, weil sie ein Absinken vom ursprünglichen, gottgewollten Ideal sind, aber sie verstoßen nicht gegen die primären Gesetze der Ehe; denn sie erschweren die Erreichung des Ehezweckes, ohne ihn unmöglich zu machen, und beeinträchtigen die Würde der Ehe, ohne sie aufzuheben. Nach dem großen Absturz durch den Sündenfall ist auch das sittliche Niveau der Ehe gesunken, und mit der unvollkommenen Idee der vorchristlichen Ehe ist die Vielweiberei und die leichte Ehescheidung vonseiten des Mannes vereinbar, ohne daß es des Rückgriffs auf eine besondere göttliche Dispensation bedürfte. Wenn Christus sagt, Moses habe den Juden den Scheidebrief „wegen ihrer Herzenshärte" gestattet[6], so läßt auch dieser Ausspruch die Ehescheidung deutlich als Folge eines sittlichen Niederganges erscheinen. Eine solche Erklärung findet kein unüberwindliches Hindernis an den Worten Jn-

---

[1] S. Thom., Suppl. q. 65, a. 2c.

[2] Vgl. K. Böckenhoff, Reformehe und christliche Ehe (Köln 1912) 95 f.

[3] De bono coniug. n. 20 (ML 40, 387); Contra Faustum 22, 47 (ML 42, 428); De doctr. christ. l. 3, n. 20 29 (ML 34, 73 77); De civ. Dei 16, 38, 3 (ML 41, 517). Zur ganzen Frage vgl. Perrone, De Matrim. III 23—50.

[4] Suppl. q. 65, a. 1 et 2; q. 67, a. 2c.

[5] S. Thom., Suppl. q. 65, a. 1c. Die Vielweiberei der Vorzeit wird von Lehmkuhl (Theol. mor. II n. 919) „imperfectus naturalis legis servandae status" genannt.

[6] Matth. 19, 8; Mark. 10, 5. Das von Rom bestätigte erste Provinzialkonzil der unierten Rumänen in Fogaras (1872, tit. 5, c. 8) bezeichnet die Vielweiberei und die willkürlichen Ehescheidungen der vorchristlichen Zeit als Entartungen und Abirrungen, die Christus unter deutlichem Ausdruck seiner Mißbilligung (increpando) abgeschafft habe: Mansi 42, 554.

nozenz' III., der die vorchristliche Vielweiberei auf eine göttliche Offenbarung zurückführt[1]. Denn abgesehen davon, daß es sich dabei nicht um eine Kathedralentscheidung handelt, läßt der Vergleich mit den andern von ihm beigebrachten Beispielen die Möglichkeit, das Wort „Offenbarung" hier in einem weiteren Sinne zu verstehen.

Unsere Erklärung scheint auch einzig der Entwicklung zu entsprechen, die wir in der Geschichte unseres Geschlechtes beobachten. Nicht notwendig die Menschen, wohl aber die Formen des gesellschaftlichen Lebens werden allmählich vollkommener[2]. Je mehr nun die Kultur fortschreitet und sich damit auch die soziale Lage der Frau hebt, desto mehr wird die Vielweiberei zurückgedrängt. So wird es begreiflich, daß Christus als Heiland und Erneuerer in der Fülle der Zeiten auch die Ehe zu ihrer anfänglichen Höhe wieder erhob, und zwar für das ganze Menschengeschlecht, wie aus der Lehre und Praxis der Kirche zu entnehmen ist. Soweit noch heute bei heidnischen Völkern die Vielweiberei als gesetzliche Einrichtung besteht, kann sie daher nur aus Unkenntnis des göttlichen Gesetzes entschuldigt werden. Will aber ein Mann, der in Vielweiberei lebt, zum Christentum übertreten, so darf er die Taufe nur empfangen, wenn er bereit ist, seine Frauen bis auf eine zu entlassen. Bei der menschlichen Schwäche und der Gewalt eingewurzelter Gewohnheiten kann freilich auch der Kampf gegen die Vielweiberei nur langsam Erfolg haben.

Christus hat nicht nur die ursprüngliche Einheit, Würde und Festigkeit der Ehe wiederhergestellt, sondern sie auch zu einem der sieben Sakramente des Neuen Bundes erhoben (Eph. 5, 32). Es entsprach der göttlichen Weisheit und Güte, die übernatürliche Gnade dort besonders wirksam werden zu lassen, wo die Sünde die unheilvollste Verwüstung angerichtet hatte. Zugleich sollten durch das Sakrament die Ehegatten mit höherer Kraft ausgestattet werden, um die ernsten und schweren Pflichten ihres Standes zu erfüllen und ihre Verbindung in Wahrheit zu einem Abbild des heiligen Bundes zwischen Christus und seiner Kirche zu gestalten. Mit dem sakramentalen Charakter der christlichen Ehe ist nun zugleich die ausschließliche Zuständigkeit der Kirche in allen Fragen gegeben, die das innere Band und das Wesen der Ehe betreffen. Da also die christliche Ehe zum ureigensten Gebiet der Kirche gehört, so haben wir bei ihr zu erfahren, was für die christliche Ehe Rechtens ist.

Hier haben wir nun zunächst die auf den ersten Blick vielleicht überraschende Tatsache festzustellen, daß Christus bei der Ehe keinen neuen, eigenartigen Ritus als äußeres Zeichen des Sakramentes gewählt hat, sondern daß der Ehevertrag selbst, der seiner Natur nach schon vorher bestand, unter Getauften ohne weiteres zum Sakrament wird. Das heißt: das Sakrament ist nicht etwas, was zum Ehevertrag hinzukommt, sondern es fällt mit ihm, wenn auch nicht begrifflich, so doch tatsächlich zusammen. Daraus ergibt sich die praktisch bedeutsame Folgerung, daß unter Getauften kein gültiger Ehevertrag bestehen

---

[1] Denzinger n. 408. Vgl. Perrone (a. a. O. 46—48), der abschließend urteilt: „Non video opus fuisse aliqua divina revelatione aut inspiratione, ut eadem (polygamia) licite frequentaretur."

[2] Von der Vielweiberei im Alten Testament redend, bemerkt Augustinus: „Nunc praecepta maiora sunt, in quae per illum gradum generatio humana pervenit. Tractanda illa sunt ad distinguendas aetates dispensationis divinae providentiae, quae humano generi ordinatissime subvenit, non autem ad vivendi regulas usurpandas" (De serm. in monte 1, 49; ML 34, 1253).

kann, ohne daß er durch sich selbst Sakrament wäre[1]. Und zwar hat der gültige Ehevertrag alle rechtlichen Folgen, die nach der Lehre der Kirche mit dem Sakrament der Ehe verbunden sind, namentlich die absolute Unauflöslichkeit der vollzogenen Ehe.

Über das Tatsächliche der kirchlichen Lehre ist kein Zweifel möglich. Dabei bleibt aber die Frage bestehen, wie man denn ein Sakrament spenden und empfangen könne, anscheinend ohne es zu wissen und zu wollen. Daß hier eine Schwierigkeit vorliegt, haben auch die Theologen gefühlt, zumal da das Konzil von Trient zur Gültigkeit der Sakramente in ihrem Spender wenigstens die Absicht fordert, zu tun, was die Kirche tut[2]. Man wird wohl sagen müssen, daß in dieser Hinsicht die Ehe eine besondere Stelle unter den Sakramenten einnimmt. Christus hat nun einmal den Ehevertrag, der auch aus natürlichen Motiven und ohne Rücksicht auf den sakramentalen Charakter abgeschlossen werden kann, unter den Getauften zu einem Zeichen der Gnade gemacht, das mit dem Ehevertrag untrennbar verbunden ist. Sobald also Getaufte einen nach dem Recht der Kirche gültigen Ehevertrag eingehen, spenden und empfangen sie zugleich das Sakrament der Ehe, auch wenn sie in keiner Weise daran denken[3]. Selbst die mitschwingende Absicht des einen oder andern Teiles oder beider, das Ehesakrament als solches nicht empfangen zu wollen, wäre rechtlich unwirksam, ebenso ein einfacher Irrtum über die Einheit oder Unauflöslichkeit der Ehe oder ihre sakramentale Würde, selbst wenn dieser Irrtum Anlaß (causa) zum Ehevertrag wäre[4]. Nur wenn die Ablehnung wesentlicher Eigenschaften der Ehe zur absoluten Bedingung gemacht würde, käme kein Sakrament, aber auch kein Ehevertrag zustande[5]. Wer also unter allen Umständen nur eine auflösliche Verbindung eingehen will, würde dadurch das Sakrament und damit zugleich die Gültigkeit der Ehe ausschließen. Wenn aber die Brautleute eine Intention haben, die in sich widerspruchsvoll ist, zum Beispiel eine gültige Ehe ohne sakramentalen Charakter zu schließen, so kommt es, soweit nicht schon die Vernachlässigung der vorgeschriebenen Form oder sonstige Umstände eine Entscheidung ergeben, auf die vorwiegende Absicht an. Diese Antwort muß für die Theorie genügen; in der Praxis bleibt allerdings die oft recht dunkle Frage zu untersuchen, welche Absicht im konkreten Fall nun tatsächlich vorwiegend gewesen ist.

Durch die Lehre der Kirche werden wir auch über die wesentlichen Eigenschaften der christlichen Ehe näher unterrichtet. Es sind dies die Einheit und Unauflöslichkeit, die durch den sakramentalen Charakter eine besondere Festigkeit erhalten[6]. Zwar ist die gültig geschlossene, aber nicht vollzogene Ehe durch die Ablegung der feierlichen Ordensgelübde oder durch päpstliche Dispens lösbar; aber eine gültig geschlossene und vollzogene christliche Ehe kann

---

[1] CIC. c. 1012; Denzinger n. 1640 1766 1773 1854. [2] Denzinger n. 854.

[3] Vgl. Acta Apost. Sedis 1910, 917—934. Manche Theologen sagen deshalb, zum Empfang des Ehesakramentes genüge eine interpretative Intention, d. h. eine solche, die zwar bewußt weder vorliegt noch vorlag, aber bewußt werden würde, wenn die Handelnden die ganze Tragweite (Symbolcharakter, Sakrament) ihrer gewollten Handlung (Ehevertrag) erkennten; vgl. J. B. Umberg, Systema Sacramentarium (Innsbruck 1930, Rauch) n. 96 133.

[4] CIC. c. 1084. In subjektiver Hinsicht wird sich der nichtkatholische Christ oft weigern, die durch das Sakrament begründete Bindung, namentlich die absolute Unauflöslichkeit der Ehe, anzuerkennen, und daraus ergibt sich bei Entstehung von Zerwürfnissen in Mischehen praktisch eine Rechtsungleichheit der Gatten zu Ungunsten des katholischen Teiles. Diese Sachlage enthält eine ernste Warnung vor Mischehen.

[5] CIC. c. 1086 § 2, 1092 §§ 1 2.

[6] CIC. c. 1013 § 2, 1110.

durch nichts anderes als den Tod getrennt werden[1]. Das ist jene Unauflöslichkeit der Ehe, gegen die sich immer wieder die Leidenschaft der Menschen erhebt und für die von jeher die Kirche die schwersten Kämpfe hat bestehen müssen[2]. Es hat lange gewährt, bis sich in dieser Hinsicht Lehre und Praxis der Kirche auch nur in den eigenen Reihen durchgesetzt haben. Bekanntlich trennen die schismatischen Griechen noch heute die Ehe im Falle des Ehebruches, und selbst bei den unierten Orientalen hat es bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts gedauert, ehe die strenge Praxis der lateinischen Kirche überall durchdrang[3].

Von der Auflösung der Ehe ist ihre Nichtigkeitserklärung wohl zu unterscheiden. Auch eine in kirchlicher Form geschlossene und vollzogene Ehe kann nämlich getrennt werden, wenn sich nachträglich ihre Ungültigkeit in zweifelsfreier Weise herausstellt. Das ist aber keine Ehescheidung im eigentlichen Sinne; denn in diesem Falle hat die Ehe niemals zu Recht bestanden. Eine solche Nichtigkeitserklärung erfolgt erst nach reiflicher Untersuchung, wobei die Richter geneigt sein sollen, mehr die Gründe für die Aufrechterhaltung der Ehe als für ihre Aufhebung zu würdigen[4]. Wiewohl das Urteil in einem Eheprozeß mit aller Sorgfalt vorbereitet wird, so kommt ihm doch keine Unfehlbarkeit zu; in diesen Dingen muß sich auch der kirchliche Richter, wie jeder andere Richter, mit moralischer Gewißheit begnügen.

Da die strenge Verpflichtung der Ehegatten zu gegenseitiger Treue bis zum Tode von ihnen nicht geringe Opfer verlangt, ist es angebracht, auch durch Gründe der Vernunft die Forderung des göttlichen Gesetzes zu stützen, damit sie nicht als unerträgliches Joch erscheint. Es lassen sich in der Tat triftige Gründe für die Unauflöslichkeit der Ehe anführen.

Unter dem Einfluß gelockerter Sitten und der staatlichen Ehegesetzgebung haben sich viele unserer Zeitgenossen derart in den Anblick zerrütteter und zerbrochener Ehen versenkt, daß ihnen das Verständnis für die Struktur und die Erfordernisse einer echten, rechten Ehe verloren gegangen ist. Sonst würden sie erkennen, daß nicht nur die Tatsächlichkeit der Ehescheidung, sondern schon der bloße Gedanke an eine etwaige Scheidung der ehelichen Gemeinschaft die Seele raubt; sie bringt notwendig ein Moment der Unsicherheit und des Mißtrauens in die Beziehungen der Gatten und verhindert jene rückhaltlose und gegenseitige Hingabe, die das Wesen und das Glück der Ehe ausmachen. Daher die oft gemachte Beobachtung, daß zum Beispiel die eheliche Untreue des Mannes auf die unschuldige Gattin wie ein unfaßbares Verhängnis wirkt, weil ihr ein ganzer Himmel zusammenstürzt, weil sie so etwas überhaupt nicht für möglich gehalten hat. Dieser Schrecken ist ein Ausdruck, ein Aufschrei der Natur. Wenn einmal in einer Ehe das Gespenst der Scheidung auch nur von ferne sichtbar geworden ist, dann geht ein Riß durch die Ehe, und das unbefangene, beglückende Vertrauen ist dahin. Es ist darum eine der psychologischen Tiefenerkenntnisse christ-

---

[1] CIC. c. 1118. Auch die mit kirchlicher Dispens geschlossene und vollzogene Ehe zwischen Getauften und Ungetauften gilt als absolut unlöslich, obwohl ihr sakramentaler Charakter (für den christlichen Teil) umstritten ist. Vgl. CIC. c. 1120 § 2; Chr. Pesch, Praelect. dogm. VII[5] n. 728. [2] Vgl. K. Böckenhoff, Die Unauflöslichkeit der Ehe (München 1908).

[3] Perrone, De Matrim. III 389—420; Denzinger, Ritus Orientalium I (1863) 165—172; Mansi 42, 646—658. Aus Rücksichten der Klugheit sah das Tridentinische Konzil davon ab, die Praxis der Griechen ausdrücklich und klar als häretisch zu verurteilen: Denzinger n. 977. (Die nähere Auslegung dieses Kanons ist umstritten; vgl. Sardagna, De Matrim. n. 404 405; Perrone a. a. O. 416; Prümmer, Theol. mor. [3] III n. 672.) [4] CIC. c. 1014.

licher Lehre, daß schon der begehrliche Blick auf ein fremdes Weib einen Ehebruch im Herzen bedeutet (Matth. 5, 28) — eine Wahrheit, deren Vernachlässigung in der weiteren Folge den Zerfall vieler Ehen herbeigeführt hat.

Die üblen Folgen der Ehescheidung hat Leo XIII. in seiner Enzyklika „Arcanum" vom 10. Februar 1880 kurz aufgezählt: „Durch sie werden die Ehebündnisse wandelbar, wird die gegenseitige Liebe geschwächt, werden verderbliche Anreize zur Untreue geweckt, leidet Schaden die Behütung und Erziehung der Kinder, wird Gelegenheit geboten zur Lockerung der häuslichen Gemeinschaft, wird eine Saat von Zwietracht unter den Familien ausgestreut, wird die Würde der Frauen geschmälert und erniedrigt, da ihnen die Gefahr droht, verlassen zu werden, nachdem sie der Lust des Mannes gedient haben." Auch weist der Papst darauf hin, daß es bei Zulassung der Ehescheidung nicht möglich sei, die einmal gewährte Freiheit in bestimmte oder im voraus festgesetzte Schranken zu bannen, sondern daß das Übel der Ehescheidungen immer weiter um sich greifen werde wie eine ansteckende Krankheit oder wie ein gewaltiger Strom, der seine Dämme überflutet. Die Möglichkeit der Scheidung schafft eben immer neue Gelegenheiten und Versuchungen zur Scheidung.

Auch in jenen äußersten Fällen, die immer wieder zur Rechtfertigung der Ehescheidung angeführt werden, ist die Aufrechterhaltung zerbrochener Ehen nicht so sinnlos, wie behauptet wird. Sie bewahrt die Gatten, die Kinder und die Öffentlichkeit vor den Schrecken und Ärgernissen, dem Haß und Schmutze der Scheidungsprozesse, deren Nachwirkungen sich die Beteiligten nie entziehen können, wenn wir nicht die Zustände der Boheme als Maßstab nehmen wollen. Tatsächlich lehrt die Psychologie der Ehescheidungen, daß die Gatten innerlich doch nicht voneinander loskommen, auch wenn sich ihre Liebe in Feindschaft verwandelt hat, und daß der ersten Ehescheidung leicht die zweite und dritte folgt. In die Gemüter der Kinder aber wirft der offene Zwist der Eltern tiefe Schatten und erzeugt in ihnen eine unsagbare Bitterkeit. Wenn die Eltern wüßten und bedächten, was sie durch eine Ehescheidung in ihren Kindern zerstören, so würden viele vor dem letzten Schritt zurückbeben und lieber das gewiß harte Kreuz einer zur Qual gewordenen Ehe in Geduld weiter tragen. Es ist also durchaus zuzugeben, daß die Unauflöslichkeit der Ehe unter Umständen zu großen Härten führt. Das weiß auch die Kirche. Darum gestattet sie in solchen Fällen die Trennung von Tisch und Bett, die zwar keine Lösung oder Erlösung, aber doch Erleichterung bringen kann. Durch sie werden die Gatten von der Verpflichtung zum Zusammenleben befreit, ohne daß die Einrichtung der Ehe in ihrer Festigkeit erschüttert würde.

Es mag sein, daß alle diese und ähnliche Erwägungen keine zwingenden Vernunftgründe gegen die Ehescheidung für jeden erdenklichen Fall sind. Eine alle überzeugende Beweisführung aus der Vernunft *allein* ist in schwierigen Moralfragen überhaupt kaum möglich. Aber die beigebrachten Gründe sind doch gewichtig genug, um den Vorwurf zurückzuweisen, als halte die katholische Ehemoral aus bloßer Starrheit an der Unauflöslichkeit der Ehe fest und verschließe sich erbarmungslos den dringenden Forderungen des modernen Lebens. Die Kirche schaut eben weiter als die menschliche Leidenschaft und schätzt die Übel, die der Gesamtheit aus einer Lockerung der Ehemoral drohen, höher ein als die Opfer, die in unglücklichen Ehen den einzelnen auferlegt werden.

Für den *Christen* ist in letztem Grunde entscheidend der Gedanke, daß Christus selbst die Unauflöslichkeit der Ehe verkündet und eingeschärft hat[1]. Wohl sah er das Entsetzen in den Zügen seiner Jünger über die Strenge dieser Forderung[2]. Aber er, der die Tiefen der Menschenseele, ihre Stärke

[1] Matth. 5, 32; 19, 6 9; Mark. 10, 11 12; Luk. 16, 18; Röm. 7, 2 3; 1 Kor. 7, 10 11.

[2] Matth. 19, 10: „Wenn es so um Mann und Frau steht, dann ist es nicht gut, zu heiraten."

und ihre Schwäche und die Bedingungen christlicher Zucht durchschaute, wußte besser als wir, was zur Würde und Heiligkeit, zum Bestand und Gedeihen der Ehe ersprießlich ist. Darum sicherte er durch ein unbeugsames Gebot die erste, zarteste und unentbehrlichste Keimzelle der menschlichen Gesellschaft gegen den Einbruch launenhafter Willkür, zügelloser Leidenschaft und auch gesetzgeberischer Experimente. Weil aber der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nicht erfaßt, was vom Geiste Gottes stammt (1 Kor. 2, 14), so bietet Christus im Sakramente der Ehe seine Gnade an, die das strenge Gesetz auch unter erschwerenden Verhältnissen tragbar machen soll.

Fragen wir nun nach dem Zweck der Ehe, so können wir von vornherein erwarten, daß sie als Werk der Natur und Gnade die verschiedensten und wichtigsten Zwecke erfüllen wird. Die Erfahrung des Lebens bestätigt es auch, daß sich die Menschen durch die mannigfaltigsten Beweggründe zur Eingehung einer Ehe veranlaßt fühlen. Die einen suchen leiblich-geistige Gemeinschaft, die andern wünschen Nachkommen, die Namen und Eigenart ihres Stammes weitertragen, oder Verbindung mit wohlhabenden und angesehenen Familien oder Versorgung fürs Leben oder geschlechtliche Ergänzung und Befriedigung oder alles zusammen. Darum sprechen die Theologen neben dem innern Zweck der Ehe auch von äußern, subjektiven Zwecken. Es sind darunter jene Zwecke verstanden, die tatsächlich das Wollen und Handeln der einzelnen wirksam beeinflussen. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß diese subjektiven Zwecke nicht ebenfalls objektive Werte sein oder enthalten können.

Sehen wir auf die Erwägungen und Absichten, wie sie in den allermeisten Fällen dem Eheabschluß vorausgehen, so werden wir ohne weiteres dem Catechismus Romanus (2, 8, 13) recht geben, wenn er das im natürlichen Trieb begründete Verlangen der beiden Geschlechter nach Gemeinschaft und nach gegenseitiger Ergänzung und Hilfeleistung als erste Ursache (causa) der Eheschließung bezeichnet. Da aber die Ehe offenbar eine wesentliche Bedeutung für die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes hat, so drängt sich die Frage auf, welches nun der erste und entscheidende Zweck der Ehe ist.

Erinnern wir uns kurz, wie wir den Zweck eines Dinges zu erkennen haben. Im Geiste des Schöpfers geht der Zweck ursächlich und zeitlich dem Werke voraus und bestimmt dessen Wesen. Für den betrachtenden Menschen aber, der vor den geschaffenen Dingen steht, ist zunächst das fertige Werk das Gegebene, und aus dessen Eigenschaften schließt er auf den Zweck, dem es dienen soll. So werden wir auch den Zweck der ehelichen Gemeinschaft richtig beurteilen, wenn wir ihre Natur, ihre Voraussetzungen, ihren Vollzug und ihre Vollendung betrachten. Alle diese Erwägungen führen zu dem Schluß, daß die eheliche Gemeinschaft ihrer Natur nach in erster Linie auf die Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft hingeordnet ist.

Darum ist sie eine Vereinigung von Mann und Weib, darum ist der männliche wie der weibliche Körper mit Organen ausgestattet, die der Fortpflanzung dienen sollen und im normalen Vollzug der Ehe auch tatsächlich dienen. Zwar ist die Ehe nicht ausschließlich — wie die wüste Sprache der Eherevolutionäre es ausdrückt — „Kinderfabrik“. Sie ist auch Liebesgemeinschaft der Gatten, aber gerade die besondere Form

der ehelichen Liebesgemeinschaft wird vom Naturzweck der Kindererzeugung bestimmt und unterscheidet sie von der Liebesgemeinschaft der Freundschaft oder auch von der Gemeinschaft der Seligen, die weder heiraten noch geheiratet werden. Auch der weitere Ehezweck, ein Heilmittel der Begierlichkeit zu sein, ist dem Zielgut der Fortpflanzung wesenhaft unterstellt; denn die Natur nötigt zur Erfüllung ihrer notwendigsten Zwecke durch das Lockmittel des Genusses und die Peitsche des Schmerzes, und im Falle des Ehevollzuges zeigt wieder die Art des sinnlichen Genusses, auf welches Ziel er nach innerem Gesetze angelegt ist.

Noch eine andere Erwägung führt zum gleichen Ergebnis und bestimmt noch näher die Art, in der die Ehe ihrem ersten Zweck dienen soll. Als vorherrschender Zweck einer Einrichtung ist das Gut anzusehen, das ohne sie nicht erreicht werden könnte[1]. Das aber ist für die Ehe die Fortpflanzung des Menschengeschlechts. Freilich nicht die bloße Erzeugung, die auch außerhalb der Ehe möglich ist, sondern die der Menschenwürde entsprechende Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, die beide nur in einer dauernden, ehelichen Verbindung gewährleistet sind[2]. Trotzdem kann man aber ohne Gefahr des Irrtums das Wesen der Ehe in der Lebens- und Liebesgemeinschaft der beiden Gatten sehen, wenn man nur zugibt, daß diese Gemeinschaft durch die innere Hinordnung auf die Erzeugung und Erziehung der Kinder in ihrer Eigenart bestimmt wird.

Die Sorge für die Nachkommenschaft als erster und das persönliche Glück der Gatten als zweiter wesenhafter Zweck der Ehe sind unter normalen Verhältnissen so verbunden und vermischt, daß beide in vielen Fällen ohne allzu große Opfer verwirklicht werden. Indem die Eheleute in naturgemäßer Weise ihre Vereinigung vollziehen, erfüllen sie das Gebot des Schöpfers und wecken sie neues Leben, dem sich die Vater- und Mutterliebe mit aller Zartheit und Inbrunst zuneigt. Aber es können sich auch schwere Konflikte ergeben. Krankheit, Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit und ähnliche mißliche Umstände können die Erzeugung weiterer Kinder ernstlich widerraten oder geradezu verbieten. Hier scheint der erste und der zweite Zweck der Ehe auseinanderzuklaffen, und es erhebt sich die Frage, ob die Eheleute dann verpflichtet sind, auf den Vollzug ihrer Ehe zu verzichten, oder ob sie zum Geschlechtsverkehr berechtigt sind unter gleichzeitiger Verhütung der Empfängnis. Daß eine solche Handlungsweise aus Leichtfertigkeit, Opferscheu und ähnlichen Motiven zu verurteilen ist, darüber kann kein Zweifel sein. Aber ob sie auch im wirklichen Notfall unter allen Umständen unerlaubt ist, das ist heute für Millionen zu einer ernsten, wahrhaft beängstigenden Frage geworden, die bereits in das Leben der Menschen und Völker tiefste, unheilvollste Furchen gezogen hat. Wenn wir im Folgenden uns dieser Frage zuwenden, so verstehen wir unter Empfängnisverhütung die absichtliche, durch bewußtes positives Tun bewirkte Verhinderung der Empfängnis beim Ehevollzug, und wir beschränken unsere Untersuchung auf die Fälle, in denen triftige, gewichtige Gründe weitere Nachkommenschaft verbieten. Dabei spielt es für die vorliegende Untersuchung keine wesentliche Rolle, ob die Empfängnis mit oder ohne künstliche Präservativmittel verhütet wird. Auch hier wollen wir in erster Linie uns bei der Kirche Rats erholen.

---

[1] Th. Meyer, Institutiones iur. nat. II (Freiburg 1900) n. 96.
[2] S. Thom., Suppl. q. 59, a. 2c; Denzinger n. 702; CIC. c. 1013 § 1.

Zur sittlichen Beurteilung dieser Empfängnisverhütung sind in der Zeit von 1816 bis 1916 von den römischen Kongregationen der Pönitentiarie und des Offiziums eine Reihe von Entscheidungen erlassen worden, die alle in übereinstimmender und schärfster Form die Empfängnisverhütung als Mißbrauch der Ehe verurteilen. Besonders bemerkenswert sind die beiden Erlasse des Offiziums vom 21. Mai 1851 und 19. April 1853, weil dieser Kongregation nicht nur disziplinarische, sondern auch doktrinelle Autorität zukommt. Beide Erlasse erklären die Empfängnisverhütung als dem Naturrecht widersprechend und absolut (intrinsece) unerlaubt. Das will besagen: Die Empfängnisverhütung ist nicht etwa durch ein rein positives, kirchliches Verbot untersagt, das eine Milderung oder Aufhebung zuließe, sondern durch das göttliche Naturgesetz, das die Kirche weder beugen noch verleugnen darf.

Wenn die katholischen Moralisten die Empfängnisverhütung einmütig für absolut unerlaubt erklären, so ist diese Einmütigkeit zweifellos zunächst auf die wiederholten Erlasse der römischen Kongregationen zurückzuführen. Diese unleugbare Tatsache hat nun den Anlaß zu einem Einwand gegeben, der nicht unberücksichtigt bleiben soll. Da den Entscheidungen der römischen Kongregationen zwar ein hohes Ansehen, aber keine Unfehlbarkeit eignet, so regt sich der Zweifel, ob nicht doch die kirchlichen Entscheidungen über die absolute Unerlaubtheit der Empfängnisverhütung vielleicht irrig seien und den Eheleuten in übermäßiger Strenge eine Pflicht auferlegten, die objektiv nicht zu Recht bestände. Es seien ja auch die Kongregationsentscheidungen im Falle Galilei, über das Zinsverbot und die biblische Authentizität des Comma Ioanneum (1 Joh. 5, 7 8) durch die spätere Entwicklung überholt worden. Sollte ähnliches nicht eines Tages mit den Entscheidungen geschehen, die uns hier beschäftigen?

Darauf ist zu antworten, daß dafür keinerlei positive Wahrscheinlichkeit vorliegt, daß im Gegenteil alle Anzeichen dagegen sprechen. Die Fälle, in denen bisher Entscheidungen römischer Kongregationen berichtigt werden mußten, waren mit schwierigen naturwissenschaftlichen, geschichtlichen, wirtschaftlichen oder exegetischen Fragen verknüpft, deren Zusammenhang und Tragweite durch die spätere Forschung erhellt wurden und zu einer Änderung der früher vertretenen Anschauungen führten. Die Frage der Empfängnisverhütung aber liegt seit den Zeiten der Genesis völlig eindeutig vor[1]. Ihre zahlenhafte Verbreitung, ihre Motive und Methoden mögen zugenommen oder sich gewandelt haben, aber die Natur des Aktes selbst hat sich nicht geändert. Und gerade diesen Akt als solchen haben die römischen Kongregationen mit unerschütterlicher Beharrlichkeit als innerlich unerlaubt erklärt. Sehr zu beachten ist auch, in welcher Weise die römischen Entscheidungen von den Bischöfen und Theologen in Theorie und Praxis aufgenommen worden sind. Sie wurden als klarer Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes und als selbstverständliche Folgerung aus der kirchlichen Überlieferung be-

[1] Es ist ein Irrtum, zu meinen, daß die Frage der Empfängnisverhütung ein modernes Problem sei. „Geburtenregelung" gab es zu allen Zeiten; sie war besonders im Römerreich zu Beginn des Christentums sehr verbreitet. Sonst hätte Tacitus (Germ. c. 19) nicht eigens von den Germanen gerühmt: „Numerum liberorum finire . . . flagitium habetur."

trachtet, angewandt und in Hirtenbriefen und Predigten eingeschärft. Es läßt sich keinerlei Beweis anführen, daß über unsere Frage jemals irgend eine Meinungsverschiedenheit in der Kirche bestanden hätte. Wo immer die großen Lehrer der Kirche, ein Augustinus und Thomas, und andere angesehene Theologen der Vorzeit die Empfängnisverhütung erwähnen, wird sie von ihnen als schwer sündhafter Mißbrauch der Ehe und als Verstoß gegen die sittliche Ordnung verurteilt[1]. Es ist nicht einzusehen, daß eine solche Übereinstimmung der römischen Behörden, der Bischöfe, Theologen, Prediger und Beichtväter in einer praktisch überaus wichtigen Sache nicht als klarer Ausspruch des kirchlichen lehramtlichen Bewußtseins (des magisterium ordinarium) betrachtet werden müßte. Wohl ergaben sich oft ernste Schwierigkeiten, die gestellte Forderung im Leben durchzusetzen. Es mag geschehen und in außerordentlich gelagerten Fällen auch mit Recht geschehen, daß ein Beichtvater die vielleicht nach Art eines perplexen Gewissens entstandene bona fides eines Pönitenten schont, weil er Grund hat, zu fürchten, daß seine Mahnung nur die Wirkung haben würde, materielle Sünden in formelle zu verwandeln. Das Nicht-Drängen auf die Beobachtung eines Gesetzes, die bloße Duldung seiner Übertretung ist ja noch keine Verkennung oder Verleugnung des Gesetzes[2].

Aber, so wendet man weiter ein, kann angesichts der geforderten Opfer nicht verlangt werden, daß die Kirche mit ihrer höchsten, unfehlbaren Autorität spreche, damit die Opfer als absolut notwendig erkannt werden? Es ist wahr: Daß die Empfängnisverhütung in der Ehe durch keinerlei Grund gerechtfertigt werden kann, daß sie unter allen Umständen unerlaubt ist, das hat die Kirche bisher nicht in letzter, feierlichster Form erklärt. Es ist dem Katholiken unverwehrt, nach dieser Richtung einen Wunsch zu hegen oder zu äußern. Aber es wäre Unrecht, wollte er von dessen Erfüllung seinen Gehorsam gegen die kirchlichen Weisungen abhängig machen. Wie schon Pius IX. betont hat, darf der Katholik den Gehorsam gegen die Kirche nicht auf jene Lehren und Vorschriften beschränken, die sie mit ihrer höchsten Autorität ausdrücklich aufstellt[3]. Die Kirche hat durch Lehre und Praxis in unserem Falle ihr Urteil und Gebot so deutlich und eindringlich verkündet, daß der Katholik wenigstens zum praktischen Gehorsam verpflichtet ist.

Man hat versucht, aus der Vergangenheit einige Gegenbeispiele beizubringen, die für ein Umlernen der Kirche in der Ehemoral zu sprechen scheinen. Eine nähere Prüfung aber ergibt, daß hierbei wesentliche Unterschiede übersehen werden. Man sagt, die Scholastiker des Mittelalters hätten jahrhundertelang den Ehevollzug zur Befriedigung der Geschlechtslust oder gar den ehelichen Akt für sündhaft oder mit

---

[1] S. Augustinus, De bono coniug. n. 5 12 (ML 40, 376 382); De coniug. adult. l. 1, c. 12 (ML 40, 479); De nupt. et conc. l. 1, c. 14 15 (ML 44, 423/4); S. Thom., De malo q. 15, a. 1 c.; S. c. gent. 3, 122; Catech. Rom. 2, 8, 13; Laymann, Theol. mor. l. 5, tr. 10, p. 3, c. 1, 6. Vgl. J. Mausbach, Ehe und Kindersegen (M.-Gladbach [4]1925) 57—60.

[2] Nur aus der Rücksicht auf die realen Schwierigkeiten des Lebens erklärt es sich auch, wenn die Moralisten es als erlaubt bezeichnen, daß die eine Ehehälfte pflichtwidriges Verhalten des andern beim ehelichen Verkehr aus wichtigen Gründen duldet, falls die Versagung der Hingabe den Bestand oder Frieden der Ehe ernstlich bedrohen würde. Aber bei dieser Duldung muß die beharrliche Absicht obwalten, auf diese Weise dem Gesetz der Ehe wenigstens allmählich zum Rechte zu verhelfen und so sich nicht vom Gesetze auszunehmen, sondern seinem Ziele zu dienen. [3] Denzinger n. 1683/84.

Sünde verbunden gehalten, später seien diese Ansichten als zu streng abgelehnt worden. Da aber alle Scholastiker die Ehe als Sakrament und den ehelichen Verkehr als notwendig und erlaubt ansahen, so bedarf es nicht vieler Überlegung, um einzusehen, daß es sich bei ihren Untersuchungen nur um die genauere Prüfung handelte, ob und wann der eheliche Akt ganz ohne Beimischung einer, auch der geringsten Sünde möglich sei. Mit andern Worten: sie fragten nach den Motiven, die den sinnlichen Akt des Ehevollzugs sittlich und verdienstlich machen. Solche Motive waren nach ihnen sicher das Verlangen nach Nachkommenschaft und die Leistung der ehelichen Pflicht. Dagegen sahen sie durchgehends im ehelichen Verkehr aus Lust zur Befriedigung der Begierlichkeit eine läßliche Sünde, ein peccatum veniale oder venialissimum. Wir wissen heute, daß sie durch eine irrige Auslegung von Ps. 50, 7 und 1 Kor. 7, 6 und einen übertriebenen Kult mit einigen patristischen Stellen zu diesem Rigorismus kamen [1]; wir wissen aber auch, daß die Beurteilung des Handelns aus Lust von jeher bis auf den heutigen Tag die Ethiker beschäftigt und gespalten hat [2]. Diese subtilen, umstrittenen Fragen und moralischen Finessen, die für die Praxis bedeutungslos waren, überließ die Kirche der Disputation der Theologen, ohne autoritativ einzugreifen. Ganz anders in unserem Falle. Die kirchliche Autorität nennt die Empfängnisverhütung eine Schande, ein fluchwürdiges Verbrechen und Laster [3] und droht zur Bekämpfung des um sich greifenden Übels den Eheleuten selbst mit der Verweigerung der Lossprechung, wenn sie von dieser Sünde nicht lassen wollen. Ähnlich steht es mit dem andern Beispiel, daß die Scholastiker den Ehevollzug während der Schwangerschaft für Sünde erklärt haben. Hier handelt es sich um Motiv und Dauer der auch heute noch gebotenen Schonung; aber daß die Scholastiker ganz allgemein oder gar die kirchliche Autorität den Ehevollzug in dieser Zeit als an sich gegen das Naturgesetz verstoßend und als schwere Sünde bezeichnet hätten, davon kann nicht die Rede sein. Über diese und verwandte Fragen ist vor kurzem eine sehr sorgfältige und verdienstliche Untersuchung erschienen [4], deren Ergebnisse im Hinblick auf die hier erwähnten Einwände noch verarbeitet werden müssen.

So klar und bestimmt das Urteil der Kirche über die naturrechtliche Unerlaubtheit der Empfängnisverhütung lautet, eine Begründung für dieses Urteil wird von der kirchlichen Autorität nicht beigefügt. Eine solche Begründung ist auch nicht notwendig, um den Katholiken zum Gehorsam gegen die kirchlichen Weisungen zu verpflichten. Aber es ist durchaus verständlich und auch berechtigt, wenn die Laien, denen durch die kirchliche Entscheidung schwere Opfer auferlegt werden, nach den innern Gründen des Verbotes fragen. Das gilt in unserem Falle um so mehr, als es sich um eine Frage des natürlichen Sittengesetzes handelt, dessen Normen der Vernunft doch

---

[1] Ps. 50, 7 heißt es: „In Sünden empfing mich meine Mutter." Dies verstand man dahin, daß die Mutter bei der Empfängnis sündige. In 1 Kor. 7, 5 6 empfiehlt der Apostel den ehelichen Verkehr als Schutz gegen Unenthaltsamkeit und fügt dann bei: „Dies sage ich aus Nachsicht." Daraus schloß man mit Augustinus: „Was nachgesehen (verziehen) wird, ist eine verzeihliche (läßliche) Sünde." Die Ansicht, daß der eheliche Akt, wenn er aus sinnlicher Lust geschehe, eine schwere Sünde sei, fand nur vereinzelte Vertreter.

[2] Kant z. B. bezeichnet jedes Handeln aus Affekt als der Sittennorm widersprechend (vgl. diese Zeitschrift 101 [1921] 193—209). Die Kirche betrachtet auch heute noch ein Handeln aus bloßer Lust, d. h. ohne Beherrschtheit durch die Vernunft, als unerlaubt (Denzinger n. 1158 1159, aber auch n. 537).

[3] Turpitudo, nefandum crimen, vitium nefandum, scelus gravissimum.

[4] Dom. Lindner, Der usus matrimonii. Seine sittliche Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit. München 1929, Kösel-Pustet.

irgendwie zugänglich sein müssen. Die kirchliche Entscheidung soll ja nicht Schlußpunkt des Denkens sein, sondern vielmehr Anlaß und Anregung, nun erst recht nach Sinn und Gründen der Entscheidung zu forschen. Hier fällt zweifellos den Theologen eine wichtige Aufgabe zu, der sie nicht dadurch genügen würden, daß sie die kirchlichen Entscheidungen einfach wiederholen und die nach den innern Gründen Fragenden auf die kirchliche Autorität verweisen[1]. Es muß wenigstens versucht werden, auf die laut und dringend gestellten Fragen eine befriedigende Antwort zu geben.

Nun ist zunächst zuzugeben, daß in der rationalen Begründung des naturrechtlichen Verbotes der Empfängnisverhütung bisher keine Übereinstimmung unter den Theologen erzielt worden ist. Darüber könnte man sich freilich wundern und der Meinung sein, daß die Theologen seit zweitausend Jahren genügend Zeit gehabt hätten, sich darüber einig zu werden, zumal da es sich um eine alltägliche und äußerst wichtige Frage handelt. Aber erstens hat sich die Aufmerksamkeit der Menschen bzw. der Christen erst spät gerade dieser Seite der Frage geflissentlich zugewandt, und zweitens ist es keineswegs leicht, die nächstliegenden Dinge des Lebens mit begrifflicher Klarheit zu erfassen. Die Menschen werden hier, soweit sie nicht einfach der Autorität oder Gewohnheit folgen, meist durch eine Art Instinkt geleitet, dessen triebsichere Ahnungen sich nur schwer in wissenschaftlich zergliederte und bewiesene Gründe umsetzen lassen[2]. Auch die Theologen untersuchen solche Fragen in der Regel erst dann eingehender, wenn sie durch die Not und Unruhe der Zeit dazu genötigt werden; denn es hat keinen Reiz, Lehren ausführlich zu begründen, die in unangefochtener Geltung sind. Da aber seit einiger Zeit unsere Frage in den Vordergrund des Interesses gerückt ist, so lassen sich jetzt wenigstens die Grundlinien einer naturrechtlichen Beweisführung für die Unerlaubtheit der Empfängnisverhütung aufzeigen.

Unbefangenes Urteil und Gefühl wird ohne weiteres geneigt sein, den Worten eines nichtkatholischen Philosophen unserer Tage zuzustimmen: „Moralisch gerechtfertigt ist natürlich nur der normale Geschlechtsakt mit normalem Ziel.“[3] Aber warum? Weil die Gesetze des Sollens in den Gesetzen des Seins unlöslich verwurzelt sind und der Geschlechtsakt durch seine innere Natur unverkennbar andeutet, welchem Zweck er dienen soll. Die Ethik des Geschlechtsaktes kann nur die richtige Auslegung seiner Wesenheit sein. Diese Wesenheit aber weist in die Zukunft, auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Einen Akt, der nach seiner ganzen Struktur zum Dienste der Gattung bestimmt ist, durch bewußtes Tun aus dem Rahmen seines Naturzweckes herausnehmen und nur zur Befriedigung individueller Lust benutzen, heißt die wesentliche

---

[1] Augustinus bemerkt über die Gründe für die Unerlaubtheit des Ehebruchs: „Num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus, iam non tantum credere, sed intelligere cupientibus? . . . Sed nunc molimur id, quod in fidem recepimus, etiam intelligendo scire“ (De lib. arb. 1, 3. 6; ML 32, 1224).

[2] Ballerini-Palmieri (Opus theol. mor. [3]II n. 1036): „Fatendum est esse aliquas practicas veritates humano convictui necessarias, quas homines instinctu quodam rationali percipiunt et sentiunt, quarum tamen rationem prorsus demonstrativam, cum eam iidem homines analytice quaerunt, difficulter inveniunt. Videtur voluisse natura sive auctor naturae huiusmodi instinctu aut sensu rationali supplere defectum rationis se exercentis.“

[3] Hans Driesch, Die sittliche Tat (Leipzig 1927) 66.

Ordnung der Dinge in einem wichtigen Punkte umkehren und dadurch den Urheber der Natur beleidigen[1]. Darum hält auch eine geheime Scheu, ein inneres Entsetzen den natürlich und normal empfindenden Menschen zurück, mit kalter Berechnung oder gar mit künstlichen Mitteln in den wunderbaren Vorgang störend einzugreifen, der nach dem Willen des Schöpfers dem Entstehen neuen Lebens geweiht ist.

Ein katholischer, verheirateter Laie, der sich selbst als einfachen „Katechismuschristen" bezeichnet, hat dies kürzlich mit folgenden Worten ausgedrückt: „Um das Leben über die eigene Daseinsdauer des einzelnen hinaus fortzusetzen und damit die Art zu erhalten, hat der Schöpfer es so geordnet, daß dem Menschen, wie jedem Lebewesen, ein Trieb eingepflanzt ist, der ihn in der diesem Zweck angemessenen Weise zu handeln veranlaßt. Das diesem Trieb innewohnende Lustgefühl wird zur ‚bösen Lust', wenn dieser Trieb sich in einer dem Plane des Schöpfers widersprechenden Weise betätigt, das heißt, wenn der Lust um ihrer selbst willen gefrönt wird und der Mensch sich dadurch (wohl richtiger: dabei) dem gottgewollten Zwecke dieses ihm eingepflanzten Triebes entzieht, die eigene Lebenslust (Vitalität) durch Erweckung neuen Lebens, ich möchte sagen, zu heiligen. Es ist also die mißbräuchliche Ausübung der das unmittelbare Ziel dieses Triebes darstellenden Handlung eine Entweihung, Entheiligung eines an sich gottgewollten Triebes." [2]

Die Verkehrung der richtigen Ordnung zeigt sich auch deutlich in der Trennung des sinnlichen Genusses vom Naturzweck des Ehevollzuges. Zwar spielt der Genuß im Weltplan Gottes eine große Rolle, aber er ist nicht Selbstzweck, sondern immanent auf weiter liegende, wichtige Ziele hingeordnet. Im Menschen aber bedarf der Lusttrieb eines vernünftigen Zweckes, der ihn meistert und zügelt; denn seiner Natur nach ist er wahllos, ungeregelt und unersättlich. Daher die Erfahrung, daß der unbeherrschte Genuß erniedrigt und entwürdigt[3]. Genußmenschen gelten als minderwertig und verächtlich. Wohl treibt die Leidenschaft mit tausend Reizen zum Suchen der geschlechtlichen Lust, aber in diesem Drange steckt eine göttliche Pädagogik oder, wenn man will, eine List der Natur, um den Menschen durch einen starken, ungestümen Trieb, der ihm Genuß und Freude verheißt, zur Übernahme der schweren Pflichten und Mühen zu bewegen, die mit Gründung und Erhaltung einer Familie verbunden sind. Bei der Empfängnisverhütung aber trennt der Mensch Lust und Last, nimmt er Rechte in Anspruch unter gleichzeitiger Ablehnung der entsprechenden Pflichten. Das heißt aber den Absichten Gottes entgegenwirken und das ernste Spiel der Natur verwirren und zerstören. Den vom Naturzweck losgelösten Geschlechtsakt durch den Erweis oder die Festigung ehelicher Liebe rechtfertigen wollen, geht deshalb nicht an, weil das erstrebte, an sich wertvolle Gut nicht die Anwendung jedes Mittels heiligt und beim Ehevollzug der erste, gottgewollte Zweck zwar nicht ausdrücklich beabsichtigt zu werden braucht, aber nicht durch positives Tun ihm entgegengewirkt werden darf[4].

---

[1] A. Vermeersch, De Castitate[2] (Brugis 1921) n. 257—260 305 323—329. J. Mausbach a. a. O. 61—74 98—119; A. Kolnai, Sexualethik (Paderborn 1930, Schöningh) 380 ff.; S. Thom., S. theol. 2, 2, q. 154, a. 12 ad 1: „Ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo ordinatori naturae." Bei Anwendung dieses allgemeinen Grundsatzes ist jeweils zu untersuchen, ob wirklich die Naturordnung verletzt wird.

[2] Alfons (Graf von) Mensdorff-Pouilly, Panchristianismus. Des Abendlandes Auferstehung (Wien 1930, Mayer & Co.) 49.

[3] Vgl. das Wort in Goethes Faust II 4: „Genießen macht gemein."

[4] Wenn beim ehelichen Verkehr mit der schwangeren oder unfruchtbaren Frau die Empfängnis ausgeschlossen ist, so beruht dies nicht auf einem positiven, naturwidrigen Tun des Menschen, sondern ist in einem objektiven Sachverhalt begründet, der an sich das Recht zum Ehevollzug nicht aufhebt. Vgl. S. Thom., S. c. gent. 3, 122 (Ex quo).

Daß die Empfängnisverhütung die ganze Aufmerksamkeit auf die sinnliche Sphäre herabzieht, auch das spricht gegen ihre sittliche Berechtigung. Dadurch wird zugleich das Verantwortungsgefühl der Gatten gemindert und eine wichtige innere Schranke für das Triebleben niedergerissen. Der Fluch wirkt sich besonders an der Frau aus, auf die der Mann nun keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht, da ja „Folgen" nicht zu fürchten sind. Es muß zu einer Entwürdigung der Frau führen, wenn der Mann von ihr nur die Lust fordert, ohne bereit zu sein, in ihr die Mutter seiner Kinder zu ehren [1].

Die Forderung der Moral findet ihre Bestätigung und Ahndung in der physischen Ordnung, die den Gebrauch von Vorbeugungsmitteln als einen Frevel gegen die Natur straft. Der Direktor der Tübinger Frauenklinik, Prof. A. Mayer, bemerkt hierzu: „Die bei der neuen Ehe zur Regel oder gar zum Dauerzustand gewordene Anwendung antikonzeptioneller Mittel macht vielen Frauen die ganze Hingabe schwer, da sie mehr als der Mann darauf angewiesen sind, daß der reinen Natur keinerlei Gewalt angetan wird. Weitere Folgen der Konzeptionsverhütung sind Unterleibserkrankungen verschiedener Art. Und nicht ganz selten bleibt später, auch bei größtem Kinderwunsch, die ersehnte Empfängnis aus." [2] Auch Angstneurosen und sonstige schwere Schädigungen des Nervensystems werden auf den Mißbrauch der Ehe zurückgeführt.

Aber, so wird man einwenden, mag auch die Empfängnisverhütung im allgemeinen zu verwerfen sein, so könnte sie doch vielleicht in Ausnahmefällen gerechtfertigt werden, wenn die Eheleute keine Nachkommenschaft haben dürfen, aber auch dem Opfer eines enthaltsamen Lebens nicht gewachsen sind. Darauf ist zu antworten, daß der wirkliche oder vermeintliche Notstand im Einzelfall den Grad der Schuld herabmindern, aber nicht das Wesen des naturwidrigen Aktes ändern kann. Dagegen würde die auch nur bedingte Zulassung der Empfängnisverhütung unter dem übermächtigen Druck der menschlichen Leidenschaft und der wirtschaftlichen Not bald zu einer unbeschränkten werden, indem jede „unerwünschte Schwangerschaft" zum Freibrief vom Gesetze würde. Die eingeräumte Erlaubnis bliebe in treuem Gedächtnis, während die hinzugefügten Bedingungen der Vergessenheit anheimfielen. Auch würden die Konsequenzen nicht bei den Eheleuten stehenbleiben, sondern überall gezogen werden, wo „sexuelle Not" vorliegt oder angenommen wird. Auf dem sexuellen Gebiet, wo der Trieb so stark und die Sophistik so erfinderisch ist, bedarf es fester, klarer, fast möchte man sagen, starrer Grundsätze, die keine Nachgiebigkeit kennen [3]. Die Erfahrung, die vor kurzem die Lambethkonferenz der anglikanischen Bischöfe mit ihrem Zugeständnis in der Frage der Geburtenregelung gemacht hat, spricht hier eine beredte und warnende Sprache. Die nur bedingt gemeinte Freigabe der Empfängnisverhütung wurde von positiv-gläubigen Kreisen als Preisgabe eines wichtigen sittlichen Grundsatzes schmerzlich empfunden, von andern zur Verallgemeinerung mißbraucht.

Es kann sein, daß vielen Menschen mit reicher Lebenserfahrung oder mit philosophischen, psychologischen und medizinischen Einblicken die Vernunftgründe für die

---

[1] S. Augustinus, De nupt. et conc. l. 1, c. 15 (ML 44, 424).

[2] Gedanken zur modernen Sexualmoral (Stuttgart 1930, Enke) 44.

[3] Sanchez, De Matrim. l. 9, d. 17, n. 15. — Der öfters herangezogene Vergleich mit der Eßlust ist nicht stichhaltig; denn er versagt gerade am entscheidenden Punkt, der inneren Unerlaubtheit jedes einzelnen, den Naturzweck schädigenden Aktes. Ein Feldherr z. B. dürfte getrost ein nervenaufpeitschendes, seiner Gesundheit nachteiliges Medikament einnehmen, um sich für eine wichtige Entscheidung aktionsfähig zu machen. Die Gefahr, den Naturzweck der Nahrung (Erhaltung der Gesundheit) zu schädigen, ist eben bei der Eßlust wesentlich geringer und anders geartet als die Versuchung, den Naturzweck des ehelichen Verkehrs auszuschließen.

absolute Unerlaubtheit der Empfängnisverhütung völlig einleuchten und ihnen auch für ihr praktisches Verhalten genügende Motive bieten. Bei andern, auch Katholiken, mag das nicht der Fall sein, und sie werden vielleicht entgegnen, daß diese Gründe für sie nicht überzeugend wären, wenn ihr Ergebnis nicht durch die Autorität der Kirche bestärkt würde. Diese andern mögen bedenken, daß es keine Verpflichtung gibt, Vernunftgründe einzusehen, und daß es das Los der allermeisten Menschen ist, sich in schwierigen Lebensfragen durch menschliche und göttliche Autorität leiten zu lassen[1].

Indem die Kirche den naturwidrigen Vollzug der Ehe verbietet, will sie durchaus nicht den Eheleuten empfehlen, gedanken- und bedenkenlos Kinder in die Welt zu setzen. Sie drängt nur auf die Beobachtung der sittlichen Ordnung. Wenn die Eheleute keine Kinder haben wollen oder dürfen, dann ist ihnen zwar immer noch die unvollkommene Bezeugung ihrer ehelichen Liebesbeziehungen gestattet, aber sie sind verpflichtet, auf die volle Befriedigung des Geschlechtstriebes solange zu verzichten, bis die äußern hindernden Verhältnisse sich geändert haben oder die Aussicht auf weitere Nachkommenschaft geschwunden ist. Das ist sicherlich ohne Opfer nicht möglich. Aber alle, die Christus angehören wollen, müssen ihr Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden kreuzigen und auch in der Ehe heilige Zucht und Ehrbarkeit beobachten; sie dürfen sich der sinnlichen Leidenschaft nicht so hingeben wie die Heiden, die Gott nicht kennen[2]. Sie mögen sich auch erinnern, daß heute Millionen durch äußere Umstände gezwungen sind, in Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit zu leben, ohne daß ihnen Dispens von einem „starren" Gebote gewährt würde. Das hat freilich zur Folge, daß es hüben und drüben mit und ohne Schuld furchtbare Tragödien gibt. Aber auch für diese Tragödien hebt die Kirche das Kreuz hoch empor und weist auf den, in dem allein Heil ist. Bequeme Lösungen für alle Konflikte gibt es nicht.

Die katholische Ehemoral hat in der Gegenwart viele Gegner und Kritiker. Das darf nicht wundernehmen. Die katholische Kirche unterscheidet sich dadurch sehr erheblich vom modernen Zeitgeist, daß sie den Glauben an die Allgewalt des sexuellen Triebes nicht teilt. Ja sie ist der Ansicht, daß es keinen ärgeren Verrat an der Würde des Menschen gibt als eben diesen Glauben. Daher findet sie den Mut, auch ihre Kinder aufzufordern, sich von diesem Wahn zu befreien und mutig, ja freudig auch inmitten eines verderbten Geschlechtes ihre Ehe heilig und unbefleckt zu bewahren.

Wohl kann und soll von privater und öffentlicher Seite noch vieles geschehen, um die Beobachtung der Ehemoral zu erleichtern und die Freude am Kind wieder zu wecken[3]. Aber in unserer sexuell überreizten und verwirrten

---

[1] Thomas von Aquin bemerkt, ohne die Hilfe der göttlichen Offenbarung „apud multos in dubitatione remanerent ea, quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue cum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri" (S. c. gent. 1, 4).

[2] Gal. 5, 24; 1 Thess. 4, 4 5.; Eph. 4, 17—19; Hebr. 13, 4.

[3] Vgl. F. Hitze, Geburtenrückgang und Sozialreform. M.-Gladbach [2] 1922.

Zeit die alten Grenzsteine verrücken, hieße die Schutzwehren der christlichen Ehe niederlegen. Darum sagte Kardinal Faulhaber beim Gottesdienst der Pax Romana im Dom zu München am 28. August 1930: „Wenn die Sittlichkeit einer Zeit so tief gesunken ist, daß weite Kreise an den kirchlichen Ehegesetzen rütteln, dann ruft die Zeit nicht darnach, diese Ehegesetze abzuschaffen oder umzubiegen, dann ruft die Zeit vielmehr darnach, die Menschen zu einer höheren geistigen Auffassung der Ehe und zum Gesetz der schonenden Liebe zu erziehen."

Max Pribilla S. J.

Der Geburtenrückgang
Die Schicksalsfrage des deutschen Volkes

Dem Problem des Geburtenrückgangs wurde in dieser Zeitschrift schon vor beinahe einem Vierteljahrhundert die ernsteste Beachtung geschenkt. Wir haben zunächst am Beispiel Frankreichs die verderblichen Folgen der gewollten Geburtenbeschränkung gezeigt[1]. Als dann das Übel auch in Deutschland einen immer bedrohlicheren Umfang annahm, haben wir wiederholt über den Stand der Frage und über die Mittel zur Bekämpfung des Übels berichtet[2]. Die furchtbare Krisis, die unser Volk in den folgenden Kriegsjahren und in den ersten Jahren der Nachkriegszeit durchmachen mußte, ließen den Gedanken an das Geburtenproblem eine Zeit lang zurücktreten. Gegenüber den ungeheuren blutigen Verlusten und der Volksverminderung durch die Gebietsabtretungen schienen die Verheerungen, die „der weiße Tod" im deutschen Volke anrichtete, weniger bedeutungsvoll. Ja man konnte vorübergehend sogar meinen, daß der Geburtenrückgang bei uns zum Stillstand gekommen und Hoffnung auf einen Wiederanstieg der Geburtenziffer gegeben sei, da diese sich in den Jahren 1920 und 1921 wieder auf 25,88 bzw. 25,26 % gehoben und damit beinahe wieder den Stand von 1914 (26,83) erreicht hatte. Das war nun freilich, wie die weitere Entwicklung der deutschen Geburtenziffer gezeigt hat, eine arge Täuschung. Es folgte in den nächsten Jahren ein Absturz (bis auf 17,93 im Jahre 1929), wie er in solchem Umfang und mit solcher Schnelligkeit in Friedenszeiten noch niemals bei einem andern Volke beobachtet worden ist.

Die Größe der Gefahr, die über unser Volkstum durch diesen Geburtenabsturz heraufbeschworen wurde, ist den meisten Volksgenossen leider immer noch nicht genügend zum Bewußtsein gekommen. Es ist das Verdienst des Direktors im Statistischen Reichsamt, Dr. Fritz Burgdörfer, in einer Reihe von Veröffentlichungen in der nachdrücklichsten und überzeugendsten Weise darauf hingewiesen und vor allem die Täuschung aufgedeckt zu haben, die bei oberflächlicher Betrachtung durch den scheinbar noch vorhandenen beträchtlichen Geburtenüberschuß hervorgerufen wird[3]. Diese wissenschaftlich hervorragenden und von warmer Vaterlandsliebe zeugenden Veröffentlichungen sollen den folgenden Ausführungen in erster Linie zu Grunde gelegt werden.

---

[1] Der Niedergang einer großen Nation 71 (1906) 143—154. Bestrebungen und Vorschläge zur Hebung der französischen Geburtenziffer 490—500.

[2] Zur Frage des Geburtenrückgangs 86 (1913) 394—401; Die Aufgabe der Zukunft. Die Bevölkerungsfrage 89 (1915) 287—291; Die deutsche Gesellschaft für Bevölkerungspolitik 90 (1915) 318—322; Die Bevölkerungsfrage im preußischen Abgeordnetenhaus 91 (1916) 174—181; Die Bevölkerungsfrage in der bayerischen Reichsratskammer 91 (1916) 281—285; Eine notwendige Voraussetzung der Volksvermehrung 92 (1916) 152—159.

[3] Das Bevölkerungsproblem, seine Erfassung durch Familienstatistik und Familienpolitik mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Reformpläne und der französischen Leistungen. München 1917, A. Buchholz. — Der Geburtenrückgang und seine Bekämpfung. Die Lebensfrage des deutschen Volkes. Berlin 1929, Richard Schoetz. — Bevölkerungsfrage und Steuerreform (Das kommende Geschlecht Bd. V, Heft 4/5). Berlin u. Bonn 1930, Ferd. Dümmler.

Von der überaus reichen sonstigen Literatur kommen vor allem die Veröffentlichungen des Statistischen Reichsamtes über die Bewegung der Bevölkerung in den Jahren 1914—1929 (Bd. 276, 307, 316, 336 und 360 der Statistik des Deutschen Reiches) und über die Volkszählung vom 16. Juni 1925 (Bd. 401, I u. II), sowie ein im Jahre 1929 erschienenes Sonderheft der ebenfalls vom Statistischen Reichsamt herausgegebenen Zeitschrift „Wirtschaft und Statistik" (Beiträge zum deutschen Bevölkerungsproblem) in Betracht. Auch die vom Preußischen Ministerium für Volkswohlfahrt im Jahre 1928 herausgegebene Denkschrift „Der Geburtenrückgang in Deutschland, seine Folgen und seine Bekämpfung" und die vom Reichsbund der Kinderreichen im gleichen Jahre veröffentlichte Denkschrift über den Geburtenrückgang seien hier hervorgehoben. Auf einige besonders bemerkenswerte private Veröffentlichungen aus den letzten Jahren wird im Laufe der Darstellung hingewiesen werden.

Zunächst aber müssen wir wenigstens in einigen kurzen Strichen ein Bild des bisherigen Verlaufs des Geburtenrückgangs in Deutschland an der Hand der amtlich festgestellten Geburtenziffern geben. Man geht dabei am zweckmäßigsten nicht auf das erste Jahrzehnt nach der Reichsgründung als Ausgangspunkt zurück, da dieses Jahrzehnt infolge des glücklich verlaufenen Krieges und besonders infolge der Freizügigkeit und der Erleichterung der Eheschließungen eine abnorm hohe Geburtenziffer aufwies (39,92 Lebendgeborene auf je 1000 Einwohner in den Jahren 1872—1875 und 39,26 in den Jahren 1876—1880). Wir wählen daher als Ausgangspunkt das Jahrfünft 1881—1885.

Auf je 1000 Einwohner kamen im Deutschen Reich jeweiligen Umfanges Lebendgeborene:

1881—1885	37,01	1914	26,83	1921	25,26	1928	18,59
1886—1890	36,51	1915	20,37	1922	22,95	1929	17,93
1891—1895	36,24	1916	15,20	1923	21,07		
1896—1900	35,97	1917	13,93	1924	20,51		
1901—1905	34,31	1918	14,28	1925	20,71		
1906—1910	31,63	1919	20,04	1926	19,53		
1911—1913	28,11	1920	25,88	1927	18,37		

Die Geburtenziffer ist danach in Deutschland im Laufe von fünfzig Jahren von 37,01 auf 17,93 %, also auf weniger als die Hälfte ihres Anfangsbestandes gesunken. Was das in absoluten Zahlen besagt, kann man ermessen, wenn man die Geburtenziffer des Jahrfünfts 1881—1885 auf die gegenwärtige Reichsbevölkerung überträgt. Nach dem damaligen Promillesatz müßten wir jetzt jährlich rund 2396000 Lebendgeborene haben. In Wirklichkeit waren es im Jahre 1929 nur 1146706, also eine Verminderung um rund $1^1/_4$ Millionen jedes Jahr. Das ist eine Einbuße an Volkskraft, der gegenüber die Verluste durch den Krieg und die Abtretungen gering erscheinen.

Die Geburtenziffer des Jahrfünfts 1881—1885 kann, wie gesagt, als Normalziffer angesehen werden, als der natürliche Ausdruck der Reproduktionskraft des deutschen Volkes bei ungehemmter Entwicklung. Diese Geburtenziffer behauptete sich im wesentlichen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Eine kleine Senkung fand allerdings statt. Die Geburtenziffer des Jahrfünfts 1896—1900 ist um 1,4 auf 1000 Einwohner niedriger als die der

Jahre 1881—1885. In Anbetracht der Länge des Zeitraums ist der Rückgang aber nicht bedeutend.

Von einem Geburtenrückgang, als einer für unser Volkstum bedrohlichen Erscheinung, konnte bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland eigentlich nicht die Rede sein. Erst mit der Jahrhundertwende setzte eine deutlich bemerkbare Abnahme ein. Im zweiten Jahrfünft des neuen Jahrhunderts war die Geburtenziffer schon auf 31,63 gesunken und demgemäß schon um 5,38 auf Tausend geringer als die Anfangsziffer. Bis zum Jahre 1914 (das hinsichtlich der Geburtenzahl vom Kriege noch nicht beeinflußt sein kann) war die Ziffer schon auf 26,83 gesunken, d. h. um 10,18 auf je Tausend der Bevölkerung geringer als in den Jahren 1881—1885. Der Rückgang in den Kriegsjahren bis auf 14,28 im Jahre 1918 ist nicht zu verwundern, da Millionen von Ehegatten fern von ihren Frauen im Felde standen. Die Ziffer hob sich auch wieder in den ersten Nachkriegsjahren bis auf 25,88 im Jahre 1920 und hielt sich ungefähr auf dieser Höhe (25,26) auch im Jahre 1921. Dann aber begann ein Absturz, der geradezu als eine Katastrophe bezeichnet werden muß und in der Geschichte der Bevölkerungsbewegung beispiellos dasteht. Das Endergebnis ist die Verminderung der Geburtenziffer bis auf 17,93 im Jahre 1929. Wer hätte das vor dreißig Jahren für möglich gehalten! Dabei ist es noch keineswegs gewiß, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß jetzt der tiefste Stand erreicht ist und wenigstens mit einer Aufrechterhaltung dieser minimalen Geburtenziffer gerechnet werden kann.

Der Geburtenrückgang hat nicht Deutschland allein getroffen. Er ist eine allgemeine Erscheinung bei den mittel-, nord- und westeuropäischen Völkern und hat in den letzten Jahren auch auf Südeuropa übergegriffen. Aber bei keinem andern Volke ist der Rückgang doch so stark und mit solcher Schnelligkeit aufgetreten wie in Deutschland. Das möge eine kurze Übersicht veranschaulichen, bei der wir aus Zweckmäßigkeitsgründen von der Jahrhundertwende ausgehen, mit der ja tatsächlich das Geburtenproblem akut zu werden begonnen hat. Auch beschränken wir die Untersuchung auf die größeren Länder Europas und die Deutschland benachbarten Länder, soweit nicht wie bei Österreich-Ungarn und seinen Nachfolgestaaten die von Grund aus geänderte politische Grenzziehung eine über den Krieg hinaus zurückreichende Vergleichung unmöglich macht.

Auf je 1000 Einwohner kamen Lebendgeborene im:

	1900	1913	1923	1928
Deutschen Reich . .	35,6	27,5[1]	21,0	18,6
Frankreich	21,4	18,8	19,4	18,2
England und Wales	28,7	24,1	19,7	16,7
Italien	33,0	31,7	29,3	26,1
Spanien	33,8	30,4	30,5	29,5
Schweiz	28,6	23,1	19,4	17,3
Belgien	29,0	22,4	20,3	18,3
Niederlande . . .	31,6	28,2	26,0	23,3
Dänemark	29,7	25,6	22,3	19,6

[1] Auf dem Reichsgebiet gegenwärtigen Umfanges.

Aus der Übersicht ergibt sich, daß der Geburtenrückgang in Europa — abgesehen vielleicht von einigen slavischen Völkern — ganz allgemein ist, daß aber sowohl bezüglich des Umfanges wie bezüglich der Schnelligkeit des Rückganges bedeutende Unterschiede bestehen. Es gab auch im Jahre 1928 noch mehrere Länder, die eine geringere Geburtenziffer aufweisen als Deutschland (18,6); so Belgien (18,3), Frankreich (18,2), die Schweiz (17,3) und England (16,7). Aber in keinem Lande war die Differenz zwischen der Geburtenziffer von 1900 und derjenigen von 1928 und demgemäß der Geburtenrückgang so groß wie im Deutschen Reich (von 35,6 auf 18,6). Und dabei war das Jahr 1928 noch ein für Deutschland verhältnismäßig günstiges, indem sich die Geburtenziffer gegenüber dem Vorjahre von 18,4 auf 18,6 gehoben hatte, allerdings nur um gleich im Jahre 1929 wieder, wie wir gesehen haben, auf 17,9 zurückzugehen. In Frankreich verminderte sich die Geburtenziffer von 1900 bis 1928 nur von 21,4 auf 18,2. Im Jahre 1929, dessen Geburtenzahlen noch nicht für alle in der Übersicht angeführten Länder festgestellt ist, belief sich die Geburtenziffer in Frankreich auf 17,7 (in Belgien auf 18,5).

Die deutsche Geburtenziffer ist jetzt also fast vollständig auf dem Niveau der französischen angelangt. Sie unterschied sich von dieser im Jahre 1929 nur um 0,2 ‰ der Bevölkerung, während im Jahre 1900 der als ganz abnorm angesehenen französischen Geburtenziffer von 21,4 noch eine deutsche von 35,6 gegenüberstand, die damals alle mittel-, nord-, süd- und westeuropäischen Geburtenziffern beträchtlich überragte. Nichts charakterisiert deutlicher den jähen Absturz der deutschen Geburtenziffer als diese fast vollständige Angleichung an die französische im Verlauf von nicht ganz drei Jahrzehnten. Mit Einschluß des Jahres 1929 hat sich die deutsche Geburtenziffer seit 1900 beinahe um volle 50 % ihres ursprünglichen Standes (von 35,6 auf 17,9) vermindert.

Nächst Deutschland weist England den stärksten Geburtenrückgang auf (von 28,7 auf 16,7); aber die Schweiz bleibt nicht viel dahinter zurück (von 28,6 auf 17,3), und auch Belgien (von 29,0 auf 18,3) hatte einen außerordentlich starken Geburtenrückgang zu verzeichnen. Gering war der Rückgang bis 1913 in Italien (von 33,0 auf 31,7) und in Spanien (von 33,8 auf 30,4). In Spanien hat sich die Geburtenziffer auch weiterhin bis 1928 ungefähr auf gleicher Höhe gehalten (29,5), während in Italien ein ziemlich beträchtlicher Rückgang eingetreten ist (bis auf 26,1 im Jahre 1928). Auch in Holland hat sich der Geburtenrückgang in verhältnismäßig bescheidenen Grenzen gehalten (von 31,6 auf 23,3), während der Umfang des Rückgangs in Dänemark (von 29,7 auf 19,6) dem in der Schweiz nahekommt.

Die Geburtenziffer, die angibt, wie viele Geborene auf je 1000 Einwohner kommen, ist nur ein sehr unvollkommener Ausdruck der Reproduktionskraft der Bevölkerung. Richtiger wird die Fruchtbarkeit gekennzeichnet, wenn man die Zahl der Geborenen nicht zur Gesamtbevölkerung, sondern zur gebärfähigen Bevölkerung, d. h. zur Zahl der weiblichen Personen im Alter von 15 bis 45 Jahren in Beziehung setzt. Man nennt die sich so ergebende Relativzahl im Gegensatz zur Geburtenziffer Fruchtbarkeitsziffer oder genauer gesagt, allgemeine Fruchtbarkeitsziffer im Gegensatz zur ehelichen Fruchtbarkeitsziffer, die das Verhältnis der Zahl der ehelich Geborenen zur Zahl der verheirateten

Frauen im Alter von 15 bis 45 Jahren angibt. Auf diese eheliche Fruchtbarkeitsziffer kommt es bei der Frage des Geburtenrückgangs in erster Linie an.

Auf je 1000 verheiratete Frauen im Alter von 15 bis 45 Jahren kamen im Deutschen Reich ehelich Lebendgeborene:

1880/81	307,1	1920	198,2	1925	146,3
1890/91	302,6	1921	187,2	1926	136,7
1900/01	286,1	1922	166,2	1927	128,2
1910/11	227,0	1923	150,2	1928	127,9
1912/13	202,3	1924	146,9		

Die zeitliche Entwicklung der ehelichen Fruchtbarkeitsziffer zeigt noch deutlicher als der Verlauf der Geburtenziffer, wie ungeheuer groß der Geburtenrückgang im deutschen Volke tatsächlich ist. Konnte es beim Vergleich der Geburtenziffern scheinen, als ob die Geburtenziffer des Jahres 1928 den Rückgang der Geburtenintensität der Jahre 1881—1885 auf die Hälfte des damaligen Standes anzeige, so sehen wir jetzt, daß die eheliche Fruchtbarkeit im Jahre 1928 nur noch $^2/_5$ des Standes von 1880/81 ausmachte. Wir sehen aber auch, daß doch schon im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts Anzeichen eines beginnenden Geburtenrückgangs vorhanden waren. Allerdings gegenüber dem Rückgang, der nun bei der Jahrhundertwende einsetzte und bis zum letzten Friedensjahr unvermindert fortdauerte, ist der Rückgang des voraufgegangenen Jahrzehnts unbedeutend. Von 1900 bis 1913 ging die eheliche Fruchtbarkeitsziffer von 286,1 auf 202,3 zurück. Diesen Stand erreichte die Ziffer nach vorausgehender starker Senkung infolge des Krieges ungefähr wieder im Jahre 1920 (198,2). Dann ging es reißend weiter bergab bis auf 127,9 im Jahre 1928. Auf 1000 Ehefrauen in gebärfähigem Alter nur noch 128 Kinder jährlich, das ist in der Tat eine erschütternde Feststellung, besonders wenn man bedenkt, daß unter diesen Ehefrauen in der Nachkriegszeit verhältnismäßig viele Jungverheiratete sich befinden.

Auch hinsichtlich der ehelichen Fruchtbarkeitsziffer ist ein Vergleich mit andern Ländern sehr lehrreich.

Auf je 1000 verheiratete Frauen im Alter von 15 bis 45 Jahren ist die Zahl der ehelich Lebendgeborenen für:

	1900/01	1910/11	1912/13	1920/22	1924
Deutsches Reich . .	286,1	227,0	202,3	183,9	146,0
Frankreich	158,9	133,5	131,7	149,1	140,7
England und Wales	234,3	198,7	195,8	179,1	148,4
Italien	268,5	265,1	268,0	262,0	—
Spanien	259,4	248,9	245,4	240,7	248,4[1]
Schweiz	265,9	220,1	216,2	188,3	175,1
Belgien	250,8	186,5	182,9	165,7	160,4
Niederlande . . .	320,0	269,3	276,0	245,7	238,9
Dänemark	257,1	226,0	222,1	187,4	181,3

Die internationale Vergleichung der ehelichen Fruchtbarkeitsziffern läßt sich leider nur bis zum Jahre 1924 durchführen, da bei den ausländischen Staaten amtliche Angaben für die folgenden Jahre uns noch nicht vorliegen.

[1] Im Jahre 1923.

Aber selbst bei dieser Begrenzung geht aus der Übersicht klar hervor, daß im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts der Geburtenrückgang nach dieser genauesten Berechnungsweise in keinem andern Land auch nur annähernd so stark war wie in Deutschland, wo die Ziffern von 1900 bis 1924 beinahe auf die Hälfte ihres Anfangsstandes zurückging. Daß es in den folgenden Jahren noch schlimmer geworden ist, haben wir oben gesehen, da ja bis zum Jahre 1928 eine weitere Senkung der deutschen ehelichen Fruchtbarkeitsziffer bis auf 127,9 eingetreten ist. Im Jahre 1924 war die deutsche Fruchtbarkeitsziffer der französischen nur noch wenig überlegen. Ob diese Überlegenheit gegenwärtig überhaupt noch vorhanden ist, muß als zweifelhaft angesehen werden. Jedenfalls war die allgemeine Fruchtbarkeitsziffer in den Jahren 1926/27 in Frankreich größer als in Deutschland. Sie belief sich in Frankreich auf 81,0, im Deutschen Reich auf 73,0. Die englische Fruchtbarkeitsziffer war schon im Jahre 1924 der deutschen überlegen, ebenso die belgische und schweizerische, während, wie wir oben gesehen haben, die Geburtenziffer in diesem und in den folgenden Jahren einen günstigeren Stand auf deutscher Seite vortäuscht.

Noch verhängnisvoller ist die Täuschung, die durch den scheinbar in Deutschland vorhandenen großen Überschuß der Geburten über die Sterbefälle hervorgerufen wird. Die Sterbeziffer ist in Deutschland auch bedeutend zurückgegangen. Sie belief sich im Jahrfünft 1881—1885 auf 25,73 auf je 1000 Einwoher, in den Jahren 1901—1905 nur noch auf 19,88, war also damals noch stärker zurückgegangen als die Geburtenziffer, die in diesem Zeitraum nur von 37,01 auf 34,31 sich verminderte.

So erklärt es sich, daß trotz des schon eingetretenen beträchtlichen Geburtenrückgangs der Überschuß der Geburten über die Sterbefälle im Deutschen Reich am stärksten im Jahrfünft 1906—1910 war, in dem der Geburtenüberschuß durchschnittlich 887127 oder 14,11 ‰ betrug; im Jahre 1902 waren es sogar 902243 oder 15,62 ‰.

Das wurde aber bald anders. In den Jahren 1911—1913 war der Überschuß schon auf 804544 oder 12,16 ‰ gesunken. In den Jahren 1915—1918 standen der bedeutend verminderten Geburtenzahl (nur noch 912109 im Jahre 1917 und 926813 im Jahre 1918) die durch die Kriegsopfer vermehrten Sterbefälle (1345424 bzw. 1606475 in den Jahren 1917 und 1918) gegenüber. So kam es zu einem Sterbefallüberschuß, der im Jahre 1918 die gewaltige Höhe von 679622 erreichte. In den Jahren 1920 und 1921 näherten sich Sterbeziffer wie Geburtenziffer wieder dem Stadium des letzten Friedensjahres. Aber dann sank die Geburtenziffer so rapid, daß die Sterbeziffer damit nicht Schritt halten konnte, und der Geburtenüberschuß verminderte sich von Jahr zu Jahr, so daß er sich im Jahre 1929 nur noch auf 340733 (= 5,33 ‰) belief.

Immerhin ist eine jährliche Vermehrung um ungefähr $^1/_3$ Million oder $^1/_2$ % der Bevölkerung noch ein beträchtlicher Zuwachs, und wenn wir dauernd auf einen solchen Zuwachs rechnen dürften, brauchten wir um die Erhaltung unseres Volkstums nicht besorgt zu sein. Diese Aussicht besteht aber keineswegs. Ja der Überschuß ist schon jetzt nur ein scheinbarer, rechnungsmäßiger; er täuscht ein Bevölkerungswachstum vor, das gar nicht mehr vorhanden ist.

Das hat, wie eingangs schon hervorgehoben wurde, am gründlichsten und überzeugendsten Direktor Burgdörffer nachgewiesen. Wir wollen im Folgenden versuchen, die Quintessenz seiner Ausführungen in der obengenannten Schrift über den Geburtenrückgang kurz wiederzugeben.

Die Sterbefälle eines Kalenderjahres rekrutieren sich aus allen Lebensaltern. Die Sterbeintensität ist aber in den einzelnen Lebensaltern außerordentlich verschieden. Sie ist am höchsten im Säuglings- und Kleinkinderalter einerseits und im Greisenalter anderseits, während die dazwischen liegenden Altersklassen eine viel geringere Sterbehäufigkeit haben. Die Höhe der Gesamtsterbeziffer eines Volkes hängt also ganz wesentlich davon ab, wie die einzelnen Altersklassen in einem Volk vertreten sind, insbesondere in welchem Maße die Altersklassen des Kindes- und Greisenalters, bei denen die Sterbewahrscheinlichkeit am höchsten ist, besetzt sind. Nun ist aber die Zahl der Säuglinge und Kleinkinder infolge des katastrophalen Geburtenrückgangs der letzten Jahre, die Zahl der Kinder überhaupt durch den Geburtenausfall in den Kriegsjahren ganz unverhältnismäßig gering, und die höchsten Altersklassen sind gegenwärtig, nachdem die Hungerblockade und die Grippeepidemie eine so furchtbare Auslese gehalten haben, auch unverhältnismäßig schwach besetzt. Das ganze Schwergewicht ruht also auf den mittleren Altersklassen, bei denen erfahrungsgemäß die Sterbeintensität am geringsten ist. So ist denn eine ganz abnorme Sterbeziffer entstanden, die in dem Maße, wie der Altersaufbau durch allmähliches Aufrücken und Absterben der unverhältnismäßig starken mittleren Jahresklassen wieder seine naturgemäße Struktur annimmt, verschwinden wird, während sie gegenwärtig eine geringere Sterblichkeit und damit eine größere Bevölkerungszunahme vortäuscht als tatsächlich vorhanden ist.

Wenn man sich ein richtiges Bild der gegenwärtigen Volksvermehrung in Deutschland und der Aussichten für die Erhaltung und Weiterentwicklung des deutschen Volkstums machen will, muß man demnach an Stelle der täuschenden rein rechnungsmäßigen Sterbeziffer eine verbesserte sog. „bereinigte" Sterbeziffer setzen. Man muß den bei der Volkszählung von 1925 ermittelten Altersaufbau von den Zufälligkeiten der heutigen Altersklassenbesetzung befreien („bereinigen") und die heutigen Geburts- und Sterblichkeitsverhältnisse zu einem gleichmäßigen (stationären) Altersaufbau in Beziehung setzen. Dann ergibt sich die folgende bereinigte Lebensbilanz des deutschen Volkes für das Jahr 1927:

Bereinigte Geburtenziffer	15,9	auf je 1000 Einwohner statt	18,4
Bereinigte Sterbeziffer	17,4	„ „ „ „ „	12,0
Geburtendefizit	— 1,5	auf je 1000 Einwohner statt	+ 6,4 Geburtenüberschuß.

Die heutige Geburtenzahl reicht also im Reichsdurchschnitt nicht einmal mehr aus, um den bloßen Bevölkerungsstand zu erhalten. Wir haben gegenüber dem zur Bestanderhaltung erforderlichen Geburten-Soll bereits ein Defizit von rund einem Zehntel.

Zusammenfassend sagt Burgdörffer[1]: „Die wahre Geburtenziffer bleibt heute bereits um neun vom Hundert hinter dem Mindest-Soll zurück. Mit

[1] Der Geburtenrückgang und seine Bekämpfung 45.

der heutigen Geburtenziffer ist unser Volk nicht mehr in der Lage, seinen Bestand zu erhalten. Es wird — nach vorübergehendem Aufstieg der Volkszahl um noch etwa drei Millionen — in Auswirkung des heute bereits vorhandenen Geburtendefizits wieder zusammenschrumpfen auf die heutige Volkszahl, dann aber nicht etwa stationär werden, sondern — auch wenn es gelingen sollte, die heute schon ungenügende Geburtenziffer in ihrer jetzigen Höhe aufrechtzuerhalten — weiter und weiter zusammenschrumpfen, ohne daß heute abzusehen ist, wo und wann das Abgleiten auf der abschüssigen Bahn zum Stillstand kommen wird".... „Unser Volk ist heute nicht nur kein wachsendes Volk mehr. Es hat, wenn der jetzige Zustand fortdauert, schon den ersten Schritt getan, um ein sterbendes Volk zu werden."

Das sind die Tatsachen. Man sollte meinen, jeder Deutsche, der von Liebe und Wertschätzung für sein Volkstum durchdrungen ist, müßte angesichts dieser Tatsachen aufs tiefste erschüttert sein. Was nützen uns alle Reformen und Zukunftspläne, wenn unser Volk seinem Untergang entgegengeht? Gewiß, in den weiten Länderstrecken von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt werden auch in ferner Zukunft große Menschenmassen wohnen, aber Deutsche werden es nicht mehr sein. Slavische Einwanderer werden den Boden unseres Vaterlandes besiedeln, den unsere Vorfahren mit so viel Mühe und Fleiß kultiviert haben. Eine germanisch-slavische Mischrasse wird entstehen, in der das germanische Element vielleicht vorherrscht, die aber die deutsche Eigenart nicht mehr an sich trägt. Es wird sich der gleiche Vorgang wiederholen, den wir aus der Geschichte der alten Kulturvölker kennen und den wir seit Jahrzehnten bei unsern westlichen Nachbarn beobachten können.

Gerade das Beispiel Frankreichs ist für uns in unserer gegenwärtigen Lage sehr lehrreich. Von neueren Untersuchungen über die französische Bevölkerungsentwicklung sei hier eine Schrift von Hans Harmsen genannt: „Bevölkerungsprobleme Frankreichs unter besonderer Berücksichtigung des Geburtenrückganges" [1]. Harmsen führt uns die Nachteile, die die Geburtenbeschränkung und die künstliche Kleinhaltung der Familie für das französische Volk in jeder Beziehung gehabt hat, im einzelnen vor Augen. Wir können hier natürlich nur die Haupttatsachen wiedergeben. Harmsen hebt mit Recht hervor (a. a. O. 60), daß es ein Irrtum sei, anzunehmen, die Erziehung der durchschnittlich wenigen Kinder der französischen Familien sei eine bessere, als die Kinderreichen sie ihren Kindern angedeihen lassen könnten. Die Erfahrung lehre im Gegenteil, daß die Nachkommen kinderarmer Familien und besonders das „einzige Kind" sich höchst unvorteilhaft von denen einer vielköpfigen Familie unterscheiden. Die einzigen Kinder seien meist verzogen und tyrannisierten ihre Umgebung, wohingegen das Kind einer großen Familie in einem lebendigen sozialen Gefüge aufgewachsen sei. „Gegenseitiges Erziehen, Hilfsbereitschaft, das selbstverständliche Zupacken, Dinge um ihrer selbst willen tun, dies alles sind ihm ganz selbstverständliche Regungen, und so sind auch die Empfindungen für die andern Menschen und für ihre eigenartige Lage meist viel unmittelbarer und selbstverständlicher als beim einzigen Kinde, in welchem alle diese

[1] Berlin-Grunewald 1927, Kurt Vowinckel Verlag.

Regungen meist schon früh verschüttet werden." Diesen Umständen schreibt es Harmsen vor allem zu, daß so manche Züge im Nationalcharakter der Franzosen, die in früheren Zeiten rühmend hervorgehoben wurden, kaum noch bemerkbar seien.

Ein weiterer Nachteil, der auch mit der Geburtenbeschränkung und ihren Folgeerscheinungen zusammenhängt, ist nach Harmsen eine stark rückläufige Entwicklung der französischen Sprache. Er sagt darüber (a. a. O. S. 61): „Die Sprache, der klare Ausdruck der menschlichen Seele, zeigt uns am deutlichsten den Kulturzustand eines jeden Volkes, und es sei in diesem Zusammenhang auch nur als ein Sympton gewertet, daß wir in der heutigen französischen Literatur nicht mehr das finden, was sie ehemals zur europäischen Kultur- und zur Weltsprache werden ließ. Das blumenhaft Zarte, die Fülle der Ausdrucksmöglichkeiten, der ganze Reichtum der Redewendungen ist geschwunden. Harte, fremde Worte, haben teilweise auch unter Einfluß der von Süden und Osten kommenden Einwanderung den Geist der Sprache durchsetzt. So verliert die französische Sprache nicht nur zahlenmäßig, sondern auch innerlich. — Wie wir oben schon sahen, zeigen gerade die Intelligenzschichten den allerstärksten Geburtenrückgang, eine Entwicklung, die häufig mit dem Vorgang einer Verpöbelung des Volkes bezeichnet wurde. Man versteht darunter die Tatsache, daß die eigentlich kulturtragenden Elemente verschwinden und statt dessen die geistig auf tieferer Stufe stehenden Schichten im Volke zur Herrschaft gelangen. Es ist eine soziologisch erschütternde Tatsache, daß in Westeuropa jeder Aufstieg in eine höhere Schicht fast zwangsläufig mit der Aufgabe eines kinderreichen Familienlebens erkauft wird. Es ist dies eine Erscheinung, die auch wieder nur in der heutigen Struktur des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens bedingt ist, während die geistigen Schichten des Ostens, Indiens sowohl wie Chinas und Japans, sich noch immer sehr stark vermehren und völlig aus sich heraus ergänzen."

Daß vom machtpolitischen Standpunkt aus das Nachlassen des Wachstums und der Bevölkerungsschwund die größten Nachteile mit sich bringen, braucht hier gar nicht hervorgehoben zu werden. Sehr nützlich ist es aber, am Beispiel Frankreichs die wirtschaftlichen Schäden des Bevölkerungsschwundes zu beobachten, die auch uns drohen und die sich zum Teil schon jetzt bei uns bemerkbar machen. Am meisten zeigt sich das auf dem Gebiete der Landwirtschaft. Frankreich, einst eines der fruchtbarsten Agrarländer Europas, ist gegenwärtig schon nicht mehr imstande, den eigenen Bedarf an Lebensmitteln für die im Verhältnis zur Bodenfläche dünngesäte Bevölkerung hervorzubringen. In den Jahren 1850—1870 hatte Frankreich noch eine starke Getreideausfuhr, während in den Jahren 1919—1923 jährlich durchschnittlich 15600000 Zentner, im Jahre 1924 über 20000000 Zentner Getreide eingeführt werden mußten, was einer Belastung der Zahlungsbilanz Frankreichs mit $1\frac{1}{2}$ Milliarden Goldfranken entspricht, die sich bei der zu erwartenden weiteren Steigerung der Getreideeinfuhr nach Ansicht von Sachverständigen in Bälde auf $2\frac{1}{2}$ Milliarden erhöhen dürfte. Die Getreideanbaufläche ist in dem Zeitraum von 1890 bis 1923 von 7 Millionen auf etwa $4\frac{1}{2}$ Millionen Hektar zurückgegangen, während das Brachland sich allein in der Zeit von 1913 bis 1923 von 3793450 auf 4749420 Hektar vermehrte. Selbstverständlich geht mit der Vermehrung

des Brachlandes eine starke Bodenentwertung Hand in Hand. Man schätzt den dadurch verursachten Verlust an Volksvermögen für die Zeit von 1879 bis 1914 auf 35 Milliarden Goldfranken (Harmsen a. a. O. S. 70).

Der Bevölkerungsschwund hat die Bodenentwertung herbeigeführt. Diese hat dann wieder die Abwanderung der dezimierten Bevölkerung in die Städte und die Verödung einst dichtbesiedelter Landstriche zur Folge gehabt. Vor allem die Gascogne, früher eines der reichsten und fruchtbarsten Gebiete, hat auf diese Weise ihre Bevölkerung zu einem großen Teile eingebüßt. Insgesamt ist die Bevölkerung in der Gascogne von 1872 bis 1921 um rund 510000 Einwohner zurückgegangen. Im Département Gers liegen nach den Angaben des dortigen Bureau de la main-d'œuvre agricole rund 50000 Hektar reichsten alten Kulturbodens brach, über 2500 Gutshäuser und Bauernhöfe sind unbewohnt und zerfallen. Noch im Jahre 1921, als eine Neubesiedelung durch Innenkolonisation schon begonnen hatte, überstieg hier die Zahl der Todesfälle die der Geburten um 37 %. Der Verlust der Bauernschaft in der Gascogne betrug allein in den Jahren 1911—1923 über 83000 alteingesessener Leute. An Stelle der aus den menschenleeren und unrentabel gewordenen Gebieten abgewanderten Eingesessenen sind nach und nach Einwanderer getreten, meist Ausländer. Die Einwanderung begann mit dem Jahre 1920; im Jahre 1921 wurden im Département Gers 4542 angesiedelt, im Jahre 1923 bereits 7158, darunter 4674 Spanier und 1632 Italiener. Ähnlich ist die Bewegung in andern Départements des Südostens. So betrug die Zahl der Fremden im Département Gironde 1911 rund 11000, 1921 dagegen 25300 und Ende 1923 bereits über 30000. Die Zahl der italienischen Familien im Département Lot et Garonne beläuft sich schon auf mehr als 3000, die ein geschlossenes Gebiet von rund 25000 Hektar Brachland besiedelt haben (Harmsen a. a. O. S. 177 und 178).

Zusammenfassend sagt Harmsen (193): „Nach den Angaben des Archivs der „Action régionaliste" betrug die Zahl der als Bauern, Land-, Gruben- oder Industriearbeiter eingewanderten Fremdsprachigen, welche dauernd beschäftigt sind oder sich ansiedelten, ohne bisher die französische Staatsangehörigkeit (Grande-Naturalisation) erworben zu haben, bis zum Datum der Volkszählung von 1921 3309198.... Fügen wir zu dieser Zahl die jeweilig verdoppelten Ziffern der amtlichen Einwanderungsstatistik von 1922 bis 1924 hinzu, die den mutmaßlichen tatsächlichen Verhältnissen entsprechen, so kommen wir auf eine Gesamtzahl von rund 5 Millionen Fremden, wobei die Zahl der exotischen Fremdlinge noch nicht mitberücksichtigt worden ist." Bedenkt man dabei, daß die Gesamtbevölkerung Frankreichs bei der letzten Zählung im Jahre 1926 nur 40743897 betrug, daß sich unter dieser Bevölkerung außer den 5 Millionen nicht naturalisierter Fremden 1866385 Bretonen, 1695156 Deutsche in Elsaß-Lothringen, 203319 Basken und mindestens $1^1/_2$ Millionen sonstige Personen nichtfranzösischer Abstammung, aber mit französischer Staatsangehörigkeit befanden, so liegt es auf der Hand, daß von einer französischen Nation als einer völkischen Einheit schon jetzt nicht mehr die Rede sein kann. Dieser Prozeß setzt sich aber unaufhaltsam fort, beläuft sich doch nach Harmsen (a. a. O. S. 198) in Frankreich der durchschnittliche reine Wanderungsgewinn auf wöchentlich 7000 Menschen.

Mit Recht sagte Rochard, der Generalinspekteur des Gesundheitsamtes der französischen Marine, schon vor 50 Jahren (Harmsen a. a. O. S. 103): „Ein Volk, das sich mit Hilfe des Auslandes ergänzt, verliert bald seinen Charakter, seine Sitten und seine Kraft. Mit der Zeit verliert es dabei auch sein höchstes Gut — die Nationalität." Das ist das Schicksal, das auch unserem deutschen Volke droht, wenn es nicht gelingt, dem Geburtenrückgang endlich Einhalt zu tun und die Geburtenziffer wieder zu heben.

Aber ist das denn überhaupt noch möglich? Gibt es noch einen Halt auf der abschüssigen Bahn? Zeigt nicht das Beispiel der Griechen und Römer und der Franzosen in unserer Zeit, daß alle Mittel vergebens sind, wenn einmal die Furcht vor dem Kinde alle Kreise der Bevölkerung ergriffen hat? Wenn wir die Hoffnung auf Hebung der deutschen Geburtenziffer aufgeben, dann sind wir als Volk rettungslos verloren; unsere deutsche Eigenart, auf die wir so stolz sind, ist dann dem Untergang geweiht. Das Beispiel der Griechen und Römer ist nicht beweiskräftig. Von den Griechen wissen wir überhaupt nicht, daß sie ernstliche Mittel zur Bekämpfung des Übels angewandt haben. Die Römer haben mit der Lex Iulia et Papia Poppaea einen Anlauf gemacht. Aber er kam zu spät, er beschränkte sich zu einseitig auf das Erbrecht, er fiel in eine Zeit tiefster Sittenverderbnis und es fehlte ihm vor allem jede Ergänzung durch ethische Motive, die auf die Denk- und Auffassungsweise des Volkes hätten von Einfluß sein können. Bei den Franzosen hat man sich vor dem Kriege zu sehr mit halben, unzureichenden Mitteln begnügt. In neuester Zeit hat aber eine umfassende Aktion eingesetzt und sind vonseiten des Staates und privater Organisationen eine Reihe von Maßnahmen getroffen worden, die in ihrer Gesamtheit eine sehr wesentliche Erleichterung bei der Aufzucht von Kindern bedeuten: Berücksichtigung des Familienstandes und der Kinderzahl bei der Besoldung und bei der allgemeinen Sozialversicherung, weitgehende steuerliche Begünstigungen, unmittelbare Geldbeihilfen des Staates, die bei höherer Kinderzahl sehr erheblich anwachsen, Begünstigungen auf dem Gebiete des Wohnungswesens und hinsichtlich der Militärpflicht, Familienlohn bei den Verkehrsgesellschaften und in der Industrie usw. Auf die Einzelheiten können wir an dieser Stelle nicht eingehen. Die wiederholt erwähnte Schrift von Harmsen gibt darüber ausführliche Auskunft. Wie weit diese Maßnahmen Erfolg gehabt haben, läßt sich wegen der Kürze der seit ihrer Einführung verflossenen Zeit noch nicht übersehen. Der Geburtenrückgang hat sich in den letzten Jahren in Frankreich bedeutend verlangsamt. Das könnte aber auch in andern Ursachen seinen Grund haben. Die bei privaten Organisationen gemachten Erfahrungen scheinen einen günstigen Erfolg zu versprechen. Jedenfalls hat man in Frankreich einen energischen Vorstoß gemacht.

Das gleiche läßt sich von Italien sagen. Mussolini hat die Bedeutung der Geburtenfrage für die Zukunft Italiens klar erkannt und mit der ihm eigenen Tatkraft und Großzügigkeit umfassende Maßnahmen gegen die auch in Italien in der letzten Zeit um sich greifende Geburtenbeschränkung getroffen. Wir nennen hier das Dekret gegen die Überindustrialisierung der Städte, das die Anlage von Fabriken mit mehr als hundert Arbeitern in den Großstädten verbietet, die Inangriffnahme der Melioration des gesamten meliorationsfähigen

Bodens in einem Umfang von 2 Millionen Hektar, die Einschränkung der Freizügigkeit, soweit es sich um einen Fortzug vom Lande in die Stadt handelt, die Zerschlagung der Latifundien, die Einführung einer Junggesellensteuer und einer erhöhten Besteuerung kinderloser Ehepaare, deren Ertrag hauptsächlich für den Mutter- und Kinderschutz verwendet wird, scharfe Bestrafung der Unterbrechung der Schwangerschaft und des Vertriebes empfängnisverhütender Mittel. Auf Einzelheiten können wir uns auch hier nicht einlassen und verweisen deshalb auf die oben schon erwähnte Schrift von Hans Harmsen über die Bevölkerungspolitik des Faschismus.

Und was haben Staat und Gesellschaft in Deutschland bis jetzt zur Bekämpfung des Geburtenrückgangs getan? Verschwindend wenig: ganz geringfügige Kinderzulagen bei der Beamtenbesoldung, ohne Staffelung und ohne Rücksicht auf die Höhe des Gehaltes, außerdem Erhöhung des steuerfreien Existenzminimums bei der Einkommensteuer im Falle der Verheiratung und des Vorhandenseins von Kindern. An Vorschlägen zur Durchführung einer folgerichtigen, systematischen Bevölkerungspolitik fehlt es in Deutschland nicht. Besonders die eingangs erwähnten Schriften Burgdörfers über den Geburtenrückgang und seine Bekämpfung, über die Steuerreform nach bevölkerungspolitischen Grundsätzen und auch die grundlegende Schrift über das Bevölkerungsproblem und seine Erfassung durch Familienstatistik und Familienpolitik enthalten ein wohldurchdachtes System von Maßnahmen, die, zumal in Verbindung miteinander sehr wohl imstande wären, dem Geburtenrückgang wirksam entgegenzuarbeiten[1]. Das Ziel muß die Schaffung eines wirksamen Ausgleichs für die wirtschaftliche Mehrbelastung der kinderreichen Familie durch entsprechende Heranziehung der Ehelosen, Kinderlosen und Kinderarmen zu den Kosten der Aufzucht und Erziehung des Nachwuchses der Kinderreichen sein. Das wird am besten durch die von Burgdörfer (auch von Grotjahn, Engelsmann, Schmittmann, F. Zahn u. a.) empfohlene Elternschaftsversicherung erreicht, zu der dann ergänzend eine Steuerreform nach bevölkerungspolitischen Rücksichten kommen müßte.

Aber die wirtschaftlichen Maßnahmen allein können nicht helfen. Das Bevölkerungsproblem ist in erster Linie ein ethisches Problem. Die Willensverfassung muß geändert werden. Die Liebe zum Kind, die Wertschätzung des Kindes müssen wiederhergestellt werden. Pflichtgefühl, Verantwortlichkeitsgefühl und Opfersinn müssen Selbstsucht und Genußsucht überwinden. Mit Recht sagt darum auch Harmsen in seiner Schrift über die Bevölkerungsprobleme Frankreichs (51): „Es werden alle technisch-wirtschaftlichen Maßnahmen, die den Geburtenrückgang mit nur äußeren Mitteln allein überwinden wollen, zur Erfolglosigkeit verdammt sein, wenn nicht das Volk wieder eine unmittelbare Beziehung zu den eigentlichen Quellen des lebendigen Lebens und zu dem Geistigen, seiner Religion, Zugang findet." **Hermann A. Krose** S. J.

---

[1] Vgl. dazu F. Zahn, Die deutsche Familie und der Wiederaufbau unseres Volkes: Allg. Statist. Archiv XVI 1—25. — Ders., Familienpolitik, in: „Die Zukunft der Arbeit" V 142 ff. — Ders., Familienversicherung und qualitative Bevölkerungspolitik, in: Münchener medizinische Wochenschrift 1930 Nr. 36. — Ders., Wie die Familie so das Volk. Landesverband Bayern im Reichsbund der Kinderreichen Deutschlands, München 1930.

Die Augsburger Konfession

Nach vierhundert Jahren

Das verflossene Jahr war für die Lutherische Gemeinde eine Zeit hohen Feierns. Vierhundert Jahre seit der ersten Überreichung eines Sonderbekenntnisses vor Kaiser und Reich: das mochte Anlaß genug erscheinen. Die deutschen Katholiken haben in achtungsvollem Schweigen beiseite gestanden. Das war die gebotene Haltung, in ihrer würdigen Sicherheit ein Schauspiel, das man vom Standpunkte vornehmer Staatsvolkserziehung mit Genugtuung wahrnahm.

Aber diese echte Rücksicht auf andersdenkende Mitbürger ist nicht Gleichgültigkeit gegen die Geschichts- und Lebensfragen, die einer solchen Feier zu Grunde liegen. Das wäre Geistesstumpfheit; es wäre in dem vorliegenden Falle für uns Katholiken auch Verrat am eigenen geistigen Erbe, und ernsthafte Protestanten könnten unser schwächliches Vertuschen einmal bestehender Gegensätze unmöglich als Achtungserweis für sich empfinden. Wir haben heute ein starkes Gefühl für ehrliche Aussprache. Vornehm in der Form, liebevoll im Verstehen, aber unerbittlich im Erforschen von Vorgang und Wahrheit.

Das war nicht immer so. Noch das vergangene Geschlecht dachte anders. Carl Sonnenschein sagte einmal in seiner packenden Weise: „Die bürgerliche Toleranz der Jahre 1870—1900 bestand darin, daß man um die wesentlichen Dinge herumging. Das ist kein dauerhafter Lebenswert. Für das Deutschland der Zukunft ist wesentlich, daß man sich auch im Tiefsten kennt, ohne gegen sich ungerecht zu sein, ohne selbst seine Wurzelechtheit, seine religiöse Rasse, ohne selbst seinen klaren Radikalismus abzulegen, und doch mit den andern das Reich der Zukunft baut.“ [1]

Immerhin könnte es sein, daß es im „bürgerlichen“ Leben stets ein wenig bei diesem „Herumgehen“ bleiben wird. Aber das Geistesleben, die geistige Besinnung muß unbedingt an dem Recht und an der Pflicht festhalten, die großen Fragen ernstlich durchzudenken.

Das mag sich besonders nahelegen, wenn das Jubeljahr vorüber und Festreden und Feiern verklungen sind. Feste und Festreden gehören zusammen mit Illumination. In ihrem Lichte mögen die Dinge einen Augenblick seltsam aufleuchten; die Dinge selbst aber bleiben, wie sie sind. Die Dinge wollen wir sehen. Und mehr noch das Schicksal, das sich unter ihrer Oberfläche verbirgt. Das Schicksal aber steht in dem einen Wort: „Nach vierhundert Jahren.“ Das ist nicht nur eine Feststellung; da taucht ein fragendes Antlitz mit unendlichem Ernst auf. Da bannt ein bohrender Blick und zwingt zur Besinnung. Da tritt eine Tragik ins Bewußtsein.

Und es will uns scheinen, daß es die gleiche Tragik ist, die damals den Tag der Confessio umdüsterte, und die heute das Erinnerungsjahr so tiefernst

---

[1] In den Lehrgängen der Deutschen Vereinigung für staatswissenschaftliche Fortbildung (Volk und Reich der Deutschen I 407).

machte — wenigstens für den, der Ernst und Schicksal über einem Volke verstehen kann. Wir sollen ihn zu verstehen suchen.

I.

Daß es mit der Confessio Augustana eine eigene Bewandtnis hat, war deutlich genug auch aus den Feiern herauszuhören, sobald nicht im üblichen Festredeton das nüchterne Urteil unterging. Man spürte eine gewisse Verlegenheit gegenüber jenem Tag von Augsburg. Was er nach Ausweis der Geschichtsforschung tatsächlich bedeutete, und was er für die Gesamtstimmung der vierhundertjährigen Reformationsfeiern bedeuten sollte, ist eben nicht dasselbe. Für die Reformationsfeiern, die seit 1917 fast Jahr um Jahr die großen Ereignisse von damals wieder in die Gegenwart stellen sollten, hätte die Augustanafeier so etwas wie der mächtige Schlußakkord sein müssen. Das aber ist die Übergabe der Confessio in Augsburg nicht gewesen. Es wollen nicht alle so offen sprechen wie Friedrich Heiler, aber der wahre Sachverhalt läßt sich nicht verdecken. „Das mag allen befremdlich und erschreckend erscheinen, die in einer verständlichen Zwangsläufigkeit bei der Erinnerung an die Confessio Augustana die gewohnten Klänge der Reformationsfeiern anstimmen wollen; aber die geschichtliche und religiöse Wahrheit duldet keine Umbiegung."... Es „steht dieses Jubiläum in stärkster Spannung mit den übrigen Reformationsjubiläen, wie sie in den letzten 14 Jahren gefeiert worden sind."[1]

Allerdings ist die weitere These Heilers unannehmbar. Es geht nicht an, in Melanchthons Bekenntniswerk restlos den „größten evangelischen Einigungsversuch" (a.a.O. S. 174) zu sehen, der vom „Willen zur Katholizität und Irenik beseelt" war (ebd. 177), und den katholischen Widerlegern die Schuld zuzuschieben, aus kämpferischer Kurzsicht die dargebotene Friedenshand zurückgestoßen zu haben. Da wird eben auch die geschichtliche und religiöse Wahrheit zu Gunsten der sehr fragwürdigen „evangelischen Katholizität" Heilers umgebogen, um ihr in Melanchthon einen frühen Patron zu sichern. Es war mehr als ein bloßer Kampfwille, wenn die katholischen Theologen den Grundgedanken ihrer Widerlegung dem Kaiser gegenüber so aussprachen: „Die lutherischen Fürsten hielten in den 21 Artikeln fast christlich. Aber ihre Doktores haben anders gelehrt, denn sie K(aiserlicher) M(ajestät) vortragen."[2] Sie blickten doch tiefer auf den Grund der verhängnisvollen Bewegung, wenn sie durch diesen „Einigungsversuch" hindurch die so ganz andere bisherige Predigt und Tat im Auge behielten. Und daß sie in ihrer Confutatio aus dem Zusammenhang der gesamten katholischen Glaubensüberlieferung sprachen und dieses große katholische Bewußtsein der Neuerung gegenüberstellen, das muß auch Heiler ihnen zugestehen — ein wichtiges und für den Protestanten allzu ungewohntes Zugeständnis. Nach ihm zeigten sich die Verfasser der Widerlegungsschrift „in der Kenntnis der klassischen katholischen Theologie der Väter und Hochscholastiker den Verfassern der Augustana über-

---

[1] Confessio Augustana, Sonderheft der „Hochkirche". Herausg. von Fr. Heiler. 12. Jahrgang 6/7.

[2] Joh. Ficker, Die Confutatio des Augsburgischen Bekenntnisses, ihre erste Gestalt und ihre Geschichte (Leipzig 1891) XLVIII.

legen. Die Responsio war in der dem Kaiser vorgelegten Form, sowohl was die Erklärung der Schrift wie die Herausarbeitung der altkirchlichen Tradition anbetrifft, eine bedeutende theologische Leistung; auch der, welcher sich heute mit den dogmatischen Unterscheidungslehren der römischen Kirche und des Luthertums befaßt, vermag aus jenem Schriftstück viel zu lernen. Es lebt in ihm etwas von jenem universellen, die ganze (vom Verfasser gesperrt) Schrift und die ganze Tradition umfassenden Geist, wie er nachher in den meisterhaften Definitionen des Tridentinischen Konzils über die Rechtfertigung und die Sakramente sich offenbarte" (a. a. O. S. 177). Nein, nicht erst, „was auf die Übergabe der Confutatio folgte, war eine Tragödie" (Heiler a. a. O.), die Tragödie hatte längst ihr Spiel begonnen; Melanchthons Übergabe der Confessio war nur ihr Widerhall aus einer geängsteten Seele. Melanchthon ist in Augsburg eine Gestalt von ergreifender Tragik. In ihm bricht die Tragik des Protestantismus durch, jene Tragik, die heute noch nicht erlöst ist[1].

Es war ein furchtbar großer Augenblick, als Melanchthons Bekenntnis vor Kaiser und Reich verlesen wurde. Nun war seit 13 Jahren der Sturm über die deutschen Lande dahingefahren, den Luthers Geist entfesselt hatte. Alle Grundlagen des geistigen Seins waren erschüttert. Es war wie ein Rausch, eine Betäubung. Niemand hatte einen Plan, niemand ein klares Ziel. Niemand übersah die Folgen, oder wollte für sie einstehen. Aber endlich mußte man ihnen ins Auge sehen. Man mußte das Fazit ziehen.

Und dazu zwang die äußere Lage. Der Kaiser hatte die Stände nach Augsburg entboten, um dort die Glaubenswirren beizulegen. Die langen Jahre der Abwesenheit des Kaisers waren fast wie eine kaiserlose Zeit gewesen. Nun erschien er wieder selbst. Er war doch der Kaiser. Und mit ihm war das Reich, war die ganze Vergangenheit des deutschen Volkes. Noch sah man in ihm den Inbegriff und die Bürgschaft aller Lebensordnung. Und vor Kaiser und Reich, vor Volk und Geschichte, vor Zukunft und Schicksal galt es nun, Rechenschaft zu geben, was denn in den furchtbaren 13 Jahren geschehen sei. Die Pflicht zur Rechenschaft, das war die Schwere des Augen-

---

[1] Indem wir Melanchthon so in seiner Stellung tiefer begreifen wollen, tiefer auch, als sie sich vielleicht seiner bewußten Verantwortung darbot, ist für uns die oft gestellte Frage, ob er in dem Bekenntnis unehrlich gewesen, eigentlich auch nur Oberfläche und darum belanglos. Siehe dazu z. B. Harnacks Urteil, Dogmengeschichte III (4. Aufl.): „Die Leisetreterei der ‚Augustana' ist durch Fickers schönes Buch über die ‚Konfutatio' noch deutlicher geworden. Die Konfutatoren hatten mit einer Reihe von Ausstellungen in Bezug auf mangelnde Offenheit des Bekenntnisses leider recht" (670). „Daß das Evangelium der Reformation in der ‚Augustana' einen meisterhaften Ausdruck erhalten hat, kann ich nicht zugeben. Die ‚Augustana' hat die Lehrkirche begründet, sie hat recht eigentlich die Verengung der reformatorischen Bewegung verschuldet und ist außerdem nicht ganz wahrhaftig. ... Ihre Darlegungen sind positiv und negativ an wichtigen Stellen absichtlich unvollständig; ihr diplomatisches Entgegenkommen gegen die alte Kirche ist peinlich, ihre Art, wie sie Sektierer (Zwinglianer) als Prügelknaben behandelt und das Anathem ausspielt, nicht nur lieblos, sondern ungerecht, nicht nur von geistlichem Eifer, sondern auch von weltlicher Klugheit diktiert. ... Was aber den Autor angeht, so darf man unbedenklich sagen, daß Melanchthon hier eine Aufgabe unternommen hat, — unternehmen mußte, der seine Gaben und sein Charakter nicht gewachsen war" (684). S. auch den etwas schwachherzig klingenden Satz H. H. Wendts: „Wir müssen uns doch hüten, in seinem Verhalten bloße Unwahrhaftigkeit zu erblicken" (Die A. Konf., Halle 1927, 11).

blicks, das war die Stunde der Augsburger Confessio. Das war ihre aufstehende Tragik. Von ihr war Inhalt und Form der Confessio bestimmt.

Sie ist in ihrem Ton ruhig. Es war doch unmöglich, hier mit dem Polterton Luthers aufzutreten, mit „der Barbarei der Polemik" (Harnack), die mit Keulen niederfährt, als gälte es, ausgestoßenen Schächern die Gebeine zu zerschlagen. Die Confessio war in ihrem ruhigen Ton, wie wenn man beschämt ein Tuch über einen beleidigenden Anblick legt.

Aber der Ernst, unter dem die Confessio lag, war noch viel schwerer. Was hatte man getan? Man war daran, die Einheit der Kirche zu zerreißen. Das war etwas Unfaßbares. Der Gedanke allein mußte den Atem rauben. Trotz aller Verdunkelungen stand die Idee der Kirche doch noch in den Gemütern als der Abglanz des himmlischen Jerusalems, als die Braut des Lammes, als die Heimat der Seelen, als das einzige Schiff, das aus den einsamen Meeren dieser Zeit die Heimfahrt wußte und gab. Und in wieviel Gestalten, Erinnerungen und Gewöhnungen war sie den Herzen und dem öffentlichen Leben gegenwärtig! Wer wollte es verantworten, diese heilige Gemeinschaft zu zerreißen? Hatte doch Luther selbst noch 1519 erklärt: „Ob nun leider es zu Rom also steht, daß es wohl besser taugte, so ist die und keine Ursache so groß, noch mag sie so groß werden, daß man sich von derselben Kirche reißen oder scheiden soll. Ja, je übler es da zugeht, je mehr man zulaufen und anhangen soll. Denn durch Abreißen und Verachten wird es nicht besser. Auch soll man Gott ums Teufels willen nicht lassen, noch die übrigen Frommen um des bösen Haufens willen meiden, ja, um keinerlei Sünde oder Übel, das man denken oder nennen mag, die Liebe zertrennen und die geistliche Einigkeit teilen. Denn die Liebe vermag alle Dinge, und der Einigkeit ist nichts zu schwer. Es ist eine schlechte Liebe und Einigkeit, die sich läßt durch fremde Sünde zerteilen."[1]

Mochte auch bei Luther seither das tiefere und zartere Gedenken der Kirche von seinem Kampfeslärm übertobt sein, ganz konnte er die Kirche als Heimat und Heimweh nie vergessen. Und so darf man es Melanchthon nicht verargen, wenn auch er die Kirche sehen mußte, die Alte, die Eine, die Einzige. Sicher, er war nicht zum Helden geboren und nicht zum Martyrer. Man mag den Kopf schütteln bei seinem unmöglichen und so peinlich zweideutigen Versuch, in dem Bekenntnis glauben zu machen, daß in der neuen Lehre nichts enthalten sei, „was von den (heiligen) Schriften oder von der katholischen Kirche oder von der Römischen Kirche, soweit sie aus den Schriftstellern bekannt ist, abweiche". Aber es ist doch auch die Angst, die da spricht, von der er am 27. Juni an Luther so ergreifend schreibt, und seine Schlußworte im Bekenntnis: „die ganze Meinungsverschiedenheit geht nur um gewisse wenige Mißbräuche", erscheinen dann wie ein hilfloses Greifen nach dem entschwindenden Bild der Kirche, der Una Catholica. Melanchthon hat unbewußt im Augsburger Bekenntnis einem Höheren Zeugnis gegeben und — der Tragik des Protestantismus.

Aber noch ein weiterer Schmerz und eine weitere Furcht liegt über der Confessio, und sie enthüllt eine weitere Tragödie des kirchlichen Bruchs. Es

---

[1] Zitiert bei M. Rade, „Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Lehre der Reformation", Preuß. Jahrb. 168 (1917) 409.

ist die Sorge um das Vaterland, um Volk und Reich. Auch Luther war nicht ohne Gefühl für diesen Ernst der Stunde. Von draußen drohte furchtbar der Türke, der noch im Vorjahr vor Wien gestanden, und drinnen tauchte der politische Riß auf als unselige Folge des religiösen. Sollte der Reichstag auseinandergehen ohne die dringend gebotene Türkenhilfe? Noch am 9. Juli schrieb Luther an Justus Jona (E. A. 8, 95): „Aber was ich wünschen möchte und fast hoffen, daß unter Beiseitelassen des Glaubenszwistes [den zu heben hatte er gar nicht mehr den ernstlichen Glauben und Willen] politische Einmütigkeit werden könne; wenn sie unter dem Segen Christi käme, wäre übergenug auf diesem Reichstag getan und gehandelt." Freilich werden diese ruhigeren Erwägungen alsbald wieder von der zyklopischen Leidenschaft erstickt. Am 30. September schreibt er von der Koburg an die Seinen in Augsburg, die unter Melanchthons Führung noch immer an Verhandlung und Ausgleich denken: „Ich berste fast vor Zorn und Unwillen. Ich bitte, hört auf, weiter mit ihnen zu verhandeln und kehrt heim. Sie haben die Konfession, sie haben das Evangelium; wenn sie wollen, so mögen sie es zulassen, wenn nicht, so mögen sie an ihren Ort fahren. Wird ein Krieg daraus, so werde er daraus, wir haben genug gebeten und getan. Der Herr hat sie zum Schlachtopfer bereitet, um ihnen zu vergelten nach ihren Werken. Er wird aber uns, sein Volk, retten, auch aus dem Brand Babylons." Aber Melanchthon war nicht von so robuster Art. Er litt schwerste Seelenpein [1]. Für uns ist diese Seelennot aber mehr als das Trauerspiel eines unklaren Theologen und eines unsicheren Charakters; sie ist eine Offenbarung des Trauerspiels der Christenheit und des deutschen Volkes. Zum letzten Mal wird Ort und Geist sichtbar, wo der trauervolle Bruch noch hätte geheilt werden können. Es hat der Geist der Sehnsucht nach kirchlicher Einheit noch ein letztes Mal über der Confessio geschwebt. Aber ein anderer Geist hat ihn überwältigt, der Geist Luthers.

Nicht als hätte sich Melanchthon in jenen Tagen besonders dem Luthergeiste erschlossen, im Gegenteil, es steht fest, daß gerade damals sich eine innere Loslösung von der Lehre des Meisters in wesentlichen Punkten vollzog. Er „war schon nicht mehr nur ein Interpret Lutherscher Gedanken" [2], In der Lehre vom Glauben, von der Kirche und vom Lehrgesetz war er weit weniger radikal als Luther und lenkte unbewußt zur alten katholischen Lehre zurück [3]. Dennoch aber kam er von dem Luthergeiste nicht los. Wir spüren seine Vergewaltigung, wenn Melanchthon in der Confessio den Katholiken Lehren unterschiebt, die sie nie vertreten hatten, die man ihnen aber notwendig unterschieben mußte, sollte Luthers Kampf zu Recht bestehen. Die katholische Antwort hatte darum leichte Mühe, diese Angriffe als Luftstreiche zu bezeichnen. Wir spüren die Vergewaltigung noch peinlicher in der „Apologie", die Melanchthon seiner Confessio folgen ließ. Da finden wir den im Grunde fried-

---

[1] Über die innere Tragödie Melanchthons siehe die quellenmäßigen Ausführungen, die auch von protestantischen Gelehrten bestätigt werden, bei Grisar, Luther II, Kap. XVIII.

[2] Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [4] 837.

[3] Die Bestätigung dessen durch neuere protestantische Theologen findet man bei Grisar, Luther II 290 ff.

liebenden Magister an der Arbeit, durch beleidigende Ausfälle und ungerechte Entstellung der katholischen Lehre es seinem Meister gleichzutun. Das ist der fremde Geist, Luthers Geist. Der aber war schon während des Reichstages, als auch andere neugläubige Vertreter ein allzu weites Entgegenkommen Melanchthons fürchteten, gewalttätig von der Koburg niedergefahren; er hatte nach Luthers Heimkehr in Wittenberg in unheimlichem Toben gegen Rom auch die schüchternen Versuche neugläubigen Entgegenkommens verjagt — wenigstens aus der Öffentlichkeit — und hatte dann (1538) in den Schmalkaldener Artikeln ein lichterlohes Feuerzeichen unlöschlichen Hasses entfacht. Das war Luthers letztes Wort zur Augsburger Konfession. Melanchthon mußte schweigen.

II.

Nach vierhundert Jahren! — Man begreift nun, daß drüben bei allen Wissenden das Feiern im verflossenen Jahre nicht so recht von Herzen kommen wollte; zu schmerzlich liegt Dunkel über den Erinnerungen. Man sieht, daß die tragischen Schatten der Melanchthonseele noch heute darüber ausgebreitet sind.

Wenn Melanchthon damals vor dem drohenden Riß mitten durch das deutsche Volk zurückbebte, so müssen wir heute über eine leidvoll hingedehnte Zeit der vaterländischen Zerklüftung blicken. Und die Wunden sind bis zur Stunde nicht geschlossen; sie schwären immerfort und zehren am Mark des Volkes. Das Wissen darum läßt sich nun einmal aus dem Gedenken der Reformation nicht ausstreichen. Und man weiß ja auch darum, wenn man es auch nicht eigens bekennt; das Bewußtsein davon arbeitet in der Tiefe. Es verkleidet sich zuweilen in seltsame Formen.

Es äußert sich immer wieder in der vorwurfsvollen Klage, daß durch die Widerstände der sog. „Gegenreformation" die Neuerung in ihrem Siegeslauf gehemmt und dadurch die schon greifbar nahe Einigung der Nation auf dem Boden des Neuglaubens verhindert worden sei. Man möchte in merkwürdig selbstischer Unbefangenheit noch nachträglich für den katholischen Teil eine patriotische Pflicht verkünden, Selbstmord zu begehen um des „lieben Friedens willen", da er doch nichts anderes tat, als sich — spät genug — aus seiner sträflichen religiösen Pflichtvergessenheit zu erheben und auf den aufgezwungenen religiösen Entscheidungskampf religiös einzugehen. Und wäre die gewaltsame Einigung denn auch wirklich Friede gewesen? Es müßte diese Gläubigen der Gewalt und diese Verehrer des Erfolges doch ein Blick auf jene Länder stutzig machen, die ganz anders mit der katholischen Vergangenheit aufräumen konnten, als es in Deutschland möglich war. Sehen wir nicht, etwa in Holland, in England, daß das totgeglaubte Katholische sich wieder erhebt, und zwar viel mehr aus dem eigenen Gewissen der Getrennten als aus dem katholischen Werben? Das so unduldsam lutherische Schweden mußte im Vorjahre eine schlichte und doch so eindrucksvolle Ansgarfeier erleben. Stand in dem Ansgarkreuz bei Björkö im Mälar nicht die eigene Vergangenheit von tausend Jahren wider die Gegenwart auf? Die dann folgende protestantische Wiederholung der Ansgarfeier gestand es doch eigentlich nur — wenn auch widerwillig — zu. Nein, geistige Mächte, und gar eine geistige Macht wie die katholische Vergangenheit, sterben nicht durch die erfolgreiche Gewalt.

Man sucht das vaterländische Gewissen auch zu beruhigen durch das Wort, es sei der Lutherglaube doch aus der Tiefe der deutschen Seele geboren, er sei auch ihre schönste Erfüllung gewesen. Dieses Thema ist ja in tausend Stimmen abgewandelt worden und erklang als Unterton oder offen auch in den letzten Reformationsfeiern[1]. Wie oft hat man es hören müssen, daß alles Tiefe und Echte der deutschen Seele der früheren Zeiten heimlich auf Luther hindrängte und dann von diesem deutschen Helden aus alle Folgezeit mit seinem Segen überflutete. Freilich mischt sich in dieses Rühmen mehr und mehr eine Unsicherheit. Sie meldet sich gerade bei den religiös Ernsthafteren[2]. Was soll denn schließlich dieses Kulturgerede für den Bereich des Religiösen? Da könnte ja am Ende in all der Zeit, da man sich im „Kulturprotestantismus" sonnte — und für weite Kreise ist die Zeit noch längst nicht vorüber —, an allem Wesentlichen vorbeigesehen und -gelebt worden sein. — Für uns Katholiken aber erscheint die Gestalt Luthers in dieser vaterländischen Beleuchtung nur noch tragischer. Wir haben gar keine Schwierigkeit, in seinem mächtigen und unendlich reichen Wesen wertvollste Züge deutscher Art zu erkennen. Wir wissen auch, daß innerhalb der katholischen Lehre jedes Volkstum nicht nur Raum, sondern auch Beruf hat, den Beruf, die Fülle katholischen Seins in seine Seele aufzunehmen, sie durchseelt in alle Lebensreiche hineinzugestalten. Freilich muß es ein Dienen sein, in Ehrfurcht und katholischer Treue. Die Kirche ist in ihrem zeitlich-überzeitlich Wachsenmüssen auf den lebendigen Beitrag aller Volkstümer angewiesen. Hatte in damaliger Zeit, wo nach dem innern Zusammenbruch fast aller mittelalterlichen Lebensformen ein geistiger Neubau, eine Umlagerung von ungeheurem Ausmaß drängte, die deutsche Seele mit ihren eigenen Gaben und Reichtümern nicht eine Aufgabe im säkularen Werkraum des Katholischen gehabt? Sie hat sich versagt. Denn auch der katholische Teil wurde durch den unseligen Bruch und seine Folgen auf Jahrhunderte gelähmt. Wenn also eine Klage vom vaterländischen Standorte aus erhoben werden soll, dann werden wir Katholiken sie gegen Luther und sein Werk erheben. Er hat das deutsche Volk um seinen schönsten Dienst gebracht, da er es in sein Schicksal hinabriß.

Noch mehr muß die Reformationsfeier umdüstert werden von der Trauer um die zerrissene kirchliche Einheit, die schon in Augsburg Melanchthon so unsäglich bange machte und von der Trauer um den Untergang der Kirche in den Seelen von Tausenden. Man konnte zwar damals das ganze Leid nicht so ermessen, wie es heute nach vierhundert Jahren auf uns liegt. Die meisten haben es damals reichlich leicht genommen mit dem Auszug aus dem Mutterhause. Aber auch da beginnt man heute anders zu sehen. Man hat — wir denken wieder an die religiös Ernsten unter den Protestanten — keinen Gefallen mehr an dem langgewöhnten Ruhmestitel der Reformation, sie habe die Religion des freien Individuums gebracht, das keine Kirche brauche, um zu Gott zu gehen.

---

[1] So nicht ohne Geist und mit breitem Wissen, aber doch erstaunlich einseitig: H. v. Schubert, Die Geschichte des deutschen Glaubens. Leipzig 1925.

[2] Siehe Laurer, Luthertum und Protestantismus, in: N. k. Zeitschr. 51, 322 ff. „Der Protestantismus ist in Gefahr, aus einer religiösen zu einer kulturellen Größe zu werden, und das ist seine Hauptgefahr."

Man empfindet, daß dieses freie Individuum dann vielleicht auch vom innersten Christentum allzu frei wurde. Und was die Anfangszeit der Reformation angeht, so will sich doch der Gedanke nicht verscheuchen lassen, daß sie in ihrem leidenschaftlichem Kämpfen das Wesen der Kirche gar nicht recht gesehen hat; daß also die Grundfrage, die Frage um die Kirche, in dem Kirchenbruch gar nicht zur rechten Aussprache und Verhandlung kam. — Freilich werden ja auch wir Katholiken heute zugeben, daß es schwer war, damals die Kirche in ihrem innern Wesen zu sehen. Wir werden zugeben, daß das Antlitz der Kirche nach den trüben Zeiten des Spätmittelalters vom Weltgeist bis zur Unkenntlichkeit entstellt war. Dieses Eingeständnis wird uns jegliche Lust zu einer selbstgerechten Verurteilung benehmen, es wird uns in die demütige Haltung dessen zwingen, dem eine Ahnung von Mitschuld aufgeht. Dennoch aber ist nie zu entschuldigen, was Luther gegen seine Kirche tat. Er konnte und mußte mehr von ihrem wahren Wesen sehen, das auch durch alle Entstellung noch deutlich genug war. Er mußte ihr Wesen sehen, da er mit seinem Kampfe die Kirche ja bis in ihr innerstes Wesen treffen wollte.

Das alles sieht man heute aber so viel klarer. Man sieht zunächst die Kirche von damals doch mit andern Augen. Zeitlicher Abstand und geschichtliche Einsicht lassen uns die betrübenden Zustände der Kirche als ein schicksalhaftes Ergebnis spätmittelalterlicher Gesamtentwicklung mehr verstehen. Das damals viel gehörte Wort vom onus Ecclesiae, von der Last der Kirche, will uns heute als ein erschütternder Hinweis auf die tragische Tatsache erscheinen, daß auch das Göttliche auf seinem Gang durch die Menschenzeit Knechtsdienst tun muß und allzu oft unter fremder Last fast zusammenbricht. Aber die Kirchengeschichte zeigt uns in ihrem Laufe auch die Wahrheit des Pauluswortes: „Immer gleichsam dem Sterben ausgeliefert, und siehe, wir leben!“ Ist das nicht der Lebensrhythmus der Kirche in ihrer Geschichte, und offenbart sich in ihm nicht ihr innerstes Lebensgesetz? Und wie hat es sich in der Zeit der sog. Gegenreformation geoffenbart, wie offenbart es sich bis jetzt! Das alles liegt heute dem Willigen offen vor Augen. Hätte Luther es gesehen, wie hätte er vor seinem Gewissen bestehen können? Denn für ihn gab es nur einen Rechtstitel seines Auszuges und seines Kampfes: daß er es in der katholischen Kirche mit dem Antichrist zu tun habe. Insofern ist in seinem fürchterlichen Streiten schon eine Logik. Ihre Voraussetzung aber ist dem Einsichtigen von heute nicht mehr möglich. Wer wollte sie im Ernste vollziehen? Und auch die andere notwendige Voraussetzung Luthers ist ihm nicht mehr möglich, daß mit seinem „Evangelium“ nun auch das lautere evangelische Leben kommen werde. Es stehen eben zu bittere Enttäuschungen da.

Des weiteren aber ist inzwischen die Lehre von der Kirche, die Schau und das Erleben bei den Katholiken eindrucksvoll vertieft und deutlich geworden. Das können auch die Andersgläubigen nicht übersehen. Wer nicht im ewig gestrigen Geist der Polemik nur Unzulänglichkeiten bei den Katholiken aufspüren will — das gibt es ja leider noch allzuviel[1] —, sondern hinlauscht, wie aus echtester, innerster Frömmigkeit die Liebe zur Kirche Jesu Christi emporsteigt, zu seinem mystischen Leibe; wie der Herzschlag dieses mystischen Leibes,

[1] Man denke nur an das traurige Dasein der „Deutsch-evangel. Korrespondenz“.

die heilige Eucharistie, bis in die letzte Einzelfrömmigkeit immer mehr zu verspüren ist, der kann auch als Protestant sich nur beschämt von Luthers unsäglichen Verunglimpfungen eben dieser katholischen Kirche abwenden.

Und endlich ist in jüngster Zeit aus den evangelischen Reihen selbst die Sehnsucht nach der Kirche ganz neu erwacht. Man konnte vom „Jahrhundert der Kirche" sprechen[1] (O. Dibelius, 1924). Das ist für uns Katholiken ein ergreifendes Schauspiel. Während noch für weite Kreise der Gedanke der Kirche nach Luthers Verdammungen verfemt bleibt, will die neue Sehnsucht zur Kirche ihre eigene Liebe schon in den Tiefen der Lutherseele und der Lutherschriften entdecken. Aber gleichzeitig soll dann Luther doch wieder dieser Sehnsucht zur Kirche Grenze und Halt gebieten, daß sie nicht ganz zum Katholischen heimzukehren brauche. Es ist eine Beruhigung, sich zu sagen: Luther, dieser Todfeind der katholischen Kirche, hat doch die Kirche gewollt und geliebt. Aber man übersieht die Frage, ob denn jener Haß und diese Liebe mit sachlichem Recht in Luthers Seele gegeneinander standen, ob sie nicht eigentlich die gleiche Liebe waren, nur aus tragischem Mißverständnis sich nicht erkennend und so zu feindlichen Brüdern geworden. Dann aber wäre die weit dringlichere Frage übersehen, ob man ein Recht hat, dieses Mißverstehen Luthers weiter zu tragen und es zum Grunde eines Kirchenglaubens zu machen. Es geht eben nicht an, sich dabei zu beruhigen, daß man in dem vielschichtigen Luthererbe auch noch einen erträglichen Kirchenbegriff, selbst das letzte Leuchten des Corpus Christi mysticum (Kattenbusch) entdecken kann; es fragt sich vielmehr, ob dieser Kirchengedanke, wenn man sich ihn einmal frei von allen Leidenschaften in Luther wirksam denkt, nicht sein ganzes Werk der Trennung hätte verurteilen müssen. Und ob er es heute nicht verurteilen muß?

Aber freilich, solche Gedanken können nicht recht aufkommen und ihren Weg nehmen. Man bleibt im Banne der Tragik, die Melanchthon in Augsburg erfuhr. Man bleibt im Banne Luthers. Es ist seltsam, man ist im Laufe der Zeit so ziemlich in allen Lehrpunkten von Luther abgerückt und kreist doch immer wieder um seine Person. Bei aller Erweichung und Zersetzung der alten lutherischen Theologie hat sich bei den lutherischen Theologen doch die eine Überzeugung — man könnte sagen, das Postulat — festgesetzt, daß Luther irgendwie eine höhere Stufe des Christentums bedeute. Und das Besondere unserer gegenwärtigen Stunde scheint zu sein, daß man aus dieser Grundvoraussetzung heraus Ernst machen will, die Überlegenheit lutherischen Christentums auch theologisch sichtbar und glaubhaft zu machen. Es wird der Ruf erhoben: Zurück zum religiösen Ur-Luther! Man spricht von einer Luther-Renaissance.

Diese Überlegenheit soll sich vor allem in Luthers neuem und vertieftem Gottesgedanken zeigen. „Die Bedeutung seiner Reformation erschöpft sich nicht darin, daß er einzelne Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche geändert hätte. Er hat von Grund auf, d. h. vom Gottesbegriff aus, neu gebaut."[2] Das ist nun seither das beständige Thema lutherischer Theologie

[1] Siehe etwa Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff (Gotha 1928); siehe besonders S. 144 ff. — E. Schweitzer, Neuentdeckung der Kirche, in: „Das relig. Deutschland der Gegenwart" II (1930) 104 ff. Dort auch die weitere Literatur.

[2] K. Holl, Luther (4./5. Aufl. 1927) 2; aus der Abhandlung: Was verstand Luther unter Religion?; zuerst als Rede 1917.

geblieben. Es führte hier zu weit, all die verschiedenen Bemühungen zu verzeichnen, die vermeintliche einzigartige Neuheit und Tiefe in Luthers Gottesgedanken vor die Augen zu stellen. Man kann nicht sagen, daß diese Bemühungen überzeugend wirken. Daran hindert allein schon ihre Unstimmigkeit untereinander. Man begreift daher die Klage eines Theologen wie C. Stange: „Man bekommt ... den Eindruck, daß (bei der Emsigkeit, Luthers letzte Gedanken zu Tage zu fördern) über die eigentliche Besonderheit des Gottesgedankens Luthers trotz der lebhaft geführten Auseinandersetzung kein einheitliches Urteil erreicht wurde.“ [1] Doch das geht uns hier nicht an; es ist das eine innere Not des Luthertums.

Wichtiger für uns ist aber ein anderes: die genannte Theologenarbeit geschieht immer in dem stillschweigenden oder ausgesprochenen Gegensatz: das hat die katholische Lehre nicht gehabt. Und damit steckt man wieder mitten in der Luthertragik von Anbeginn. Es ist die Tragik, das Katholische mißverstehen zu müssen, weil doch sonst für Luther nichts Neues mehr übrig bliebe. Der Katholik ist fassungslos, wenn er vernimmt, was alles die Kirche nicht gehabt und was Luther gebracht haben soll [2].

Wir Katholiken sind sicherlich nicht mehr darauf aus, Luther religiösen Ernst und religiöse Tiefe abzusprechen. Das konnte nur eine Zeit tun, die noch ganz in harter Polemik verstrickt war [3]. Wir sind sogar bereit, anzuerkennen, daß es ihm tatsächlich um die letzten Fragen christlicher Frömmigkeit

---

[1] Zeitschr. für system. Theologie 1930: „Die Gottesanschauung bei Luther“ 45 ff.

[2] Oft kann man sich des Zweifels nicht erwehren: ob das alles noch ein echtes religiöses Anliegen ist, oder etwa nur — Professoren-Religion. Zumal wenn man sieht, welche Wesensstücke des Christentums diese Ergründer des „Wesenhaften“ der Religion bei Luther zuweilen leichtherzig preisgeben. So gibt H. H. Wendt (Die Augsb. Konf.) gleich die ganze Trinität preis; M. Rade (Luthers Rechtfertigungsglaube, seine Bedeutung usw. [1927] 29) die Zweinaturenlehre; H. Mulert (Das Augsb. Bek., in „Wartburg“ [1929] 147) stellt „Art und Maß der Verknüpfung des Glaubens mit der geschichtlichen Person Christi“ frei usw.

[3] Man könnte hier eine Stellungnahme zu dem Buche „Luther in ökumenischer Sicht“ erwarten (von evangelischen und katholischen Mitarbeitern; herausgegeben von Alfr. v. Martin, 266 S. Stuttgart 1929, Fr. Frommels Verlag. *M* 8.—). — Deckt sich unsere Auffassung mit dieser „ökumenischen Sicht“? Die einzelnen Beiträge sind doch zu ungleich an Einstellung und Wert, um ein einfaches Urteil zu ermöglichen. Ein Name wie Heiler muß bei jedem Einigungswerk doch mit starkem Mißtrauen erfüllen. Die versöhnliche und verstehenwollende Haltung der Einführung, der Beiträge von S. Merkle („Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern“), von J. Albani, wird man im ganzen billigen. Aber mit einem Vorbehalt: Die Irenik darf nie dazu führen, Luthers tatsächliches Vorgehen zu verschleiern, denn es ist eben weithin die Ursache des Bruches geworden. Und in diesem Sinne haben wir zum Beispiel keine Veranlassung, die unendlich mühselige Aufräumungs- und Aufklärungsarbeit in Grisars großem Lutherwerk zu verleugnen. Nicht als wären wir Katholiken kirchlich gebunden, Luther auch persönlich in seinem Umsturz zu verurteilen. Sein Unrecht gegen die Kirche bliebe bestehen, auch wenn er persönlich zu entschuldigen wäre. Aber das Nächstliegende ist das nicht. Vom Standpunkt der Kirche — und auch der beruht auf Tatsächlichem, auf der Tatsache der gottgegründeten Gnadengemeinschaft mit allen Erweisen ihrer Glaubhaftigkeit — legt es sich vielmehr nahe, bei dem Urheber eines solchen Unheils nach seelischen Fehlerquellen zu fragen. Freilich in geschichtlicher Forschung. Das hat Grisar getan. Man mag der Meinung sein, daß manche seiner Gedankengänge weitergeführt werden können, vielleicht auch im Sinne der ökumenischen Sicht; aber das geschichtlich Tatsächliche, das er vor uns ausgebreitet hat, wird man nie wieder außeracht lassen dürfen. Darüber zu wachen, ist, wie viele Vorgänge zeigen, vor allem unserer, der Katholiken, Sache.

ging, wobei wir allerdings im Namen der geschichtlichen Treue fordern müssen, daß man die eigentümliche Färbung und Deutung seiner Gotteserfahrung aus seinen überreizten Gewissenserlebnissen nicht verdecke. Wir sehen uns nicht einmal genötigt, Luther mit seinem erschütternd ernsten Heilsuchen einen Beruf für das religiös-kirchliche Leben damaliger Zeit abzusprechen. Diese Zeit mit ihrer erschreckenden Veräußerlichung des religiösen Lebens in weiten Kreisen konnte wahrhaftig den wuchtigen Mahner brauchen. Ja, warum sollen wir es auch nicht für möglich halten, daß Luther innerhalb der katholischen Kirche die Aufgabe bestimmt war, nicht nur gegen Verfall sich zu stemmen, sondern aus den unerschöpflichen Tiefen christkatholischen Glaubensgutes neue Schätze ans Licht zu bringen, neue Züge christlicher Frömmigkeit mit seinem eigenen reichen Leben auszuprägen? Ist es nicht der Beruf und Dienst aller Großen in der Kirche gewesen, Künder der religiösen Tiefen für die Vielen zu sein? Wie hat Augustinus die Abgründe Gottes und seiner Erbarmungen durchforscht, durchlitten und durchbetet! Er ist für die Jahrhunderte gleich einem Moses gewesen, der Wasser aus dem Felsen schlägt. Freilich, wie wußte er aber auch sich schlicht in das Leben der Kirche einzufügen! Wenn er zum Volke stand, dann galt ihm nur eines, aus seinen Quellen zu spenden, das Volk im katholischen Leben aufzuerbauen[1]. Ein Anselmus und Bernhard, ein Franziskus und Bonaventura und so viele andere, sie haben alle ihr eigenes Gotteserlebnis gehabt. Sie haben in seiner Kraft die Menschen bewegt, aber es kam ihnen nicht in den Sinn, ihre Erfahrung als alleinigen Ausdruck des Christentums zu nehmen, als Maßstab der Lehre und richtende Norm. Und auch nach Luther hat die Kirche nicht aufgehört, die Reichtümer ihres Gottesbewußtseins in ihren begnadeten Kindern neu und lebensvoll auszusprechen. Ignatius von Loyola ist nicht durch irgend welchen Machtwillen der katholische Reformator geworden; er hat zuerst seinen Gott gefunden und seinen Heiland, so wie es seine Exerzitien bezeugen. Was man heute als Besonderheit lutherischer Frömmigkeit beansprucht, das hat auch dieser Kirchenmann erfahren, aber er hat es in die Kirche hineingelebt: Christentum als ein persönliches „von-Gott-Angesprochensein"; als ein „Stehenmüssen in der Entscheidung seines Lebens", in der „persönlichen Berufung" zur Nachfolge des Herrn. Anders hat Teresa, die große Mystikerin, ihren Gott erfahren, anders Franz von Sales, Bérulle, Sailer, Newman. Aber keiner von ihnen überspannte seine Sonderheit in unkatholischer, unduldsamer Enge. Sie wurden Anreger und Förderer. Ihr Leben war Dienst und Segen für die Kirche.

Luthers Verhängnis war, daß er — immer doch unter dem falsch gedeuteten Druck kirchlicher Mißstände und aus einer von Leidenschaften nicht geläuterten, von Krankhaftem durchwühlten Seele — seine religiösen Erfahrungen nicht demütig aus dem großen Zusammenhang katholischen Glaubenserbes deutete und sie in diesen Zusammenhang wieder hineinstellte. Und das Verhängnis seiner theologischen Nachfahren, der heutigen Luthererwecker zumal, ist es, von diesem Banne ihres Meisters nicht loskommen zu können.

---

[1] Siehe „Augustinus, was er uns heute zu geben hat", diese Zeitschrift 119 (1930) 313.

Diese ganze Tragik von einst und heute kommt einem nie schmerzlicher zum Bewußtsein, als wenn man mit einem dieser ganz ernsten Theologen zur wissenschaftlichen Aussprache sich findet. Man vernimmt dann, was der Gesprächsgegner an religiösen Werten im Katholischen vermißt und bei Luther zu haben glaubt; man erwidert nicht zu dialektischem Streit und bloßem Rechthaben; man sucht zu verstehen, es aus dem katholischen Glaubensleben heraus zu sehen: und da steht es dann ganz groß und greifbar vor einem: Das alles ist ja auch im Katholischen mitgemeint oder auch schon längst ausgesprochen; es lebt in der Tiefe oder lebte schon längst in schlichter Selbstverständlichkeit[1]. Nur lebt es in seinem rechten Zusammenhang, ruht in seinem rechten Gleichgewicht zu allen andern Lehren und Werten. Aber wie das, nicht etwa nur klarmachen, sondern wie an die Seelen heranbringen, durch all die Dickichte der gewohnten Mißverständnisse hindurch? Und es mag geschehen, daß man von einem solchen Gespräch mit einer tiefen Trauer heimgeht. Es ist die Tragik: Nach vierhundert Jahren!

Doch nicht dumpfe Tragik sei das letzte Wort zur Augustanafeier.

Es war nach einem solchen Gespräch. Gerade kam mir die Enzyklika des Papstes über die Wiedervereinigung im Glauben in die Hand. Wie das nach solch einer Stunde wirkt! Wie wenn Sterne aufgehen über bangen Dunkelheiten. Soll man erschrecken vor der Hoheit und Unberührbarkeit dieses Bewußtseins, Erbwalter der einen Kirche und der Wahrheit Jesu Christi zu sein und darum nicht paktieren zu können, nicht mit Stockholm und nicht mit Lausanne? Soll man erzittern vor der unverdienten Gnade, dieser Kirche anzugehören und vor dem Auftrage, von dieser Wahrheit zu künden? Auf jeden Fall steht dieses Bewußtsein der Kirche, wie es sich in der Enzyklika ausspricht, majestätisch über dem Zeitraum, den Luther mit seiner Zeit und seinem Geiste eröffnete — nach vierhundert Jahren! — Und ebenso wahr ist es, daß dem Katholiken in diesem Bewußtsein nicht Raum bleibt, sich selbstgewiß und selbstgefällig über die getrennten Brüder zu erheben, sondern nur, sich demütig zu bereiten, daß die Wahrheit, die durch die Kirchenglieder einst verdunkelt wurde, nun durch ihn und all die andern glaubhaft leuchte bis in die Seelen derer, die guten Willens sind, endlich — nach vierhundert Jahren.

Ernst Böminghaus S. J.

---

[1] Die Ahnung davon kommt auch zuweilen den lutherischen Theologen, sobald sie die katholische Vergangenheit wirklich erforschen. So bekennt E. Stange (Zeitschrift für systemat. Theologie 1930, 45): „Es liegt in der Natur der Sache, daß die Erweiterung und Vertiefung unserer geschichtlichen Kenntnisse manches scheinbar Neue schon in der Zeit vor Luther hat nachweisen lassen." Ja freilich, gerade das ist es! Aber dann muß man bei dem gleichen Theologen eine so erschreckend souveräne Mißdeutung der katholischen Lehre erleben, wie etwa in seiner Studie: „Luther und das fünfte Laterankonzil". Gütersloh 1928.

Soziale Hilfe für erwerbstätige Frauen und Mädchen

Nachdem die seelische und leibliche Not geschildert ist[1], die im heutigen Berufsleben der Frauen und Mädchen zu Tage tritt, werden wir die wichtigsten Versuche betrachten müssen, dieser Schwierigkeit Herr zu werden. Sie sind allgemeiner und besonderer Natur. Zu den allgemeinen kann man den Liberalismus, den Sozialismus, den Industrialismus und das Christentum rechnen, zu den besondern das radikale Frauenrechtlertum und die gemäßigte Frauenbewegung.

Beim wirtschaftlichen Liberalismus brauchen wir nicht lange zu verweilen, weil er den Forderungen der erwerbstätigen Frau vollständig widerspricht. Er ist ja auf der unbedingten Freiheit des Menschen aufgebaut. Die Persönlichkeit ist Selbstzweck, losgelöst von Sitte und Religion. Die krasse Entfaltung des egoistischen Triebes ist ihm höchste Lebensweisheit. Er schaut die Gemeinschaft als ein blindes Nebeneinander. Die Menschen nutzt er wie „Kohle", deren Kraft er bis zum Letzten im Wirtschaftsdienst aufbraucht, um so zu Geld und Ansehen zu kommen. Rechte der Gesellschaft kennt er nicht, infolgedessen auch keine Pflichten ihr gegenüber. Alles soll mit materiellen Mächten erreicht werden.

Auch der Sozialismus wird diesen Frauen nicht gerecht, weil er die Enteignung der besitzenden Klasse und die Herrschaft der Masse will, weil er alles durch rücksichtslosen Klassenkampf erstrebt, weil er die Religion aus dem Wirtschaftsleben ausschaltet und als Privatsache hinstellt, weil er allen Männern und allen Frauen dieselben Rechte und dieselben Pflichten zuschreibt. Trotz seiner lauten Reden von der Versklavung der Frau sucht er doch nicht ihrer Eigenart gerecht zu werden, sondern sie rücksichtslos für seine agitatorischen Zwecke auszunützen. Auch dieser Lösungsversuch könnte mit Stillschweigen übergangen werden, wenn er nicht einen Typus geschaffen hätte, der für die vorliegende Frage von einiger Bedeutung ist: die soziale Betriebsarbeiterin.

Bevor diese ihr Amt in der Fabrik übernehmen kann, muß sie einige Monate alle Arbeiten und unter derselben Entlohnung wie die Frauen der betreffenden Fabrik leisten, um die ganze Problematik des Betriebes und der erwerbstätigen Frauen selbst zu erleben. Da die Arbeit in den einzelnen Betrieben sehr verschieden ist, wird sie nur dort angestellt, wo sie selbst gearbeitet hat. Wenn sie schließlich mit der Ausübung ihres Amtes beginnt, muß sie trotzdem arbeiten wie die andern, bekommt aber einen Zuschuß aus „einer neutralen Kasse". Ihre Aufgabe ist, persönliche Beziehung zu der Belegschaft durch private und allgemeine Aussprachen, durch systematische Kurse weiblicher und beruflicher Art, auch wenn das schon von Vereinen oder sonstwie in genügender Weise geschieht, durch Einrichtung und Leitung von Unterstützungs- und Krankenkassen, endlich durch Errichtung von Lehrlingswerkstätten. Ein Meister ist hier hauptamtlich mit der Erteilung des praktischen Unterrichtes betraut, ein Junglehrer mit der des theoretischen. Die soziale Betriebsarbeiterin vertritt die Stelle der Mutter. Die Aus-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 120 (1930) 173—183.

bildung in den Lehrlingswerkstätten dauert fünf Jahre. Daneben gehen Abendkurse und Freizeitkurse in Betriebskunde, Rechnen und Deutsch[1].

Das Wertvolle an dieser Einrichtung ist das persönliche Element, das in das Berufsleben der Mädchen hineingetragen wird. Aber es kommt nicht ganz zur Auswirkung, weil die sozialen Betriebsarbeiterinnen grundsätzlich aus den Kreisen der Arbeiterinnen stammen. Das einfache Mädchen will nämlich, um sich aussprechen zu können, einen Menschen, der geistig höher steht. Ebenso ist zwar die Sorge um berufliche und weibliche Weiterbildung anzuerkennen, aber dabei fehlt zu sehr die harmonische Verbindung von Berufs- und Lebensfragen.

Das Gefährliche dieser Einrichtung ist der sozialistische Geist, mit dem die Arbeit erfüllt ist: Völlige Gleichstellung von Mann und Frau, Pflege des Klassenkampfes, besonders die Ausschaltung alles Religiösen. Wie wenig im ganzen diese Hilfsleistung dem Wesen der Frau entspricht, zeigt die Tatsache, daß die sozialen Betriebsarbeiterinnen nicht zu mehreren zusammenarbeiten können, und daß überhaupt nur wenige zu diesem Amte bereit sind. Der nötige Opfersinn, der zu gedeihlicher Ausübung gefordert wird, kann nur auf christlichem Boden wachsen.

Im Gegensatz zu Liberalismus und Sozialismus stehen die Versuche einiger Industrieller, teils durch Werkgemeinschaft, teils durch die Fabrikpflegerin Hilfe zu schaffen. Die Werkgemeinschaft soll den jungen Mädchen Freude am Berufe und inneres Verwachsensein mit dem Berufe geben, um es dadurch zu Höchstleistungen anzuspornen.

So weit es dem Berufe entspricht, wird Musik oder Gesang mit der Arbeit verwoben, um das Mechanische und Eintönige auszuschalten und das Impulsive, Stürmische und Expansive des werdenden Mädchencharakters in ruhige Bahnen zu lenken. Für angenehme Erholung in den Pausen ist zuweilen durch Anlage von Sommer- und Wintergärten mit idyllischen Ruheplätzen, auch wohl durch Turn- und Sportplätze, Bibliotheken, Klaviere und Innenspiele gesorgt. Einige Betriebe haben eigene Erholungsheime an der See oder am Rhein oder im Gebirge. Die Abgearbeiteten können durchschnittlich vier Wochen dort verleben. Tiefer geht die Weckung der Berufsfreude durch Aussetzung von Preisen für besonders gute Arbeiten, oder durch Gehaltserhöhung, oder Gewinnbeteiligung und durch eine Abgangsentschädigung, die gegen Kündigung sichern soll. Der Tariflohn ist als Hemmung des Strebens nach erhöhter Leistung oft abgeschafft. Dazu kommt systematische Anleitung zum Erfinden, und durch Film und sonstigen Unterricht erhalten die Mädchen Einblick in den ganzen Betrieb, in Volkswirtschaft und Weltwirtschaft. Daneben gehen Einführungen in alle Zusammenhänge des Familienlebens.

Das ist ein großer Fortschritt. Trotzdem wird diese Einrichtung oft abgelehnt, von dem einen, weil sie meinen, daß die Industrie hier nicht von edlen Absichten geleitet werde, sondern nur von Prestigegründen. Von andern wird sie verworfen, weil so der natürliche Gegensatz zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer abgeschwächt werde. Das sind Vorurteile. Aber auch wenn man ganz objektiv dieser Methode der Förderung der Berufsfreude gegenübersteht, wird man sagen müssen, daß sie dem Mädchen nicht ganz gerecht wird. Zunächst wirkt sich doch hier das ökonomische Grundgesetz aus, das alle Kräfte bis zum letzten für die Güterproduktion ausnützen will. Also steht die Wirtschaft nicht im Dienste des Mädchens, sondern das Mädchen im Dienste der Wirtschaft. Dann ist in den Belehrungen und Darbietungen zwar alles Politische, aber auch alles Religiöse und Sittliche ausgeschaltet. Endlich nimmt dieses System keine Rücksicht auf den körperlichen und seelischen Rhythmus des Mädchens, weil es un-

[1] „Die geistigen Grundlagen der christlichen Arbeiterbewegung" von Elfriede Nebgen. Berlin-Wilmersdorf 1928.

erbittlich in die männliche Berufsmethode eingeschraubt und die Pflege der weiblichen Art ganz unorganisch angeklebt ist[1].

Wie die Werkgemeinschaft, so geht auch die Fabrikpflegerin von der Industrie aus. Ihre Aufgabe ist Entfernung der allgemeinen und der besondern gewerblichen Schädigungen, Sorge für die Reinlichkeit in den Toiletteräumen, Instandhaltung der Speiseräume, Garderoben, Krankenzimmer, Überwachung der Dauer von Pausen und Arbeitszeiten, Verwaltung der Verbrauchswäsche, Aufsicht über die Putzfrauen, Verwaltung der Werkbüchereien. Das Wichtigste ist die Pflege des Persönlichen. Dafür eignen sich die Fabrikpflegerinnen besser als die sozialen Betriebsarbeiterinnen, weil sie besser vorgebildet sind. Meist kommen sie aus der Krankenpflege, die jüngeren aus der sozialen Frauenschule, wo der Zusammenhang zwischen Gesundheit, Wirtschafts- und Erziehungselend gründlich durchgearbeitet wird. Zwischen die theoretische Ausbildung und die praktische Betätigung in der Fabrik schiebt sich gewöhnlich eine jahrelange Arbeit im Kontor, in der kommunalen Fürsorge, der Hauswirtschaftsschule, der Gesundheitsfürsorge, auf dem Arbeitersekretariat und in der Gewerbeinspektion. Daraus entsteht eine große Fähigkeit, sich in das Fühlen und Denken der Arbeiterinnen einzuleben und Anpassungsfähigkeit mit Selbständigkeit zu verbinden. Die Fabrikpflegerin stammt oft aus höher gebildeten Familien, steht auf christlichem Boden und schaltet alles Politische und allen Klassenkampf aus. Wegen dieser Vorbildung und dieser Einstellung hat sie im allgemeinen einen sehr großen Einfluß. Sie schafft einen guten Ersatz für den Mangel des persönlichen Verkehrs mit den Vorgesetzten. Ihre Gegenwart wirkt reinigend und veredelnd auf die sittliche und religiöse Atmosphäre des Betriebs. Die Arbeiterinnen scheuen es, daß sie von ihnen Dinge hört, die ihnen zur Unehre gereichen. Durch berufliche, sittliche und religiöse Abende sucht sie die Arbeiterinnen seelisch zu heben. Das ist ihnen bis zu einem gewissen Grade wichtiger als gute Entlohnung. Langweile und sonstige Berufsschwierigkeiten werden so leichter überstanden. Überdies gibt die Fabrikpflegerin den jungen Mädchen Koch-, Säuglings-, Samariter-, Bastel- und Schneiderkurse, auch Sing- und Spielstunden, sogar rhythmische, turnerische und tänzerische Kurse. Sie sorgt für getrennte Pausenräume, Garderoben, Abortanlagen, damit die Mädchen nicht durch häßliche Unterhaltungen und Verführungen aller Art verdorben werden. In den Familien betätigen sie sich durch persönliche Anteilnahme an den Schwierigkeiten der erwerbstätigen Frauen, durch wirtschaftliche und erzieherische Hilfen. Ganz besonders angenehm empfinden die selbständigen Frauen die Anwesenheit der Fabrikpflegerin, weil sie hier einen Menschen haben, der sie versteht und sie achtet[2]. Gerade deshalb bleiben sie in der Regel länger den Betrieben treu, in denen eine Fabrikpflegerin tätig ist.

Im ganzen wirken also die Fabrikpflegerinnen sehr segensreich, besonders wenn sie noch einem Schwesternverband angehören. Die ganze Fabrik weiß dann, daß sie keine persönlichen Vorteile suchen. Trotzdem wird diese Ein-

[1] „Sinn und Aufgabe der Berufserziehung" von Friedrich Feld. Erfurt 1929. — „Frau und Volk" von Klara Siebert (Freiburg i. Br. 1929) 71 ff.

[2] „Die deutsche Fabrikpflegerin" von Schmidt-Kehl. Berlin 1929.

richtung ebenso wie die Werkgemeinschaft von den Sozialisten und andern klassenkämpferisch eingestellten Organisationen abgelehnt.

Zu wünschen wäre allerdings, daß die Fabrikpflegerinnen die Frauen dazu anleiteten, ausgesprochen weibliche Berufsmethoden zu finden, und daß sie die Arbeiterinnen innerlich für ihren Beruf bewußt und systematisch interessierten. Zu diesem Zwecke müßte eine organische Verschmelzung der Fabrikpflegearbeit mit dem Gesamtbetriebe ähnlich der vorgenommen werden, die in den Werkgemeinschaften besteht. Diese innere Verbindung wäre gegeben, wenn die Fabrikpflegerin bei der Einstellung und Entlassung der Frauen, in den Schlichtungsausschüssen, bei Tarifverhandlungen, bei Festsetzung der Pausenordnung, der Urlaubsregelung und der Akkordsätze ihren Einfluß geltend machen, wenn sie den Frauen in die Zusammenhänge des Betriebes, der Gesamtwirtschaft und der persönlichen Lebensbedingungen Einblick verschaffen und wenn sie ihnen geldliche und betriebliche Aufstiegsmöglichkeiten eröffnen könnte.

Sozialismus, wirtschaftlicher Liberalismus und Industrialismus schalten entweder das Christliche bewußt aus oder sehen davon ab, indem sie sich auf den ökonomischen Standpunkt stellen. Andere Versuche erwachsen dagegen bewußt christlichem Boden. Sie haben sich in zwei Systemen geäußert, dem von Dessauer und dem der christlichen Gewerkschaften.

Dessauer geht vom christlichen Solidarismus aus. Aber dieses System ist ihm zu abstrakt. Er versucht ihm durch die „kooperative Wirtschaft" eine konkrete Gestalt zu geben. Er versteht darunter das gewollte und sinnvolle Zusammenwirken der menschlichen Faktoren unter rationellem Einsatz der objektiven Faktoren nach ihren eigenen Anlagen. Die menschlichen Faktoren der Wirtschaft sind der Unternehmer, der Mitunternehmer, der Verbraucher, der Staat und der Mitarbeiter; die objektiven Faktoren sind Natur und Technik.

Es ist ganz vom Standpunkte der erwerbstätigen Frauen aus gesehen, wenn Dessauer fordert, daß im Unternehmer, im Mitunternehmer, im Verbraucher und im Staate das persönliche Gewinnstreben und der Wille zum Dienste am Mitmenschen und an der Gesamtheit sich auswirken sollen, und daß die Gegebenheiten der Natur berücksichtigt werden müssen. Was er vom richtigen Einsatz des Arbeiters sagt, ist nicht so gemeint, daß die Frau, die im Expeditionsraum arbeitet, auch in die Reklame hereinredet, daß die Buchhalterin auch die ganze Betriebsführung mitbestimmt, daß die Strumpfwirkerin auch das Absatzgebiet organisiert. Es handelt sich vielmehr darum, daß die Arbeiterin im Betrieb nicht isoliert wird, sondern vom Kern ihrer Arbeit aus in den weiteren Umkreis ihres Wirkungsfeldes eindringen kann. Wie weit sie kommt, hängt von ihrer Strebsamkeit und ihrer Bildungsfähigkeit ab. Vonseiten der Leitung setzt das voraus, daß man ihr den Weg zu einem tieferen Eindringen in den Betrieb von ihrem Teilgebiet aus nicht verschließe. So würden sich bald die Stumpfen von den Wachen scheiden, und auf diese Weise bekäme der Betrieb erstklassige Kräfte. Die Stumpfen würden aufgeweckt, wenn sie sähen, daß nur Frauen mit körperlicher und geistiger Fähigkeit im Betrieb dauernd angestellt werden. Auch das wird die Frau bejahen, daß Dessauer zum richtigen Einsatz des Mitarbeiters Möglichkeiten zum Aufstieg und zur Teilnahme am Suchen nach betrieblichen Verbesserungen durch neue Methoden verlangt.

So wertvoll das alles für die Weckung der Berufsfreude in den Frauen ist, so dürfte es doch der Frauenart noch nicht ganz gerecht werden. Die Frau wünscht nämlich nicht einseitige Erfüllung mit Berufsdingen und Wirtschaftsfragen, sondern Durchbildung des ganzen Menschen. Berufliche und wirtschaftliche Dinge müssen bei ihr in die großen, seelischen, sittlichen und religiösen Zusammenhänge gebracht werden, wenn sie dabei eine innere Befriedigung finden soll. Ferner ist die Frau zu sehr ein Wesen

mit starkem gefühlsmäßigem und persönlichem Einschlag, als daß sie auf dem von Oessauer angegebenen Wege leicht zu einer echten Berufsfreude käme. Freilich spricht Oessauer nur programmatisch über die Lösung der ganzen Frage und sieht in erster Linie den berufstätigen Mann vor sich; vielleicht würde er, wenn er ausdrücklich das Frauenproblem zu behandeln unternähme, die Dinge anders darstellen [1].

Die christlichen Gewerkschaften wollen die Arbeiterschaft gegen die christusfeindlichen Mächte schützen, ganz besonders aber die christliche Weltanschauung im gesamten Leben zum Durchbruch bringen. Mit ihrer grundsätzlichen Stellungnahme kann die erwerbstätige Frau zufrieden sein. Sie erstreben nämlich den Aufstieg der Arbeiterschaft durch ihre materielle und geistige Einordnung in die Gemeinschaft, um dadurch eine Umordnung der Gesellschaft herbeizuführen. Die körperliche, seelische und religiöse Persönlichkeit soll sich gemäß ihrem Werte organisch in die Gemeinschaft einfügen. Im selben Sinne sollen die materiellen Güter so verteilt werden, daß jeder den nötigen Lebensraum zur Entfaltung seines Wesens erhält. Es soll eine gemeinschaftliche Volkskultur entstehen, die einen wertvollen Zustrom aus den Arbeiterkreisen empfängt. Die Arbeiterklasse darf gegenüber andern Volksteilen, die Frau gegenüber dem Manne nicht als minderwertig gelten. Die nationale Idee muß bejaht werden, weil auch in Arbeitern und Arbeiterinnen die Volksseele lebt. Eine große christliche Menschengemeinschaft ist anzuerkennen, weil Christus das Zentrum und das Endziel aller Menschen ist.

Bezüglich der erwerbstätigen verheirateten Frau ist die christliche Gewerkschaft grundsätzlich der Überzeugung, daß sie aus dem außerhäuslichen Berufe womöglich entfernt werden muß, daß also der Mann so viel verdienen soll, daß er Frau und Kinder allein ernähren kann. Die Frau hat die Verantwortung für die körperlichen und geistigen Lebensbedingungen der jungen Menschen, die organisch in die weltliche und kirchliche Gemeinschaft hineinwachsen sollen. Das aber fordert die ganze Frauenkraft. Leider ist nicht klar, wie die Gewerkschaft bewirken will, daß der Mann die zur Erreichung des richtig gesehenen Zieles nötigen Geldmittel erwirbt. Ausgeschlossen wird nur die Lösung dieser Frage durch Vernichtung des keimenden Lebens oder durch Mißbrauch der Ehe. Aber damit ist die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt.

Für die jungen Mädchen verlangen die christlichen Gewerkschaften einen erhöhten Jugendschutz, das Verbot der Nachtarbeit, eine ununterbrochene Ruhe von mindestens dreizehn Stunden nach der täglichen Arbeitszeit, drei Wochen Ferien für die Mädchen von 14 bis 16 Jahren, zwei Wochen für die von 16 bis 18, ausreichende tägliche Pausen, die nicht im Arbeitsraum, sondern womöglich draußen zu verbringen sind, bis zum 19. Lebensjahr eine wöchentliche Freizeit von Samstag 2 Uhr an, eine Arbeitswoche von nicht mehr als 48 Stunden, Freiheit von Arbeit während der Zeit der Berufsschulpflichten; volle Entlohnung auch für die gesetzlichen Berufsschulstunden. Der Berufsunterricht soll drei Jahre lang in wöchentlich acht Stunden gegeben werden. Die Schulstunden sollen fachlich nach den Berufen getrennt sein. Den Mädchen soll dieselbe Ausbildung zuteil werden wie den Knaben. Der Unterricht soll in der Arbeitszeit liegen. Die Arbeitsferien sollen mit den Schulferien zusammenfallen. Die Berufsschullehrer müßten besser vorgebildet werden, sie müßten eine berufswissenschaftliche, berufspraktische, allgemein pädagogische und jugendpsychologische Durchbildung besitzen [2].

[1] „Kooperative Wirtschaft" von Friedrich Oessauer. Bonn 1929.

[2] Elfriede Nebgen a. a. O. Friedrich Feld a. a. O. — „Die werktätige Jugend", herausgegeben von den christlichen Gewerkschaften, 1929.

So wertvoll all diese praktischen Forderungen sind, so genügen sie doch für das Mädchen nicht. Man muß auch in der Berufsbildung seine psychologische, soziologische und berufliche Eigenart berücksichtigen. Das Mädchen hat z. B. eine ausgesprochene Disposition für Handfertigkeiten und sonstig mechanische Leistungen. Auch fehlt zu sehr die Rücksicht auf die weibliche Art der Berufsauswirkung, die Einbeziehung der Lebensfragen des Mädchens in die Berufsbildung.

Für die selbständigen erwerbstätigen Frauen geschieht fast gar nichts; höchstens gibt man ihnen dasselbe wie den Männern. Diese Frauen wünschen nicht so sehr die Behandlung von Berufsfragen als vielmehr Gegenstände allgemein menschlicher und religiöser Art, und weil man ihnen davon zu wenig sagt, bleiben sie beruflichen Veranstaltungen fast ganz fern. Mehr als die Werkwerte müßten die Persönlichkeitswerte berücksichtigt werden: Selbstzucht, Selbständigkeit, Sittlichkeit, Religiosität, das Empfinden für das Schöne und Wahre, die Gestaltung des Heimes, edle Freundschaft mit Frauen und Büchern, Sinn für Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit, Gewissenhaftigkeit, Opfersinn, Mitarbeit in Vereinen und Kongregationen. Nur auf dem Umwege über diese Wertgruppen erfährt das weibliche Berufsleben eine wahre Bereicherung.

Die Frauen selber haben es nicht unterlassen, auch von ihrer Seite eine Lösung der sie bedrängenden Fragen zu versuchen. Nach ihrer Ansicht ist die heutige Form in Familie, Beruf, Bildungsmöglichkeiten, innerer und äußerer Politik allein aus dem Geiste der Männer geboren, und das sei die Ursache der vielen Krisen. Nicht nur die Frau, sondern die ganze Menschheit leide darunter; das Schöpferische sei auf das Mechanische herabgedrückt, alles Handeln roh und die menschliche Wirkungsmöglichkeit verringert worden. Die Welt könne nur dadurch ins Gleichgewicht gebracht werden, daß die Frau verantwortlich mitdenke und mithandle. Um das zu erreichen, müsse sie in vier Kreisen ihre Eigenart zur Geltung bringen, im Familien-, Bildungs-, Berufs- und Staatskreis. Die Regelung des Berufskreises wird anders von den Frauenrechtlerinnen, anders von der gemäßigten Frauenbewegung versucht.

Die Frauenrechtlerinnen sind der Ansicht, daß die erwerbstätigen Frauen nicht unter besondere Schutzbestimmungen gestellt werden dürfen. Im freien Spiel der Kräfte sollen sie sich so gut und so schlecht wie der Mann behaupten. Es bleibt den einzelnen überlassen, sich vor Schädigungen zu bewahren. Die Technik habe die Kraft, aus sich selbst die ungeschriebenen Gesetze zu entwickeln, die das Volksganze vor einem Raubbau an wertvollen Kräften retten.

Diese Auffassung wird besonders aber von skandinavischen und angelsächsischen Frauen vertreten. Ihre Gründe sind ungefähr folgende: Vor dem Gesetz müssen Frauen und Männer gleich sein. Die Frauen werden durch frauliche Schutzbestimmungen degradiert. Die Selbstbestimmung des Individuums darf nicht angetastet werden. Organisationen mit Koalitionsfreiheit müssen hinreichen, um das Erforderliche an gesetzlichen Maßnahmen zu erreichen. Viel ernster als diese allgemeinen Behauptungen eines abgeblaßten und innerlich brüchigen Liberalismus sind die praktischen Beweggründe zu nehmen. Die Frauenschutzbestimmungen, sagt man, hemmen den Fortschritt des allgemeinen Arbeiterschutzes. Man bewahre z. B. die Frauen vor der Bleivergiftung, liefere ihr aber die Männer aus, statt die Industrie zu zwingen, durch bessere Fabrikationsmethoden die Gefahr der Bleivergiftung ganz zu beseitigen. Man schädige durch besondere Schutzbestimmungen gerade die hochqualifizierte Frau, die vermöge ihrer körperlichen, seelischen und persönlichen Eignung den Konkurrenzkampf mit dem Manne erfolgreich aufnehmen könnte. Man dränge also die Frau gerade aus den ertragsreichsten Berufen.

Auf Grund dieser Einstellung soll es keinen Schutz der Schwangerschaft geben, sondern die Frau soll selber entscheiden, ob und wie lange sie in dieser Zeit arbeiten will. Noch weniger darf die verheiratete Frau grundsätzlich aus dem Berufsleben entfernt werden. Die Urgeschichte der Menschheit zeige, daß die Frau neben ihren Pflichten als Gattin, Mutter und Hausfrau noch einem selbständigen Berufe leben könne. Eine Frau, die sich keinem außerhäuslichen Berufe widme, gehe ganz in der Betreuung der Kinder auf. Daraus entstehe bei den Kindern eine revolutionäre Gesinnung. Wenn die Frau dem Erwerbsleben ferngehalten werde, so verliere die Wirtschaft wertvolle Kräfte. Erst Beruf und Ehe zusammen könnten einen Menschen ganz ausfüllen. Die Frau habe selber ein großes Interesse daran, die Überlastung des Mannes mit außerhäuslicher Arbeit zu bekämpfen. Denn während die Frau durch die moderne Berufsentwicklung in einer Weise auf die Familie eingeengt werde, wie es in der ganzen Weltgeschichte unerhört sei, lebe der Mann so innerlich fern von der Familie, daß er seinen Aufgaben als Vater kaum gerecht werden könne. Er verlange von der Familie nur, daß Frau und Kinder ihn nicht stören: alle seine Pflichten glaube er dadurch zu erfüllen, daß er regelmäßig einen Teil seines Verdienstes der Familie überlasse. Um diese Zustände zu beseitigen, müsse die Arbeit unter Mann und Frau so verteilt werden, daß jeder neben seinem Beruf auch Mensch sein könne. Unverheirateten Frauen dürfe weder die Nachtarbeit noch irgend eine gesundheitsschädigende Arbeit untersagt werden [1].

Die gemäßigte Frauenbewegung lehnt diese Bestrebungen mit Recht ab. Ihr kommt es im letzten Grunde nicht auf Gleichberechtigung der Frau mit dem Manne, auf bessere Wirtschafts- und Bildungsbedingungen oder gar auf weibliche Herrschaft an, sondern auf unbehinderte Auswirkungsmöglichkeit der weiblichen Eigenart. Was die weibliche Anlage, die der männlichen gleichwertig, aber nicht gleichartig ist, im einzelnen zu leisten vermag, muß erst die Zukunft lehren. Die Anhänger dieser Richtung befürworten Schutzbestimmungen für die Frau, zumal da die Wirtschaft niemals kraft innewohnender Vernunft zu den richtigen Maßnahmen komme, wie das Studium der Geschichte lehre. Die Wirtschaft hole aus dem Menschen rücksichtslos alles heraus, was sie bekommen könne. Auch Organisationen seien ungenügend; denn aus Erfahrung stehe fest, daß erwerbstätige Frauen sich sehr schwer organisieren lassen. Gewiß, hätte man mit dem beruflichen Schutz der Frauen gewartet, bis sie ihn selber erkämpft hätten, dann hätte man ihn heute noch nicht. Die Unverheirateten lehnen die Organisationen ab, weil ihnen der Beruf meist nur als Lückenbüßer auf dem Wege zur Ehe gilt. Die Verheirateten sträuben sich dagegen, weil sie keine Zeit haben. Allgemein ist die Frau gegen Berufsorganisationen, weil dort zu viele sachliche Interessen im Vordergrunde stehen und weil dort gekämpft werden muß. Sie ist auch zu sehr von Stimmungen abhängig und daher leicht reizbar. Die Hauptinitiative vom Frauenschutz hat der Staat ergriffen und Männerorganisationen haben ihn dabei unterstützt. Aber die Frauenbewegung hat doch bestimmte weibliche Forderungen aufgestellt, die mit dem gleichen Nachdruck von anderer Seite wohl

---

[1] „So ist die neue Frau von heute" von Else Herrmann 89 ff. 147 ff. 154 ff. Hellerau 1929. — „Die Frauenbewegung" 58 ff. — „Schlagworte und Fiktionen der Frauenbewegung" von Marianne Beth in: „Die Frau" 1929, Heft 1. — „Der Arbeiterinnenschutz soll abgeschafft werden", von Frankenstein in: „Hebammenzeitung" 1929, Heft 10.

nicht erhoben worden wären, da ihre Notwendigkeit nur von den Frauen voll gewürdigt wurde. So behaupten die Frauen selbst[1].

Die praktische Arbeit im Sinne dieser Frauenbewegung geht von der Tatsache aus, daß den Mädchen der Übergang von der Schule zum Beruf schwerer ist als den Knaben. Die Eltern sind ratlos, weil es zu ihrer Zeit noch keine Frauenberufsfrage gab. Auch für den Außenstehenden ist es schwer, die weiblichen Berufsverhältnisse richtig zu beurteilen. Besonders ist der als Berufsberater ungeeignet, der meint, daß jede Frau ins Haus gehört, oder der die Kraft der ungelernten Arbeiterin in der Fabrik als ökonomisch wertvoll empfindet. Endlich strömen auf dem Arbeitsmarkte eine Menge von Halb- und Viertelkräften zusammen, die verwitwet oder geschieden sind und sich nun mit ihren Kindern allein durchringen müssen. Viele Haustöchter trifft man, die beim Tode der Eltern plötzlich dem Leben mittellos und kenntnislos gegenüberstehen, Mädchen, die zwar den besten Willen haben, aber keine genügende Vorbildung.

Da soll zunächst ein Frauenberufsamt helfen. Sein Ziel ist die Ermittlung der wirtschaftlichen, hygienischen, sittlichen und religiösen Berufs- und Erwerbsbedingungen. Das Material wird auf allen Wegen gewonnen: durch Fragebogen, durch Studium der einschlägigen Schriften, von den in Wohlfahrts- und Jugendämtern tätigen Frauen, von den Fabrikpflegerinnen, den sozialen Betriebsarbeiterinnen, den weiblichen Mitgliedern der Betriebsräte, in Arbeitsnachweisen, Gewerbegerichten und Frauenorganisationen jeder Art, durch Testmethoden und aus den weiblichen Tagebüchern. Die Berufsberatung ist nicht damit abgetan, daß man die psychotechnische Methode, „die Seelenschlosserei" anwendet. Denn durch diese Methode wird das Mädchen einseitig ausgenutzt, es stumpft ab, seine Energien, die sonst für die Ausfüllung der Schwächen bereit gestellt werden, erlahmen. Deshalb wird der Beruf auf Grund der psychophysischen Gesamtkonstitution festgestellt, so daß alle Kräfte sich auswirken können. Daraus folgt, daß die Berufsberatung für Mädchen nach andern Gesichtspunken als für Knaben erfolgen muß.

Wo die Frauen keine eigenen Berufsämter haben, suchen sie ihren Einfluß in den bestehenden Arbeitsnachweisen, der Gewerbeinspektion, dem Gewerbegericht, den Arbeitskammern zur Geltung zu bringen. Sie sorgen dafür, daß an diesen Stellen Frauen wirken, die Führerqualitäten, eine ausgezeichnete volkswirtschaftliche Durchbildung und eine langjährige Verwaltungserfahrung haben, die gewissenhaft und von der Notwendigkeit ihrer Aufgabe durchdrungen und opferfroh sind[2].

Das junge Mädchen soll schon auf der Volksschule den Grund zu einer soliden allgemeinen Berufsausbildung legen. Das ist auch deshalb nötig, weil die ganze Kultur unserer Zeit wirtschaftlich durchwirkt ist, so daß jeder Staatsbürger immer wieder vor neuen wirtschaftlichen Aufgaben steht. Damit ist keinem Übermaß an Einzelkenntnissen und keiner formal geistigen Akrobatik das Wort geredet. Vielmehr werden die Beschlüsse des preußischen Staatsrates und des deutschen Städtetages gegen die Überspannung des Berechtigungswesens begrüßt. Was die Volksschule nicht bieten kann, wird schon die Berufsschule ersetzen. Sie wird auch erreichen können, daß die Mädchen einsichtig auf eine noch weitergehende Allgemeinbildung verzichten, da solche Wünsche doch unerfüllbar wären und nur die Unzufriedenheit steigern würden.

---

[1] „Frauenbewegung" 245 ff. 228 ff.

[2] „Berufsberatung für Frauen und Mädchen" von Else Hermann. Berlin 1927.

Die Berufsausbildung muß gut sein. Diese Forderung ist um so wichtiger, als der Gedanke der Berufsausbildung noch keinen genügenden Widerhall in den Volkskreisen gefunden hat. Die meisten haben keine Ahnung von den Fragen, die hier auf Lösung warten. Ein großer Teil der besitzenden Frauen interessiert sich dafür nur insoweit, als die Hausangestellten dafür besser werden. Andere dagegen fühlen, daß recht verstandene Mütterlichkeit über den eigenen Kinder- und Familienkreis hinauswachsen und sich gerade an den Vierzehn- bis Sechzehnjährigen bewähren muß, die ohne Hilfe in den heutigen wirtschaftlichen Verhältnissen fast alles entbehren würden, was die Jugend beglückt und für die Aufgaben der Zukunft stärkt.

Praktisch wird gefordert, daß die Berufsbildung des Mädchens der des Knaben gleichwertig, aber der weiblichen Sonderart angepaßt sei. Sonst bekommen die Mädchen die ungünstigere und schlechter bezahlte Arbeit. Um die notwendige Verbindung zwischen Beruf und Leben herzustellen und dem reifenden Mädchen die nötige Schonzeit zu sichern, erstrebt die Arbeitsgemeinschaft Deutscher Frauenvereine das hauswirtschaftliche Dienstjahr, denn die meisten erwerbstätigen Mädchen sind bei der Verheiratung sonst nicht imstande, ein Hauswesen ordentlich zu führen. Die Ausbildung während dieses Jahres stellt die volkswirtschaftliche Verantwortung, die Gesundheitspflege, die Kinderpflege und die Bürgerkunde stark in den Vordergrund. Aus privat- und staatswirtschaftlichen Gründen läßt sich das Dienstjahr einstweilen nicht verwirklichen; deshalb soll wenigstens die Elementarschulpflicht um ein halbes Jahr, das dann ausschließlich der hauswirtschaftlichen Durchbildung zu dienen hat, verlängert werden. Doch will man auch in fakultativen Anstalten nach Art der dänischen Volkshochschulen erwachsenen Mädchen Gelegenheit zu einem unentgeltlichen wirtschaftlichen Dienstjahr geben[1].

So bedeutungsvoll diese Verkoppelung von Berufs- und Hauswirtschaftsausbildung ist, sie bringt nicht ganz die Verbindung von Berufsforderungen und Lebensbedingungen, die der Eigenart des jungen Mädchens entspricht. Es müßte ihm gezeigt werden, wie es durch das Berufsleben die besten allgemein menschlichen und spezifisch weiblichen Kräfte entfalten, wie es durch die Selbstzucht, die im Berufe gefordert wird, das reiche Gefühlsleben vertiefen und veredeln kann, wie es durch echte Hingabe und wahre Distanz vom Berufe die mütterlichen Kräfte der Hingabe und Selbstbewahrung entfaltet, wie es durch berufliche Treue, durch Pünktlichkeit, Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit das schwankende Seelenleben strafft und konzentriert, wie es durch das Bewußtsein der Verantwortung für den ganzen Betrieb und die Mitarbeiterinnen Verantwortungsbewußtsein gegenüber den eigenen Kindern, dem Gatten, dem Volke, der Menschheit und besonders gegenüber Gott lernt, wie es durch Eindringen in die betrieblichen, volkswirtschaftlichen und weltwirtschaftlichen Zusammenhänge den Ichkult überwindet und die eigene Persönlichkeit bereichert, um sich später mit voller Seele andern schenken zu können, ohne sich dabei wegzuwerfen[2].

Diese Andeutungen zeigen sattsam, daß die hier zu lösende Aufgabe am besten von einer Frau übernommen wird. Deshalb soll die weibliche Berufsausbildung unter Leitung einer Frau stehen, zumal da die hier in Betracht kommenden Mädchen zu männlichen Lehrkräften gewöhnlich kein seelisches Verhältnis gewinnen. Neben ängstlicher Scheu oder völliger Gleichgültigkeit entsteht ein tiefes Mißtrauen gegen sie, weil

[1] „Frauenbewegung."

[2] „Von der Erziehung der weiblichen Jugend" von Magd. v. Tiling. Leipzig 1928.

sie die häusliche und berufliche Sphäre der Mädchen nicht genügend kennen und beim Unterricht leicht so vorangehen, als ob sie Knaben vor sich hätten. Sie sind zu sachlich eingestellt, denken fast nur an das Nützliche und Nötige und behandeln die Mädchen als unreif, ungebildet und sozial minderwertig. Die Frauen machen sich lustig darüber, daß man gelegentlich einem Altphilologen die Leitung einer Haushaltungsschule anvertraut habe. Sie können es nicht verstehen, daß immer noch so viele Mädchenberufsschulen unter männlicher Führung stehen, obgleich es an gut ausgebildeten Frauen nicht fehlt. Anderseits geben sie zu, daß der eine oder andere Lehrer hier sehr wertvoll ist.

Fast gar nicht wird in der Frauenbewegung versucht, eine eigentliche weibliche Berufsmethode aufzudecken. Diese wird meist sklavisch von den Männern übernommen.

Hier ist es die Aufgabe der weiblichen Ingenieure, Betriebsleiterinnen, Unternehmerinnen und Direktorinnen, ihre ganze schöpferische Kraft einzusetzen. Die Männer können das nicht leisten, weil sie sich schwer in die Lage der Mädchen hineindenken können. Wohl aber können die Männer Anregungen der Frauen zur Ausführung bringen. Die Frau muß den Punkt suchen, wo dem Berufe eine besondere weibliche Note aufgeprägt, wo durch Einsatz weiblicher Kraft eine Erhöhung oder Vertiefung oder Verlagerung der Leistung auf irgend einem Gebiete erreicht werden kann. Es genügt nicht, daß die Frauen in irgend einem Berufe die Arbeitskräfte einfach zahlenmäßig vermehren, sondern erst dann haben sie ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie ihren Beruf in irgend einer Form zu einem weiblichen Berufe umprägen. Nur so können sie die ersehnte Durchdringung der Wirtschaft mit dem Kulturwillen der Frau erreichen. Erst dann wird die Frau, soweit das menschenmöglich ist, im Berufsleben Befriedigung finden. Alle Belehrung durch Berufsschulung, Kurse und Arbeitsgemeinschaft nützt nichts, wenn das vergessen wird. Leider gibt es in der Frauenbewegung zu viele „Realpolitikerinnen", die nach ihrer beruflichen Vorbildung die großen Ziele aus dem Auge verlieren und nur noch danach streben, so viel zu leisten wie der Mann, so viel zu verdienen wie der Mann und unter Umständen auch das Leben gerade so zu genießen wie der Mann. Dieser heute noch weit verbreitete Typ ist der gefährlichste Gegner der echten Frauenbewegung. Der Berufsfrau darf es nicht um das Gleichsein mit dem Manne gehen, sondern um das Andersein; nicht um den Kampf gegen den Mann, sondern um eine harmonische Zusammenarbeit mit dem Manne, so daß beide in ihrer Art an der Hebung der gesamten Wirtschaftskultur arbeiten[1].

Die Anhänger der Frauenbewegung vergessen zwar nicht die Körperpflege, aber sie sind hier zu mechanisch, indem sie entweder sklavisch die Männer nachahmen oder nur die gröbsten weiblichen Forderungen berücksichtigen. Die wenigsten geben sich Mühe, Turnen, Sport und Rhythmik mit echt weiblichem Geiste zu durchdringen. Wirklich positive Arbeit wird hier nur vom Verbande der katholischen weiblichen Vereine Deutschlands geleistet. In mehr als 400 Vereinen dieser Organisation bestehen Gruppen zur Körperpflege im Geiste des katholischen Frauenideals. Die Führerinnen werden in achtägigen Kursen vorgebildet[2].

Immerhin wird auch denen, die ganz nach den Grundsätzen dieser Frauenbewegung auf ihren Beruf vorbereitet worden sind, der erzwungene Ausschluß von der Familie noch viele Schwierigkeiten bringen, weil ein Berufsleben

---

[1] „Frauenbewegung" 1 ff.

[2] „Frisch und froh." Praktisches Spiel- und Turnbuch für unsere Vereine. Von Anne van Boyen. Düsseldorf 1930.

ohne Mutterschaft nicht jedes Dutzendmädchen ausfüllt. Es wird bald erfahren, daß auch ein an sich idealer Beruf seine Geduldproben, seine toten Strecken, seine Langeweile hat. Aber die richtige Berufsausbildung gibt doch die Kraft, alle diese Hemmungen in seelische Werte umzugießen, und das um so mehr, wenn man einem aufgeschlossenen Sinn und einer gesunden Urteilskraft wahre Religiosität verbunden ist.

Leider vergessen die selbständigen Frauen zu oft, daß sie sich bei der schnellen Entwicklung von Wirtschaft und Technik weiterbilden müssen, wenn sie nicht zurückbleiben und dann abgeschoben werden wollen. Es gibt genug Kurse und Schulungswochen, die von gut ausgebildeten Frauen geleitet werden. Die Beteiligung aber ist sehr schwach, aus allerlei Gründen: aus Interessenlosigkeit, aus Verärgerung über ein fehlgeschlagenes Familienglück, aus Geldmangel oder auch aus körperlicher Schwäche. Gerade dieser letzte Grund liegt nicht selten vor; denn es ist ja eine bekannte Tatsache, daß die erwerbstätigen Mädchen alle heiraten können, wenn sie wollen und stark genug sind. Zu all diesen Hemmungen kommt dann sehr oft aufseiten der Veranstaltungen selber der schwere Mangel, daß sie die eigentlichen Fragen kaum berühren und namentlich den Zusammenhang des Berufes mit den ethischen und religiösen Bedürfnissen außerachtlassen. Teilweise übersehen sogar Frauenorganisationen bei sonst guten Kursleistungen die Notwendigkeit gründlicher und allseitiger Verschmelzung der Berufsfragen mit den Lebensforderungen.

Der verheirateten Frau weist die gemäßigte Frauenbewegung als ausschließliches Wirkungsfeld die Familie an. Wenn eine Frau ihre Aufgabe als Mutter, Gattin und Heimgestalterin richtig auffaßt, kann sie zu Hause mehr leisten, als wenn sie einem außerhäuslichen Berufe neben ihrer Familienarbeit nachgeht. Wer das verneine, sehe die Aufgabe in der Familie zu oberflächlich. Gewiß seien heute viele Frauen aus finanzieller Not zu außerhäuslicher Berufsarbeit gezwungen, aber grundsätzlich sei das abzulehnen.

Die Familie ist ein Lebenselement aller Familienmitglieder. Die haben aber neben den Familieninteressen noch andere; wirtschaftliche, ästhetische, literarische, ethische und religiöse. Es gibt kaum ein Kulturgebiet, das nicht in irgend einer Form in die Familie einströmte. Die Kulturleistung der verheirateten Frau liegt darin, daß sie aus allen kulturellen Elementen, die vom Manne, von den Kindern oder sonstwie in die Familie kommen, durch ihre besondern Fähigkeiten, ihre Gefühlsweise, durch die ganze Rhythmik ihres Wesens ein objektives Ganzes schafft, das sich in der Reinlichkeit, Gemütlichkeit, Schönheit, Sittlichkeit und Religiosität des Hauses auswirkt. Hieraus schöpfen dann die Familienmitglieder neue körperliche, seelische, sittliche und religiöse Kräfte, die sie in ihre Berufs- und Gesellschaftskreise weitertragen. Daß man sich diese kulturelle Bedeutung der Familie so wenig klar macht, kommt wohl daher, daß die Einzelheiten so flüssig sind. Was die Familie an dauernden Erinnerungen, Wirkungen und Lebensorganisationen schafft, ist mit dem persönlichen Leben von Stunde zu Stunde verknüpft. Das tägliche Wirken der Frau in der Familie wird und vergeht mit der Forderung des Augenblickes, man sieht nicht, daß sie an objektiven und überpersonalen Werten baut[1]. Aber ihre Bedeutung ist deshalb nicht geringer. Allerdings, wenn man die Familie nur als eine Gelegenheit zum Essen, Ausruhen und Schlafen betrachtet, dann ist sie öde und leer und für die Frau unausstehlich.

Bei einem nüchternen Rückblick auf all die verwickelten Probleme, die sich aus der Erwerstätigkeit von Frauen und Mädchen ergeben, mag wohl der

[1] „Weibliche Kultur" von Georg Simmel (Philosophische Kultur 268 ff.).

Zweifel auftauchen, ob bei der heutigen Wirtschafts- und Kulturlage eine durchgreifende Hilfe überhaupt möglich ist. Aber dieser an sich berechtigte Gedanke darf uns Katholiken nicht zu müdem Pessimismus oder zu fruchtloser Kritik verleiten, sondern er muß uns zu dem ernsten Versuche antreiben, wenigstens soviel zu bessern, als sich bessern läßt.

Zunächst müssen wir den berufstätigen Frauen und Mädchen erklären, daß ihre Arbeit dem Wesen der Frau nicht durchaus widerspricht. Die Frau ist zu ihrer vollen persönlichen Entfaltung nicht unbedingt an die Familie gebunden. Ihr Wesen als Persönlichkeit ruht jenseits aller Geschlechtsdifferenzierungen in der Gottesebenbildlichkeit. Auch der erwerbstätige Beruf ist an und für sich von Gott gegeben, ein göttlicher Auftrag, auf diesem Wege zur Entfaltung der Anlagen zu kommen. Das ist ohne weiteres bei solchen Berufen klar, die das Bewußtsein des Ganz-vollenden-könnens wecken und die Anspannung aller körperlichen und seelischen Kräfte fordern. Aber es gilt auch für die Berufe, in denen bei der heutigen Entwicklung der Technik nur mechanische Handgriffe geleistet werden und fast nichts von der Seele und dem Geiste mitschwingt.

Eine seelische Verbindung mit solchen Berufsarten kann nämlich dadurch bewirkt werden, daß besonders gute Leistungen durch Gehaltserhöhung oder durch Berufsaufstieg oder durch eine Abgangsentschädigung belohnt werden. Noch tiefer würde die seelische Berufsverkettung werden, wenn die Frauen durch Film oder Unterricht Einblick in Betrieb, Volkswirtschaft und Weltwirtschaft erhielten. Das muß aber organisch in dem Maße geschehen, wie sie selbst sich fähig und willig zeigen, an betrieblicher Verbesserung mitzuwirken und neue Arbeitsmethoden zu finden.

Selbstverständlich müssen wir auch darauf hinarbeiten, daß die allgemeinen und besondern gewerblichen Gefahren entfernt werden und daß durch Einschalten von Gesang und Musik, durch körperliche und seelische Erholung in den Pausen, durch Blumenschmuck, Reinlichkeit und Ordnung das Eintönige und Mechanische einen Ausgleich erhält. Trotz des Sträubens der Frauenrechtlerinnen dürfen die Frauenschutzbestimmungen nicht preisgegeben werden. Besonders wichtig ist das Persönliche. Die Fabrikpflegerin sollte überall gesetzlich angestellt sein. Sie muß aber in organischer Verbindung mit dem Werke stehen und mit großer Selbständigkeit und Anpassungsfähigkeit, mit vielseitiger geistiger Bildung und besonders mit starken sittlich-religiösen Formkräften ausgerüstet sein.

Es ist fast einheitliche Anschauung in der katholischen wie in der liberalen Frauenbewegung Deutschlands, daß die Mutter in die Familie hineingehört. Ihre spezifischen Aufgaben als Erzieherin, Gattin und Heimgestalterin sind so groß und mannigfaltig, daß sie eigentlich keinen außerhäuslichen Beruf neben sich dulden [1].

Von wirtschaftlicher Seite muß deshalb der Frau durch Kinderzulagen oder Familienversicherung oder durch Familienlohn des Mannes geholfen werden. Von seelsorglicher Seite wäre viel stärker darauf zu dringen, daß Mann und Frau nicht eher eine

[1] „Die Frau im geistigen Leben" von Frau Schlüter-Hermkes in: Hochland, Augustheft 1930.

Familie gründen, als der Mann allein Frau und Kinder ernähren kann. Sonst ist mit der schweren Gefahr zu rechnen, daß die Macht der Leidenschaft sich im Mißbrauch der Ehe oder gar in der Tötung des heranreifenden Lebens auswirkt. Bedeutend stärker muß die charakterologische und sittlich-religiöse Harmonie der Gatten hervorgehoben werden, Selbstlosigkeit und Wille zu gegenseitiger Beglückung sind als notwendige Voraussetzungen einer glücklichen Ehe zu fordern. Die Eltern müssen in die allgemeine und zeitgeschichtlich bedingte Eigenart der Mädchen besser eingeführt werden, damit sie durch echtes Verstehen sich das Vertrauen erwerben, ohne das eine erfolgreiche Erziehung unmöglich ist. Heute gilt es nicht nur, die Mädchen zu bewahren, sondern sie auch zur Selbständigkeit heranzubilden. Das geschieht nicht dadurch, daß die Mutter als reife Frau den Mädchen jede Schwierigkeit wegnimmt, sondern daß sie die Mädchen selbst mit sich ringen läßt und nur im äußersten Notfall eingreift, sonst stehen sie später im Berufsleben den Schwierigkeiten hilflos gegenüber. Viel mehr Wert muß auch auf häusliche Schönheit und Gemütlichkeit gelegt werden, weil die schönheitsbedürftigen und gefühlvollen Mädchen heute größere Anforderungen stellen. Endlich dürfen die Eltern sich nicht bloß mit dem Beruf der Knaben, sondern ebenso mit dem der Mädchen ernsthaft beschäftigen. Wenn die Mutter all dies im christlichen Geiste tut, dann füllt es ihre ganze Zeit aus und beansprucht alle ihre Kräfte. Damit hat sie aber auch zugleich die beste Schutzwehr gegen die Berufsschwierigkeiten ihrer Töchter aufgerichtet.

Den erwerbstätigen Mädchen muß schon auf der Volksschule das Wirtschaftliche im Zusammenhang mit dem sonstigen Elementarunterricht gezeigt werden. Das bedeutet nicht eine Vermehrung von Wissensstoff, sondern nur seine Konzentration. Die Berufswahl darf nicht auf der psychotechnischen Methode gründen, sondern muß von der psychophysischen Gesamtkonstitution ausgehen. Und zwar muß sie durch Berufsämter geschehen, die von genügend vielseitig gebildeten Frauen geleitet werden. Ferner müssen alle Mädchen eine gründliche Berufsbildung, getrennt von den Knaben und unter Leitung von Frauen, durchmachen. Dabei dürfen Koch-, Näh-, Säuglings- und Samariterkurse nicht versäumt werden. Und immer muß all das unter sich und mit den persönlichen Schwächen und Kräften des jungen Mädchens in Zusammenhang bleiben. Es müssen also von dem beruflichen und allgemein weiblichen Unterricht aus Brücken zur Vollendung des Schönheitssinnes, zur Vertiefung des Gefühlslebens, zur Festigung echter Selbsterhaltung und edler Selbsthingabe, zur Abrundung der Persönlichkeit, zur Gestaltung eines eigenen Heimes, zur Veredelung des Ehesinnes und zur Formung des zukünftigen Mannes gesucht werden. Dabei sind die persönlichen Schwierigkeiten der Entwicklungsjahre nicht ausdrücklich zu behandeln, sondern nur mittelbar zu berücksichtigen. Es ist nämlich eine bekannte Tatsache, daß gerade diese Mädchen durch eine direkte persönliche Erziehung nicht von sich abgelenkt, sondern in schädlicher Weise auf sich hingelenkt werden.

Am schwierigsten ist es, die selbständigen älteren Frauen im Berufsleben glücklich zu machen. Die erwerbstätige Mutter findet einen gewissen Ersatz in ihren Kindern. Das junge Mädchen tröstet sich mit dem Gedanken an die kommende Familie. Alle diese Elemente fehlen hier. Man darf das Beglückende der Naturaufgabe der Frau gar nicht erwähnen, weil das geradezu aufwühlend wirken würde. Auch hier muß die indirekte Methode angewandt werden. So müssen die einengenden Gedanken der Überflüssigkeit und der Minderwertigkeit durch apostolische Arbeiten begegnet werden, also durch Sorge für die Kinder der Verwandten, durch Mitarbeit in den Vereinen, durch Krankenbesuch in den Familien und den Spitälern. Damit wird das Mütterliche auf eine weitere Ebene gehoben. Anderseits ist darauf zu achten, daß soziales und caritatives Empfinden nicht verkehrt ausgebeutet wird. Diese Frauen müssen also zum Sparen für ihre alten Tage, zum Eintritt in Unterstützungskasse und Lebens-

versicherung angehalten werden. Das vielfach auf ihnen lastende Leid ist durch Aufdeckung seines tiefen religiösen Sinnes zu mildern. Das Leid hat gerade für solche Frauen einen „verehrungswürdigen" Charakter, weil es die tiefsten Kräfte in ihnen weckt. Es schließt allerdings auch die große Gefahr in sich, daß sie sich darin verlieren und griesgrämig und verdrießlich werden.

Besondere Beachtung verdient die Heimpflege. Die sachliche und meist unbefriedigende Arbeit findet in einem warmen und gemütlichen Heim ein seelisch günstiges Gegengewicht. Alle selbständigen reifen Frauen heben dies Moment sehr stark hervor. Auch eine stetige und ernste Berufsfortbildung ist äußerst wichtig, da sonst vorzeitige Arbeitslosigkeit droht. Aber diese Berufsfortbildung muß auf dem Umwege über die Allgemeinbildung erworben werden.

Was immer man für die erwerbstätigen Frauen und Mädchen unternehmen mag, darf nie auf Kosten der Lösung aus der Gemeinschaft geschehen, sondern muß im Gegenteil zu organischer Eingliederung in die Gemeinschaft führen. Daher müssen die Frauen und Mädchen sich ihrer vollen Menschenwürde und ihrer zahlreichen positiven Kräfte bewußt bleiben, denn sonst würden sie unter Gefühlen der Nutzlosigkeit ersticken.

Das hat zwei praktische Folgen. Zunächst muß ihre Entlohnung nicht einseitig nach Geschlechtsrücksichten, sondern auf Grund einer gerechten Arbeitsleistung geschehen. Dann sind ihnen die Kulturgüter so weit zu erschließen, daß jede sich hier wie in der Berufsausbildung das aneignen kann, was ihrem Können entspricht. Damit ist nicht einer frauenrechtlerischen Kultur das Wort geredet, sondern einer wahren Volkskultur, die nicht bloß von den Männern, sondern auch von den Frauen Zustrom erhält. Damit verschwindet auch das drückende Gefühl, für immer in den bildungsarmen Kreisen festgekettet zu sein und im Berufsleben hinter dem Manne zurückzustehen. Obgleich sich hier in den letzten Jahrzehnten vieles gebessert hat, ist immer noch eine häufige Klage dieser Frauen und Mädchen, daß sie nicht als Menschen und Frauen gewertet werden, sondern als Weibchen und Spielzeug.

Daß die Berufspflege von der Gemeinschaft nicht gelöst werden darf, geht auch daraus hervor, daß diese Frauen ein Stück Volksseele in sich tragen und an deutscher Kultur, deutschen Siegen und deutschen Niederlagen innerlichen Anteil nehmen. Berufs- und Allgemeinbildung müssen also mit „völkischen" Interessen verknüpft werden. Aber die Frauen wollen diese Zusammenhänge nicht im Dunkel der Klassenkämpfe von rechts oder von links, sondern im hellen Lichte echter Volksverbundenheit erleben. Ihre Bildung soll politisch, aber nicht parteilich sein. Hier ist noch fast alles zu tun, weil die Vorurteile gegen die Frauenpolitik zu sehr verhärtet sind. Völkische Verbundenheit schließt am wenigsten bei der Frau allgemeine Menschenverbundenheit aus. Alle Frauen sind natürlicherweise von einer allgemeinen Menschheitsliebe erfüllt. „Die Frauen sind nicht bloß kosmisch gebunden, sondern auch kosmopolitisch."[1]

Der letzte und wichtigste Grund, weshalb die Berufspflege von der Gemeinschaft nicht getrennt werden darf, ist religiöser Natur. Die katholischen Frauen sind durchweg tief mit Gott verbunden. Darum erkennen sie in jedem Menschen ein Kind Gottes und ein Glied am mystischen Christus. Hiermit

[1] „Die politische Mitarbeit der Frau und die weibliche Jugend" von Helene Weber in: Die christliche Frau 1929, Heft 1.

ist aber auch das wichtigste Mittel zur Weckung echter Berufsfreude und zur Formung eines soliden Berufsethos gegeben. Der katholische Mensch weiß nämlich, daß alles Irdische nur Stückwerk, daß insbesondere der Mensch mit dem Fluch der Erbschuld belastet ist, und daß erst im Jenseits alle Schwächen abgestreift werden. Daraus ergibt sich für ihn nicht eine stoische Gleichgültigkeit, auch nicht ein blinder Idealismus, der alles Mangelhafte bewußt übersieht, sondern ein idealer Optimismus, insofern er das Leben mit seinen tausendfachen Schwierigkeiten zunächst als Hilfsmittel zu seiner Persönlichkeitsentfaltung wertet, letztlich aber als reiche Quelle wertet, aus der er Verherrlichung Gottes schöpft.

Ist diese katholische Lebensanschauung in unsern Frauen lebendig, dann werden sie im Berufsleben glücklich, soweit der Mensch auf Erden überhaupt glücklich werden kann. Daraus folgt nicht, daß die andern Hilfsmittel ausgeschaltet oder vernachlässigt werden dürfen, sondern daß sie richtig in die gesamte Wertordnung eingegliedert werden müssen, um ganz ausgenützt werden zu können. Das ist der tiefste Grund aller Berufsschwierigkeiten wie überhaupt all des Dunkeln, das über unserem Volke und der ganzen Menschheit schwebt, daß die katholischen Wertmaßstäbe sich nicht auswirken können. Wenn im Geiste der katholischen Weltanschauung in der Frauenberufsfrage gearbeitet wird, dann ersteht ein starkes Heer von Menschen, die zum Heile aller unermüdlich und opferfroh die katholische Werthierarchie wieder aufbauen.

Anton Seggewiß S. J.

Das Ulmensterben

Für eine besinnliche Naturbetrachtung sind die neueren Verkehrsmittel im allgemeinen nicht geeignet. Man kann vom Orientexpreß aus keinen Bienenbau belauschen oder eingehendere Moosstudien treiben. Aber man braucht nur einmal im D-Zug von Osnabrück oder Hannover nach Köln zu fahren, um zur Erkenntnis zu gelangen, daß die Eichenkämpe der westfälischen Bauerngüter schwere Tage durchmachen. Der „Wächter an des Hofes Saum", dies knorrige Urbild deutscher Kraft, steht schwarz und fast kahl da. Er liegt im Kampf um Sein und Nichtsein. Manchem Recken hat die Norne den Tod zugewürfelt. Zwei Feinde haben sich gegen die Eiche zusammengetan, ein alter, der Eichenwickler, und ein neuer, der Eichenmeltau. Der Wickler frißt die eben austreibenden Blätter. Das ist schon ein empfindlicher Schlag. Aber die Eiche verwand ihn in früheren Jahrzehnten: die Ruheknospen gaben dann die Ersatzblätter her, und mit ihnen rettete sich der Baum schlecht und recht durch den Sommer. Seit einigen Jahren dagegen lauert auf diese zweite Blattfolge der Meltaupilz und vernichtet sie. Das mag sich schließlich in einem einzelnen Jahr verwinden lassen, aber nicht in einer Folge von Jahren. Gegen den Pilz ist noch nicht viel zu machen; deshalb hat man dem Insekt beizukommen gesucht, indem man durch Arsenstaub ihm sein Futter vergiftet. Der Staub muß vom Flugzeug aus gestreut werden. Solche Verfahren haben etwas Bestechendes für den Techniker; für den Forstmann sind sie nicht unbedenklich. Was wird da nicht alles so nebenbei mitvergiftet!

Aber unser D-Zug durchfliegt schon die graue Atmosphäre des Ruhrgebietes. Der Himmel grau, die Straßen grau, die Häuser grau und auch die Bäume grau. Das sind die Folgen des Rauches, die Rauchschäden, nicht überall gleich schwer und für das Leben des Baumes bedrohlich, aber doch fast unabwendbar. Gewiß wird die Technik auch im eigenen Interesse die Rauchbildung immer mehr unterdrücken; aber nicht alle Abgase lassen sich reinigen oder unschädlich machen. Der Angriff des Rauches gilt nicht bloß einer Art, alle grünen Pflanzen leiden darunter.

Jetzt grüßen wir den schönen Rhein mit seinen lachenden Ufern. Da sieht man keine schwarzkahlen Eichenwälder, Wickler und Pilz scheinen nicht gefährlich zu sein, Rauchschäden treten zurück. Freilich auf den Rebenhängen will uns die Farbe des Weinlaubs so eigentümlich anmuten. Der Winzer muß sich durch Verspritzen von Kupferverbindungen gegen die Feinde der Reben schützen. Der Kampf hat sichtbar Erfolg. Kräftig und gesund reihen sich die Stöcke den Berghang hinauf und entlang. Aber das Rheinland hat auch seinen vom Schicksal gezeichneten Baum. Das ist die Ulme. Sie ist hier als Park- und Alleebaum weit verbreitet. Die Stadt Neuß hatte etwa 2200 Ulmenbäume, von denen 1926 schon ein Viertel eingegangen war. 1924 mußten in Krefeld 336 Ulmen entfernt werden; in Aachen waren es in zwei Jahren 300. Ähnliche Zahlen hört man von Düsseldorf, Bonn usw. Aber auch aus dem übrigen Reiche, aus Westfalen, Hannover, Bayern und Schlesien hört man vom großen Ulmensterben [1].

[1] Hauptsächliche Literatur: Marie B. Schwarz, Das Zweigsterben der Ulmen, Trauerweiden und Pfirsichbäume. Utrecht 1922; Valkenier-Suringer, Eine Ulmenkrankheit

Dem ungewarnten Beobachter fällt die Erscheinung nicht so sehr auf, wie der Eichenwald, der im Kampf steht. Ulmen sind sehr selten zu Wäldern zusammengeschlossen. Dafür ist der Baum zu anspruchsvoll. Er wünscht guten Boden und Luft und Wärme; als Straßenbaum, als Einzelwesen an öffentlichen Plätzen und in Gärten war er ausgezeichnet. Der Forstmann unterscheidet drei Ulmenarten, von denen die Feldulme oder Rotulme die wichtigste und wertvollste ist. Die Bergulme oder Weißulme hat etwas größere rauhe Blätter; die Flatterulme hat ihren Namen von den flattrigen Blütenbüscheln, die sehr früh erscheinen. Die Blüten der Ulmen sind bekanntlich eher zur Stelle, als die Blätter ausbrechen. Eine Abart der Feldulme ist durch ihre Korkwülste, die schon an fingerdicken Zweigen auftreten, leicht als Korkulme zu erkennen. Der Feind der Ulmen aber, von dem wir zu reden haben, scheint sich kaum um Art- und Abartunterschiede zu kümmern. Alle Ulmen werden von ihm angegriffen. Im Volksmunde werden sie auch kaum unterschieden; Iffe, Rüster, Ulme und andere Namen werden für alle Arten gebraucht. Die schiefen, gezähnten Blätter, die übersichtliche Anlage der Verästelung, die etwas lockergestellte Krone genügen zu ihrer Kennzeichnung. Unter der allerdings wärmeren Sonne Italiens rankt sich der Wein an der Ulmus marita hinauf und reift unter ihrem lockern Blätterzelt seine Trauben. Wenn also die Falernerulmen freundliche Erinnerungen bei den alten Römern weckten, mag manchem Schlingel bei der Erwähnung der Ulmen der Rücken gejuckt haben. Denn so wie wir den Stockausschlag der Birke und Hasel pädagogisch ausnutzen, so machten es die Alten mit den Ulmenschößlingen (conscribere stylis ulmeis). Die Schrift mit dem Ulmengriffel war nur zu häufig in blauen Striemen auf Sklavenschultern zu lesen. Das Holz der Ulme ist wegen seiner Festigkeit, seiner Farbe, seiner oft gefälligen Maserung sehr geschätzt. Die Ulme kann alt werden. Am Genfersee stand früher ein Ulmenbaum, dessen Stamm unter der Krone 11 m Umfang hatte, während der stärkste Ast 5 m maß; jeder der 44 übrigen Äste hatte 3 m im Umfange. Die berühmte Ulme vom württembergischen Kloster Hirsau wurde von Uhland besungen, und die alte Ulme oder Effe, unter der Luther vor Worms predigte, soll noch vorhanden sein (nach andern ist sie in Erinnerung an Luther später gepflanzt worden). Wir wundern uns gar nicht, daß die Ulme auch gelegentlich die Rolle der Dorflinde übernimmt; sie hat das Zeug dazu. Der 20—30 m hohe Baum bedeutet eine eigentliche Zierde des Dorfangers und der Landstraße, des Schloßgartens und des Rheinufers, dieses schlichte großzügige Astwerk, mächtig, wenn auch nicht knorrig, breit, doch nicht breitspurig, schlicht und gewaltig, wie ein nordischer Edeling.

Im Jahre 1919 wird zuerst aus der holländischen Stadt Tilburg von einer bedenklichen Krankheit der Ulmen berichtet. Bald häuften sich die Meldungen besonders aus den holländischen Südprovinzen, und die öffentlichen Institute, vor allen das phytopathologische an der Landwirtschaftlichen Hochschule in

---

in Holland, in: Mitteil. der Deutschen Dendrol. Gesellschaft 1922; Mehrere Arbeiten von A. Brussoff, vom Verfasser zusammengefaßt in der Arbeit „Das Ulmensterben" in: Umschau (Frankfurt 1926), Heft 47; E. Stapp, Über die Ursache des Ulmensterbens, in: Mitt. der Deutschen Dendrol. Ges. 1928, 139 (Antwort von Brussoff ebd. 292); E. Ruediger, Das Ulmensterben, in: Entom. Jahrb. 1930, 114.

Wageningen, befaßten sich mit der Frage nach der Ursache dieser neuen Krankheit. Aber diese Frage war nicht so leicht zu lösen. Das Krankheitsbild ist freilich ziemlich eindeutig. Man sieht Ulmen irgend einer Altersstufe besonders in der Spitze die Blätter verlieren. Oder diese treiben gar nicht oder kümmerlich aus. Aber das ist dann wohl schon das zweite Jahr des Befalles, dem ein Welken und Vertrocknen der Blätter und ein Einschrumpfen der Zweige vorausging. Auch dies ist nicht das erste Symptom der Krankheit. In scheinbar gesunden Zweigen findet man im Jungholz braungefärbte Streifen. Schneidet man einen Ast quer durch, so findet man in den letzten Jahresringen des Jungholzes die gelbbraune Färbung wieder. Es handelt sich um einzelne Punkte, die den größeren Holzgefäßen entsprechen. Wenn man die Rinde vom Holze eines solchen Zweiges abreißt, was bei saftigen Zweigen gar nicht schwerfällt, hat man nicht etwa einen vorhandenen Spalt benützt, sondern hat die Stelle des geringsten Widerstandes zerrissen. Dort liegt lauter junges wachsendes oder wachstumsfähiges Zellgewebe (Kambium, Weichbast), das nach innen Holz, nach außen Rinde erzeugt. Ein wesentlicher Bestandteil des Holzes sind die eben genannten Holzgefäße, lang sich erstreckende Kanäle, die der Wasserzufuhr dienen. Wenn sie älter werden, d. h. der Stamm über sie hinaus sich verdickt, hört ihre Verwendung als Leitungsrohre auf. Sie werden durch harzartige Stoffe verstopft, zuweilen auch durch eigentümliche Blasen, die von den angrenzenden Zellen in ihren Innenraum vorgetrieben werden (Thyllen). Bei den Ulmen geschieht das sehr bald. Man überzeugt sich leicht von dieser Tatsache, wenn man einen frischen Zweig in rote Tinte steckt. Nach kurzer Zeit ist das gefärbte Wasser auf den gewöhnlichen Kanälen hochgezogen und hat sie rot gefärbt. Auf Querschnitten stellt man also leicht fest, wo das Wasser, der sog. Transpirationsstrom, sich bewegt hat. Während nun bei andern Holzgewächsen das ganze Jungholz sich an der Leitung beteiligt, ist bei der Ulme auch in anscheinend gesunden Zweigen die Zahl der zur Wasserführung herangezogenen Gefäße selbst im jüngsten Jahresring auffallend klein und, sobald sich die Ulmenkrankheit zeigt, noch kleiner. Das besagt, daß bei den Ulmen die Thyllenbildung sehr früh einsetzt und bei kranken die Gefäße noch außerdem durch irgend eine Masse verstopft werden.

Nun, diese Masse ist nicht schwer zu beobachten. Es ist jenes gelbliche bis braune Etwas, das schon dem unbewaffneten Auge die Krankheit verrät, indem es die Gefäße färbt. Man sollte es nicht für sonderlich schwierig ansehen, unter dem Mikroskop über Wesen und Wirken eines so leicht feststellbaren Krankheitsstoffes Klarheit zu gewinnen. Aber was sieht man? Braunen Schleim, auch körnige Massen, dann Zelltrümmer, aber Pilzfäden nur sehr selten. Bakterien sind natürlich vorhanden; wo wären sie nicht? Mit dem mikroskopischen Befund ist zunächst herzlich wenig anzufangen. Brussoff hat das Auftreten der Bakterien besonders stark betont. Er findet in den kranken Zweigen immer einen Mikrokokkus, den er Ulmi nennt. In Anlehnung an den großen Wegbereiter der Bakterienforschung, Robert Koch, wird zum Nachweis eines Bakteriums als Krankheitserregers verlangt, daß festgestellt werde: 1. Der betreffende Mikrob ist immer bei der in Frage stehenden Krankheit vorhanden und fehlt bei andern. 2. Man kann ihn allein in Reinkultur züchten. 3. Durch die einer solchen Reinkultur entnommenen Bakterien läßt

sich die Krankheit in unberührten Lebewesen hervorrufen. Brussoff hat diesen Forderungen zu genügen gesucht und sie nach seiner Ansicht auch erfüllt. Er hat den Mikrokokkus in Reinkultur erhalten. Ob dieser aber nur bei den kranken Bäumen vorkommt, blieb fraglich, und daß die Infektion mit diesem Kleinorganismus zu einem eindeutigen Erfolge geführt hätte, wollte der Forscher selbst nicht behaupten. Die scharfe Kritik, die sich aus Fachkreisen gegen Brussoffs Aufstellungen erhob, hat die Mikrokokkustheorie stark in den Hintergrund gedrängt.

Wohl noch schwächer steht eine andere Erklärung da, die an das Auftreten von Borkenkäfern in den befallenen Ulmen anknüpfte. Daß Käfer recht bedenkliche Schäden herbeiführen können, soll gewiß nicht geleugnet werden. Manchem ist wohl die Geschichte des Pfarrhauses zu Genthin geläufig, das durch den Messingkäfer unbewohnbar wurde, so vollständig unbewohnbar, daß man kein besseres Rettungsmittel wußte, als das Haus anzuzünden. Wenn man Rindenstücke älterer Ulmen, die eingegangen sind, in die Hand bekommt, fallen dem Entomologen sofort die Fraßbilder der Borkenkäfer auf. Oft sind sie so zahlreich, daß man kaum einen unverletzten Rindenteil findet. Es sind das die Larvengänge von Eccoptogaster scolytus und einigen andern Arten. Daß ein Baum, dem so der ganze Weichbast zerstückelt wird, nicht lange weiterleben kann, ist gewiß keine Frage. Und wenn dann gute Käferkenner behaupten, der Eccoptogaster käme in Gegenden, in denen das Ulmensterben nicht auftrete, auch nicht vor, dann ist doch schon der Zusammenhang zwischen dem Käfer und dem Ulmensterben hergestellt. Das kann man ruhig zugeben; der Käfer, und das wußte man schon länger, geht nur an bereits angegriffene Ulmen. Aber die Krankheitsursache ist er nicht, höchstens mag er dem erkrankten Baum in etwa den Rest geben. Der Beweis ist sehr leicht zu führen. Man findet nämlich erkrankte Ulmen, größere und kleine, die durchaus nicht von Käfern befallen sind.

In der Verlegenheit hat man sich noch auf andere Erklärungen eingelassen: Keimschädigungen, die schon die Samen der heute erkrankten Ulmen betroffen hätten, und die jetzt sich zeigten. Aber welche Merkwürdigkeit, daß Bäume verschiedensten Alters jetzt plötzlich seit zehn Jahren mit diesen Schädigungen ans Licht treten! Ebensowenig kann man die Anschauung billigen, daß die Hitzeschäden des Jahres 1921 sich nach und nach in diesem Ulmensterben auswirkten. Haben doch gerade die Ulmen, die an Kanälen und feuchten Parkstellen standen, sich gegen die Krankheit anfällig gezeigt.

Eine der zuerst auftauchenden Ansichten über die Ursachen des Ulmensterbens bezeichnete Pilze als die eigentlichen Feinde des Baumes. Man kann sie auch die nächstliegende Ursache nennen, aber wohl alle Beobachter stimmen darin überein, daß man in frischen Schnitten und zumal in der erwähnten braunen Füllmasse sehr selten Pilzfäden (Hyphen) sieht. Legt man freilich abgeschnittene Stückchen des kranken Holzes in eine feuchte Kammer oder bringt sie auf sterile Nährböden, so beobachtet man die Entwicklung mehrerer Pilze, wie sie auf faulendem Holz und ähnlichen Substraten häufig sind. In einer Doktordissertation von Maria B. Schwarz in Utrecht wird ein Pilz, Graphium ulmi, neubeschrieben, der als die eigentliche Ursache des Ulmensterbens angesehen werden soll. Die Verfasserin hatte allerdings ziemlich rasch gearbeitet, ihre Ergebnisse

waren nicht sonderlich eindeutig und begegneten darum auch einer zurückhaltenden Kritik. Aber im Jahre 1927 hat die Biologische Reichsanstalt zu Berlin-Dahlem sich der Sache ziemlich eingehend angenommen. Die Untersuchung führte zu einer entschiedenen Ablehnung des Micrococcus ulmi *Brussoff* und zu einer vollständigen Anerkennung des Graphium ulmi *Schwarz*. Nicht bloß wurde das Graphium ulmi aus Ulmenproben verschiedener Herkunft gezüchtet, sondern außerdem wurden durch Impfen gesunder Ulmen die bekannten Verfärbungen erzielt, während diese bei andern Bäumen und bei Infektion mit andern Pilzen ausblieben. Man darf die Schwierigkeiten solcher Untersuchungen nicht zu gering einschätzen. Pilzsporen und Bakterien verschiedenster Art befinden sich wirklich überall und können deshalb bei etwas unvorsichtigem Arbeiten sich auch an solchen Stellen zu auffallenden Wucherungen auswachsen, wo sie von Rechts wegen gar nicht hingehören. Die Ulmenkrankheit ihrerseits verläuft wie alle Prozesse im Pflanzenleben ziemlich gemächlich. Die Infektionsversuche beanspruchen also Monate. Wahrscheinlich nimmt die natürliche Infektion noch viel längere Zeit in Anspruch, die Inkubationszeit vielleicht mehrere Jahre. Dann sind die äußern Zeichen der Infektion: Welken der Blätter, Zweigdürre, braune Streifen im Jungholz, derart, daß sie von den verschiedensten Zufälligkeiten herbeigeführt sein können, namentlich von einer größeren Trockenperiode, und durch diese auch verstärkt worden.

Schließlich ist es für unsere Ulmen eigentlich nicht so wichtig, wie der Feind zu benennen ist, wenn man ihn nur töten oder fernhalten könnte. Aber dafür muß man doch wissen, wo er ist und wo er eindringt. Das scheint nun noch nicht recht klargestellt zu sein. M. B. Schwarz hat Blätter infiziert, Brussoff hält den Boden bzw. die Wurzeln des Baumes für die Angriffstelle, Dr. Wollenweber von der Reichsanstalt infiziert von Bohrlöchern aus, die Käferhypothese wollte natürlich die Infektion von den Fraßgängen ausgehen lassen. Für die Blattinfektion spricht das normale Krankheitsbild. Die gelben Blätter erscheinen zuerst an den höchsten Spitzen. An einem fast ganz eingegangenen Baum sieht man noch unten am Stamme oft frischen grünen Stockausschlag, der nach einiger Zeit ebenfalls verloren ist. Doch könnte eine von den Wurzeln her aufsteigende Infektion, durch die nach und nach die Gefäße verstopft werden, wohl dieselbe Erscheinung hervorrufen. Die höchsten Zweige könnten zuerst von dem einsetzenden Wassermangel betroffen und geschädigt werden.

Die Fruchtkörper des Schädlings treten wohl an der Rinde und an den Blättern ins Freie und entlassen dort die Sporen oder ähnliche Fortpflanzungskörper. Diese können vielleicht von der Rinde her, von den Blättern oder vom Boden aus einwandern, und — das ist der langen Rede kurzer Sinn: — wir können kaum hoffen, den bösen Keim vom gesunden Baum einfach fernzuhalten. Jedenfalls aber dürfen wir die Gefahr nicht häufen, und deshalb lautet die unbedingte Forderung, die sich aus allen bisherigen Untersuchungen ergibt: Fort mit allen Ulmen, die erkrankt sind, wenn sie auch nur die ersten Anzeichen der Krankheit zeigen!

Natürlich mußte aber auch versucht werden, kranke Bäume zu heilen. Solche Versuche sind gemacht worden. Besonderes Aufsehen erregten die Erfolge, die Ilisch mit dem Einimpfen grüner Pflanzenauszüge in kranke Ulmen gehabt haben wollte. Einwandfreie Heilungen scheinen jedoch hierdurch nicht

erzielt worden zu sein. Die Erfahrungen bei der Immunisierung von Tieren (z. B. der Schutzpockenimpfung) haben die Anregung gegeben, und den botanischen Versuchslaboratorien der chemischen Industrie könnte es wohl gelingen, geeignete Heilmittel ausfindig zu machen, die dem Baum auf irgend einem Weg vom Boden oder von Bohrlöchern aus beizubringen wären. Es ist aber müßig, über diese Methode sich ein Urteil bilden zu wollen, das der Erfahrung vorgreift.

Ein anderer Weg, obschon nur ein indirekter, wäre der, sich nach Ulmenrassen umzusehen, die von dem neuen Feind nicht befallen würden. So sind meines Wissens die amerikanischen Eichen gegen den Meltau immun und amerikanische Reben reblausfest. Was nun die amerikanischen Ulmen betrifft, so werden diese in den Berichten bereits als befallen genannt.

Man sieht also, die richtige Methode der Bekämpfung unserer Ulmenkrankheit muß noch gefunden werden. Ist die Ulme verloren? So ungern man den Teufel an die Wand malt, es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden. Es wäre ja in der Geschichte des Lebens nicht etwas Unerhörtes, daß Arten aussterben. Die Beispiele, die uns am nächsten liegen, zeigen allerdings größtenteils die Ausrottung von Tieren und Pflanzenarten durch den Menschen. Die Stellersche Seekuh, die Dronte, die Moa sind bekannte Fälle, denen sich bald wohl einige Wale anschließen werden. Aber warum sollte das Aussterben einer Art durch Überhandnehmen eines Parasiten undenkbar sein?

Eine zweite Frage ist die, woher nun auf einmal dieser unheimliche Feind kommt? Ist er um 1917 nach Holland eingeschleppt worden, oder hat er durch eine Sprungmutation seine schlimmen Eigenschaften plötzlich erhalten? In der Tuberkuloseforschung spielen derartige Umstimmungen durch Mutationen eine große Rolle. Sie sind aber keineswegs sichergestellt. Sollte sie für unsern Fall Tatsache sein, was wir freilich auf keine Weise feststellen könnten, so müßte die gefährdete Ulme sich recht bald durch eine graphiumfeste Mutation schützen oder das ganze Geschlecht wird der Paläontologie anheimfallen.

Franz Heselhaus S. J.

Umschau

Neuzeitliche und scholastische Erkenntnistheorie

Vielfach, auch bei katholischen Philosophen, ist die Meinung anzutreffen, die Erkenntnistheorie sei eine neue, von Kant erst geschaffene Wissenschaft. Die Scholastik des Mittelalters habe wohl eine geschlossene Metaphysik entwickelt, dagegen in unbefangener Arglosigkeit „frisch vom Kopfe weg gedacht" (Hegel) und kurzerhand Metaphysik betrieben, ohne sich über die Natur und Leistungskraft der menschlichen Erkenntnis klar zu werden. Ihr Verfahren sei somit unkritisch, sie habe nicht gezeigt, ob und wie Metaphysik möglich sei, und entbehre daher der philosophisch gerechtfertigten Grundlage. In diesem Vorwurf steckt, wie in jeder Übertreibung, ein wahrer Kern. Gewiß haben die scholastischen Philosophen keine systematisch angeordnete Erkenntnistheorie geschrieben; aber sie haben die einschlägigen Fragen gesehen, und zwar in dem Maße, daß in den Werken des Fürsten der Scholastik, des hl. Thomas von Aquin, alle Probleme, die in der Erkenntnistheorie der Gegenwart gestellt werden, behandelt sind. Allerdings sind die Bausteine der Erkenntnistheorie in den Schriften des hl. Thomas recht oft zwischen metaphysischen und theologischen Fragen verstreut, doch alle sind echt und tragfähig und lassen sich zu einem einheitlichen System zusammenfügen.

Die Frage nach dem ersten, letztgültigen und unbedingt sichern Anfang der Philosophie ist sehr ernst und außerordentlich schwierig; Descartes gelobte zur Erlangung der Klarheit in diesem Punkte eine Wallfahrt zur Mutter Gottes von Loreto und erfüllte bei seinem Aufenthalte in Italien das einst gemachte Gelöbnis. Es ist auch wahr und trotz der oft gehörten gegenteiligen Behauptung ist es zu sagen: Keiner von den namhaften Philosophen, die im Gegensatz zur immerwährenden Philosophie stehen, kam zu seiner Lehre aus Freude am Zweifel oder aus einer skeptischen Geisteshaltung; bei einer solchen Einstellung wäre sein Name wohl kaum in die Geschichte der Philosophie eingetragen und erst recht nicht darin aufbewahrt worden. Nein, sie alle, deren Ansichten auseinandergehen — und tausend philosophische Meinungen widersprechen einander —, stellten deshalb entgegengesetzte Lehren auf, weil sie auf Grund einer an dem Ausgangspunkte verschiedenen Überlegung einen Weg nahmen, mit dem die weitere Richtung der Lehre notwendig gegeben war. Aber daß so viele, denen die Resultate glorreicher Epochen ganz oder zum großen Teil unbekannt waren, aus sich selbst Anfang und Weg der Philosophie bestimmen wollten, darin liegt der Fehler. Das philosophische Nachdenken ist nämlich vor so viele und feine Unterscheidungen gestellt, daß die Kraft auch eines genialen Mannes allein nicht ausreicht, alle Momente zu beachten. Kein Mathematiker wird es unternehmen, unbekümmert um die seitherigen Resultate der mathematischen Arbeit oder um große Epochen der Vergangenheit, die Mathematik von neuem zu erfinden. Man würde es für Wahnsinn halten, seine Arbeit könnte nur Stückwerk bleiben. In der Philosophie geht es um ein noch größeres und schwierigeres Unternehmen. Und so ist die heute vielfach herrschende Meinung, daß jeder Philosoph ein neues System aufstellen soll, eine Forderung, die sich aus der Eigenart der philosophischen Wissenschaft gewiß nicht herleiten läßt und vielen zum Anlaß des Irrweges wird.

Nur in einer reichen Auswertung der Geistesschätze der Vergangenheit und im lebendigen Zusammenhang mit der Problemlage der Gegenwart können in positiv durchgeführter Arbeit die Erkenntnisse gewonnen werden, die absolut sicher sind, der Philosophie als Fundament dienen und die Hauptlinien des Systems anzeigen. Das ist der Weg, auf dem die von mir veröffentlichten erkenntnistheoretischen Werke [1] bei

[1] Grundlegung der Erkenntnistheorie. (XII u. 292 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. — Kommentar zu Kants Kritik der

der Grundlegung der Philosophie mitarbeiten möchten. Die drei Schriften stehen im Dienste eines einheitlichen Planes. Die „Grundlegung der Erkenntnistheorie" findet deren Ausgangspunkt in der Bestimmung und Begründung des Sinnes und der innern Verknüpfung der obersten Prinzipien des Seins und Denkens, vor allem der Prinzipien des Widerspruches, des Grundes und der Kausalität. Von diesem Standorte aus erfolgt dann die Untersuchung über die Natur der menschlichen Erkenntnis, ihr Zustandekommen und ihre Eigentümlichkeiten, über die Arten der intellektuellen Erkenntnis und ihr Verhältnis zur Erfahrungserkenntnis, den Begriff der Wahrheit und Gewißheit, endlich über den Gegenstand der Erkenntnis. Ein Anhang zeigt die Bedeutung der erreichten Ergebnisse für unsere Gotteserkenntnis. — Bei einer so aufgefaßten und durchgeführten Erkenntnistheorie hat der einzelne nur einen bescheidenen Teil der Mitwirkung, an ihrer Vollendung haben vielmehr Jahrhunderte, ja Jahrtausende gearbeitet, und zwar in einem Zusammenwirken, das nicht durch nationale Schranken eingeengt war.

Der „Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft" entwickelt von den Hauptabschnitten der Kantschen Kritik (Vorreden, Einleitung, Ästhetik, transzendentale Analytik der Begriffe, Paralogismen, Antinomien, Gottesbeweise) mit Herausarbeitung der Disposition ganz ins einzelne gehend den Gedankengang Kants und bietet dazu eine ebenso im einzelnen, Satz um Satz, Abschnitt um Abschnitt durchgeführte, rein sachliche Stellungnahme, die von neutralem Standorte aus prüft, ob Kant seine Sätze begründet. Aus der Gegenüberstellung zur scholastischen Erkenntnistheorie ergibt sich als Resultat: Kants Lösung ist weder begründet noch in sich haltbar, keines der Probleme, die er in seiner Kritik behandelt, war neu, ganz besonders nicht die von ihm so stark hervorgehobene Kernfrage der Vernunftkritik: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" d. i. wie finde ich zu einem Subjekt ein Prädikat, das diesem mit absoluter Notwendigkeit zukommt und mir eine neue Erkenntnis des Subjekts gibt? Gewiß waren diese Fragen in der Epoche, die Kant unmittelbar vorausging, nicht ausreichend geprüft, aber in der Kant unbekannten scholastischen Philosophie des Mittelalters waren sie in sehr kritischer Weise behandelt worden.

Hegels Philosophie hat in unsern Tagen aufs neue eine internationale Bedeutung erlangt. Seine „Phänomenologie des Geistes" gibt in ihrer schweren Sprache, dem vielverschlungenen Gedankengang und den zahlreichen Problemen, die sie angreift, sehr viele Rätsel auf. Mein Kommentar arbeitet von den grundlegenden Abschnitten der „Phänomenologie des Geistes", denen Hegel die Aufschrift „Bewußtsein" und „Selbstbewußtsein" gegeben hat, Satz um Satz die Gedanken Hegels heraus und nimmt zu ihnen kritisch Stellung. Der Kommentar führt ebenfalls zu dem Resultate: Hegels Lehre ist unbegründet und in sich unhaltbar. Nur wenige Grundgedanken beherrschen die „Phänomenologie des Geistes" (und überhaupt die Hegelsche Philosophie), doch sind diese mit ungewöhnlicher Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit durchgeführt. Keine von den Fragen, die Hegel angreift, war neu, vielmehr waren alle längst vor Hegel in der von ihm ganz dürftig, wohl nur aus zweiten Quellen gekannten scholastischen Philosophie gestellt und gelöst. — In der Tat ließen sich sowohl zu Kants Kritik der reinen Vernunft wie zu Hegels Phänomenologie des Geistes (und seinen andern Werken über systematische Philosophie) die kritischen Kommentare ganz mit den Worten des hl. Thomas schreiben, und zwar so, daß auf der einen Spalte der Text Kants bzw. Hegels und auf der andern die betreffenden Stellen aus den Werken des hl. Thomas zu stehen kämen.

Man hat gesagt, die Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart sei ein ungeordneter Haufen von Lehrmeinungen. Gewiß, bei der ersten Betrachtung bietet

---

reinen Vernunft. Eine kritische Einführung in Kants Erkenntnistheorie. (XVI u. 294 S.) Ebd. — Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes. (96 S.) Regensburg 1931, Habbel.

sie diesen Anblick; sieht man aber näher zu, so treten bestimmte Grundlinien hervor, die auf eine geringe Anzahl von Schnittpunkten zurückführen, und diese stehen ihrerseits in einem engen Zusammenhang, so daß die Auffassung in einem Punkte notwendig andere nach sich zieht. Diese Grundlinien aufweisen, sie bis zu ihrem Ausgangspunkte zurückverfolgen und da zu einer eindeutigen, durch die Sache geforderten Entscheidung kommen: das wollen die drei vorliegenden Werke.

Caspar Nink S. J.

Stirbt das deutsche Volkslied?

Zwei Ansichten über das Volkslied im allgemeinen, über das deutsche Lied im besondern stehen sich schon seit mindestens 150 Jahren scheinbar unversöhnlich gegenüber: die eine verkündet den nahe bevorstehenden Untergang, die andere betont die unverwüstliche Lebenskraft dieser Gattung. Wer hat nun recht? Die Vertreter der ersteren Auffassung können sich auf eine große Anzahl von erstklassigen Autoritäten auf dem Gebiete der folkloristischen Forschung berufen, die den unaufhaltsam fortschreitenden Niedergang des gesunden Volksliedes mit großem Bedauern feststellen und sein baldiges Erlöschen mehr oder weniger bestimmt voraussagen. Sie dürfen für ihre Ansicht sogar Herder, den jungen Goethe und die alten Romantiker zitieren, die schon im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Klage über das Verschwinden des von ihnen so hochgeschätzten Volksliedes anstimmten. Was die Gegenwart betrifft, so läßt sich gewiß nicht leugnen, daß dem Volkslied eine Menge von Feinden erstanden sind, die neuestens Alfred Götze in seiner knappen Studie: Das deutsche Volkslied (Leipzig 1929) im einzelnen aufzählt: „Die Großstadt mit Fabrik, Operette und Tingeltangel, die Schriftsprache mit Schule, Volksbücherei und Gesangverein, das Dorfwirtshaus mit städtischem Ehrgeiz, Grammophon mit sangloſem Rundtanz, nicht zuletzt die Polizei.... Über diese Einzelgegner hinaus bleibt aber die weitaus gefährlichste Feindin die gemeinsame Stimmung der Neuzeit: die Not des Lebens und die atemlose Arbeit fern von der Natur und den frischen Quellen aller Dichtung“ (S. 126).

Aber Götze, der die Berechtigung jener Klagen innerhalb gewisser Grenzen nicht verkennt, ist doch der festen Zuversicht, daß die düstern Prophezeiungen sich nicht erfüllen werden. Schon die einfache Tatsache, daß trotz aller seit anderthalb Jahrhunderten geäußerten Befürchtungen und schwarzen Ankündigungen das Volkslied heute noch lebt, läßt ihn hoffnungsvoll in die Zukunft schauen. Während z. B. der junge Goethe im Jahre 1771 mit Mühe noch etwa ein Dutzend alte Volkslieder im Elsaß von ganz alten Leuten erfuhr und sammelte, hat reichlich ein Jahrhundert später der Folklorist Curt Mündel 256 elsässische Lieder veröffentlicht und gleichzeitig diese Zusammenstellung nur als eine enge Lese von sehr viel größeren bereits veröffentlichten Sammlungen bezeichnet (Straßburg 1884). Ein recht interessantes Faktum, wozu Götze nicht ohne Humor bemerkt: „Nun können doch auch die ältesten Mütterchen nicht ewig leben, und Mündels Gewährsleute waren noch gar nicht geboren zur Zeit, da die Goethischen starben. Auch die Gattung der vielberufenen alten Weiber wächst stetig aus jüngeren Geschlechtern nach, und ganz reißt der Faden der Überlieferung nicht so leicht ab, auch nicht in unserer Zeit, die so gern schnellebig genannt wird und dabei doch genau so schnell und genau so langsam lebt wie jedes Geschlecht vorher oder nachher“ (S. 115 f.).

Daß die Ansicht vom Untergang des Volksliedes so viele Anhänger finden konnte, kommt, wie Götze wohl zutreffend betont, zum Teil von der Unsicherheit über den Begriff des Volkslieds. „Der eine meinte unter Volkslied das Einzellied: das sah er untergehen und sprach das aus. Der andere, der solche Äußerungen aufnahm, verstand unter Volkslied die Gattung, die aus der Summe der Einzellieder sich ergebende Gesamtheit, und gelangte damit notwendig zu seinem Irrtum.“

Niemand dürfte bestreiten, daß sich das Volkslied wandelt, wie sich die Mentalität

des neuzeitlichen Menschen verändert hat und noch fortwährend wandelt: „Die Schriftsprache ist unter den veränderten Bildungs- und Verkehrsverhältnissen in raschem Vordringen begriffen, darum wird die Mundart auch im Volksgesang zurückgedrängt. Die Einwanderung von Liedern gebildeter Verfasser in den Volksmund ist durch Schule, Vereinsleben, Buchdruck und Buchhandel, Eisenbahn und Einfluß der großen Städte erleichtert, der Schritt von der Bildungswelt zum Volk wird von Jahr zu Jahr kürzer, die nötigen Veränderungen vom Kunstlied hinüber zum Volkslied werden damit unbedeutender und schonender. Das Volk liest mehr Bücher als früher, damit werden die Quellen, aus denen neuer Stoff in den Volksgesang einströmt zum Ersatz des Verlorenen, mehr und mehr literarisch, die Ansprüche an den Inhalt werden größer, auch die Melodien können sich leichter einmal von der strengen Schlichtheit entfernen, die sonst Gesetz war. Dabei kann wohl der Hauch des Kindlich-Naiven hie und da verloren gehen, dafür fällt aber ein Schimmer neuer Geistesbildung auch über das Volkslied der Neuzeit und zugleich doch auch ein starker Zuwachs an Gefühlsnahrung. Daß weniger Gefühlsinhalt im Volksleben der Gegenwart stecke als in früheren Zeiten, ist darum nicht zuzugeben. Auch darin liegt der Unterschied nicht, daß etwa die Äußerung des Gefühlslebens sparsamer geworden wäre: angesichts der sozialen Fürsorge und der werktätigen Nächstenliebe unserer Tage ist eine solche Deutung unmöglich. Aber soviel ist richtig: ein sehr viel größerer Teil dieses Gefühlslebens als sonst sucht sich einen andern Ausdruck als im Volkslied. Es drängt mehr auf die Tat hin als auf Worte, und soweit es an Worte und literarische Form gebunden bleibt, nimmt das gedruckte Buch dem gesungenen Lied einen Teil seines alten Raums weg. Die Volksbücherei wirkt hier entschieden dem Volkslied entgegen“ (S. 124 f.).

Trotzdem lebt das Volkslied weiter, ja es wird durch solche sachliche Gegnerschaft, wie Götze meint, sogar in mancher Hinsicht gefördert: „Stets erwächst aus der neuen Gefühlsnahrung auch im Lied neuer Gefühlsausdruck, es kann reicher und edler werden dadurch. Wo aber der Boden härter und realer geworden ist, da wird auch das Volkslied mehr Wirklichkeitsgehalt gewinnen, vielleicht auch einmal an Feinheit und Zartheit gegen früher verlieren. Umgestaltung des Volksliedes ist überall zuzugeben, sterben wird es darum nicht“ (S. 125).

Das gilt freilich nur von der Gattung, nicht von den einzelnen Liedern; denn diese teilen das Los alles Schrifttums; sie verschwinden im Laufe der Zeit naturnotwendig, mögen auch einige besonders beliebte unter ihnen es auf hundert und mehr Jahre bringen. „Wenn aber für die absterbenden alten Lieder beständig neue nachwachsen, ist die Gattung als solche nicht bedroht. So ist es notwendig, daß jeder seinen Begriff vom Volkslied genau umschreibt, damit er nicht am andern vorbeiredet“ (S. 129).

Diesen Gedankengängen kann man im allgemeinen beipflichten. Einwände, die sich gegen einzelne Behauptungen erheben lassen — der Satz über die Verdrängung der Mundarten gilt z. B. für die Schweiz nicht —, vermögen im großen und ganzen daran nichts zu ändern. Aber wenn Götze verlangt, „daß jeder seinen Begriff vom Volkslied genau umschreibt“, so ist damit auch wieder Tür und Tor für die verschiedensten abweichenden Meinungen geöffnet; es dürfte sich dann zeigen, daß kaum zwei oder drei Forscher sich miteinander über eine klare unzweideutige Definition zu einigen vermögen. Manch einer von ihnen wird jedenfalls geneigt sein, Götzes Ausführungen im 1. Kapitel über Begriff und Wesen des Volksliedes (S. 5—29) fast auf jeder Seite mit Fragezeichen zu versehen.

Alois Stockmann S. J.

Besprechungen

Theologie

Das Buch der Psalmen. Von Norbert Peters. 8° (XII, 45* u. 384 S.) Paderborn 1930, Bonifacius-Druckerei. *M* 7.20, geb. 9.60

Der Erklärung der Psalmen ist der masoretische Text, kritisch gesichtet, zu Grunde gelegt. Jeder Psalm erhält eine den Inhalt kurz ausdrückende Überschrift. Die Vorbemerkungen kennzeichnen in knapper Form literarische Art, Gliederung und Inhalt, bringen Vermutungen über liturgische Verwendung im alttestamentlichen Gottesdienst, Angaben über Verfasserschaft und Zeit oder Anlaß der Entstehung, Bedeutung usw. Dann folgt die Übersetzung, stichisch abgeteilt und sorgfältig gefeilt, in einer dem Empfinden unserer Zeit angepaßten und doch die Farbe der Vorlage widerspiegelnden Sprache. Da eine gute Wiedergabe des Textes die beste Erklärung bildet, ist auf sie das größte Gewicht gelegt worden. Daran schließen sich dann kurze Anmerkungen, die sachliche oder formelle Schwierigkeiten erläutern und beheben sollen. Textkritische Bemerkungen sind dem Zweck des Buches entsprechend an den Schluß (S. 363—384) verwiesen worden; sie sind konservativ-kritisch gehalten und bringen manchen trefflichen Vorschlag. Der Kommentar ist durchaus positiv gerichtet, mit den zahlreichen Aufstellungen über einzelne Psalmen oder Psalmgruppen setzt er sich nicht jedesmal eigens auseinander — diese meistens höchstsubjektiven Einfälle zu würdigen, wäre Zeitvergeudung —, aber öfters wird doch in einem Wort oder kurzen Satze zu ihnen Stellung genommen. Mancher Leser wird vielleicht eine stärkere Betonung des religiösen Gehalts und eine eingehendere Würdigung der ästhetischen Seite der einzelnen Stücke nur ungern vermissen. In seiner knappen Form wird das Werk ohne Zweifel denen das meiste bieten, die einmal als Hörer zu Füßen des Verfassers gesessen haben. — Die Einleitung (S. 3*—45*) bespricht zunächst das Buch der Psalmen im allgemeinen, dann die religiöse Bedeutung, die poetische Form, die literarische Art, Herkunft und Entstehungszeit, den Text und die Texteszutaten der Psalmen. In all diesen Ausführungen zeigt sich eine vorsichtige Zurückhaltung gegenüber noch schwebenden Fragen. Den religiösen Wert der Sionslieder stellt der Verfasser im allgemeinen überaus hoch (S. 9*), muß dann aber im einzelnen bedeutende Abstriche machen (S. 12*—17*), die noch durch weitere vermehrt werden könnten. Entspricht doch kaum eines dieser Lieder völlig unserem christlichen Denken und Fühlen. Daraus erklärt sich zum größten Teil die im allgemeinen recht kühle Einstellung dem Psalter gegenüber. Etwas günstiger gestaltet sich die Sache, wenn man den einzelnen Psalm nicht als ein zu verrichtendes Gebet, sondern als ein religiöses und künstlerisches Erzeugnis seiner Zeit betrachtet. Aber auch hier müssen wir ehrlich sein und offen gestehen, daß kaum ein Dutzend als wirklich hervorragende Leistung bezeichnet werden kann. Wer sich an der Lyrik der klassischen, besonders aber der modernen Literaturen gebildet hat, wird durch kaum eines dieser hebräischen Gedichte völlig befriedigt. Ihren wirklichen Wert aufgezeigt und dem gebildeten Leser, auch dem Laien, erschlossen zu haben, ist ein Verdienst des vorliegenden Werkes. H. Wiesmann S. J.

Littérature latine chrétienne, und: Littérature grecque chrétienne. Par G. Bardy (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). 8° (231 bzw. 187 S.) Paris o. J. [1928 u. 1929], Librairie Bloud & Gay. Je *Fr.* 10.—

„Klar, knapp, das Wesentliche erfassend", wollen die Bändchen der Bibliothèque catholique die kirchlich-religiösen Wissensgebiete weiteren Kreisen erschließen. Im Rahmen dieses Programms bietet der Verfasser in diesen zwei Broschüren eine gute, gedrängte Einführung in die altkirchliche Literaturgeschichte, die lateinische bis Isidor von Sevilla, die griechische bis zu Dionysius Areopagita. Wem es um einen ersten Überblick, um kurze Charakterisierung der einzelnen Hauptepochen und Persönlichkeiten zu tun ist, wird mit Nutzen nach diesen billigen Bändchen greifen. Eine kurze Bibliographie am Schluß der einzelnen Kapitel verzeichnet die wichtigste Literatur zu weiterem Studium. A. Koch S. J.

Philosophie

Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Von Fritz Heinemann. (XVIII u. 434 S.) Leipzig 1929, Quelle & Meyer. *M* 16.—

Das Buch Heinemanns dürfte vor allem ein deutliches Zeichen sein, wie sehr die Philosophie Heideggers die Stunde beherrscht, wie

sehr sie zum mindesten als der Ausdruck der Zeit empfunden wird. Denn diese Einführung in die Philosophie der Gegenwart sieht in ihr den Höhepunkt der Entwicklung der Gegenwart: die Rettung aus dem Zusammenbruch des „Geistes" (in der Katastrophe des Kantianismus und Hegelianismus) und aus dem Chaos des „Lebens" (in den „systemlosen" Philosophien Nietzsches, Diltheys, Simmels, Troeltschs, Schelers). Sie sieht weiter in ihr die eigentliche Erfüllung der „Wende zum Objekt" (S. 103) und darum auch die positive Überwindung der Wesensphänomenologie Husserls (372 ff.). Sie sieht endlich in ihr die angebahnte Synthese zwischen dem Individualismus der „Systemlosen" (Nietzsche, Dilthey usw.) und der in Max Weber aufbrechenden Richtung auf Soziologie. Aber das Buch gerät damit doch auch unversehens in die unheimliche Vergangenheit der Philosophie Heideggers. Heinemann hat einen überraschenden Blick nicht nur dafür, wie der gesamte Subjektivismus seit Descartes „Nihilismus" bedeute (122), weil er die Ratio als Gott setzt (XI) und dann doch in dem Sinn, daß „Gott nichts ist" (273), und dies in dem tieferen Sinn einer Allmächtigkeit des Menschen (XII f.). Er sieht auch klar, wie die Philosophie Heideggers eine „Inkosmisierung" Kierkegaards besage, d. h. Umdeutung aller religiösen Kategorien in das „in der Welt" des Menschen der „Sorge". Doch dann unterschreibt er, trotz der früheren erschütternden Schilderung des Schicksals aller reinen Menschbezogenheit („vom Zweifel zur Verzweiflung" 126), wieder Heideggers These vom Menschen als Einheit des All. Er erkennt in Kierkegaard recht wohl den Wendepunkt der Neuzeit. Aber Kierkegaard verschwindet ihm vor Nietzsche. Er versteht, wie Brentano (in der Entwicklung zu Husserl hin) das positive Korrelat zu Nietzsche ist. Aber Brentano erfüllt sich ihm in Heidegger. Philosophie wird grundsätzlich Selbstoffenbarung des „auf sich entworfenen" Menschen.

Erich Przywara S. J.

Philosophie als Grundwissenschaft. Von Johannes Rehmke. Zweite, umgearbeitete Auflage. (VIII u. 651 S.) Leipzig 1929, Felix Meiner. *M* 27.—

Mit der heutigen allgemeinen philosophischen Denkrichtung hat die „Grundwissenschaft" gemeinsam die Abkehr von formaler Konstruktion zur einfachen Sichtung des „Gegebenen". Ja, dieses Wort „Gegebene" ist ihr ganz besonders eigen. „Nur allein das Gegebensein des Gegebenen ist die schlechthin fraglose, aber auch einzige Voraussetzung der Grundwissenschaft" (529). Aber schon hier beginnt die Fraglichkeit. Auf der einen Seite nämlich scheint eine Gemeinsamkeit mit Husserl zu bestehen, insofern Rehmke sowohl die „Gegebenheit" als Gegebenheit im und für das Bewußtsein faßt, wie auch das Bewußtsein als „allgemeines" ansieht, d. h. als das allgemeine Korrelat der Dingwelt (weswegen er den Menschen als „Einzelwesen" leugnet). Anderseits aber weisen Verwandtschaften zu Pauler-Brandenstein hinüber, insofern sich die Grundwissenschaft als allgemeinste Ontologie der realen Welt verrät. Rehmke sucht diese auseinanderfliehenden Linien auf zweifache Weise zu binden. Einmal durch seine Leugnung einer „Beziehung" zwischen Objekt und Subjekt im Bewußtsein. Bewußtsein ist nicht etwas, was durch eine solche Beziehung sich in sich selbst schließt (zur Beziehungseinheit zwischen Objekt und Subjekt), sondern es ist schlechthin das allgemeine Korrelat der Dingwelt, man könnte sagen „kosmisches Bewußtsein". Dem entspricht dann vonseiten der Welt her, daß die „Dingwelt" nicht „Weltding" sei, sondern Wirkenszusammenhang. Es entsteht so das System eines innerweltlich geschlossenen Aktualismus.

Man wird nicht leugnen können, daß die Schule durch ihre Richtung auf schlicht „Gegebenes" einen freien Blick ermöglicht hat (man denke etwa an die Untersuchungen über den Wertbegriff aus der Feder Heydes). Aber anderseits kommt man doch nicht darüber hinweg, daß für die Grundwissenschaftler die Dinge allzu einfach liegen. Es fehlt an einer umfassenderen Problematik, und so ist das Ende ein allzu schnelles System, das nicht befriedigen kann.

Erich Przywara S. J.

Philosophie der Gemeinschaft, herausgegeben von Felix Krüger. (Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, 2.) (168 S.) Berlin 1929, Junker & Dünnhaupt. *M* 7.50

Die Sammlung enthält die hauptsächlichen Vorträge der Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft vom Jahre 1928. Die Gesellschaft beweist damit, wie sehr in ihre Fragestellungen die lebendige Gegenwart Einfluß hat. Man kann an diesen Vorträgen mancherlei Reizvolles beobachten. An den Referaten Pichlers (über Gemeinschaft bei Leibniz) und Haerings (über Gemeinschaft bei Hegel) wird jene Seite der heutigen Gemeinschafts-Bewegungen klar, darin sie einer neuen Philosophie zustreben, einer Philosophie der Ganzheit als Grundkategorie. Die Referate Freyers und Delikats reißen den praktischen

Gegensatz in der Frage der Gemeinschaft scharf auf zwischen werdender Verantwortungs-Gemeinschaft von unten und vorliegender Einfügungs-Gemeinschaft von oben. Weizsäcker läßt das Problem von seinen neurologischen Hintergründen her sich geben. Es sind feinsinnige Bemerkungen zur Kritik der Objektivierung, die die Analyse vornimmt. So wird die Sammlung zu einem eigenartigen Symptom. Es ist einmal Philosophie, die das gerade zum Gegenstand hat, was für Carnap und den Wiener Kreis als philosophischer Gegenstand entfällt. Es ist anderseits Philosophie, die zur Phänomenologie, wie sie durch Heidegger geworden ist, die engsten Fäden schlingt.

Erich Przywara S. J.

Wirklichkeit und Wert in der Philosophie der Neuzeit. Von Erich Jaensch. gr. 8° (XVI u. 254 S.) Berlin 1929, O. Elsner. *M* 17.—

Aus dem Buch klingt ein Echo des alten: „Ab utroque cognitio paritur, a cognoscente et a cognito." Da Subjekt und Objekt zusammen das Weltbild formen, wird dieses die Züge beider tragen, die der objektiven Wirklichkeit und die der subjektiven (und der Gesamtkultur einer Zeit entsprechenden) seelischen Sonderart. Die alte Frage nach den Beziehungen zwischen seelischer Struktur und philosophischer Lehre einer Epoche und eines Menschen findet in dem Buch eine in vielem neuartige, immer höchst anregende Behandlung. Zunächst wird ausgeführt, wie zu Beginn des neuzeitlichen Denkens noch jedes Einzelwissen eingeordnet und eingebettet bleibt in einen großen umfassenden Lebenssinn und das Wissen darum. Die beiden später feindlichen Geistesrichtungen, Idealismus und Realismus, sind noch ungeschieden in eins gebunden. Je mehr die Sonder-Methodik der Einzelwissenschaften ausgebaut wird, desto mehr lockert sich deren Kontakt mit den Fragen nach dem Sinn und Sein der Wirklichkeit als Ganzheit. Desto weiter klafft auch der Gegensatz zwischen den Geisteshaltungen des Idealismus — der eben diesem Gesamtsinn nachgeht — und des Naturalismus — der wenigstens programmgemäß und scheinbar nur der greifbaren, nahen Realität zugewandt ist —. Am schroffsten wird dieser Gegensatz in der Blütezeit des Positivismus. Auch die „Komplementärtheorien", die durch die Einseitigkeit des Positivismus auf den Plan gerufen werden, überbrücken den Gegensatz keineswegs. Es bleibt letztlich bei der Forderung nach einer (doch unvollziehbaren) Trennung von Wirklichkeit und Wert. Die Entwicklung der Wissenschaften, die nun einmal auf Loslösung von den Fragen nach dem Gesamtsinn des Lebens hindrängt, läßt sich nicht umbiegen. Desto wichtiger wird die Aufgabe des akademischen Lehrers, daß er auf irgend welchen neu zu bauenden Wegen immer wieder zur Stellung solcher Fragen, zu neuem Kontakt mit ihnen führe. In den Dienst dieser Aufgabe soll sich eine Reihe von Monographien zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie und Wirklichkeitsphilosophie stellen, zu der das vorliegende Buch nur die Prolegomena bieten will. — Nach der Lesung des Werkes von Jaensch wartet man mit Spannung auf den Ausbau der versprochenen Anthropologie, in die er auch die Psychologie einmünden läßt. Daß in den „Prolegomena" die subjektive Bedingtheit der philosophischen Weltbilder etwas einseitig betont wurde, war mit der Aufgabe des Buches gegeben. Bedauerlich ist es, daß der Sinn der Scholastik, der für sie gerade so charakteristische Zug zur Erfassung eines umfassenden Sinnes und Wertes der Gesamtwirklichkeit, gar nicht beachtet wird. Ist doch echte Scholastik etwas sehr viel anderes als schulgemäße Begriffsakrobatik. Neben dem reichen, anregenden gedanklichen Gehalt des Buches sei vor allem hervorgehoben die Tendenz des (in positiver Wissenschaft arbeitenden) akademischen Lehrers, bei seinen Lesern neben der Ehrfurcht vor dem Kleinen den Blick für die „Universitas" der Wirklichkeit und des Lebenssinnes zu pflegen. Dankbar zu begrüßen ist es auch, daß das Buch im Gegensatz zu manchen „Grundlegungen" „neuer Weltanschauungsweisen" absichtlich verständlich geschrieben ist; die gepflegte Sprache macht die Lesung stellenweise zum Genuß.

Alexander Willwoll S. J.

Le Problème de Dieu. Par Edouard Le Roy, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France. kl. 8° (352 S.) Paris 1929, L'Artisan du Livre. *Fr.* 20.—

In der Stellung zum Gottesproblem spiegelt sich für gewöhnlich die philosophische und religiöse Geisteshaltung der Menschen und Zeiten wider. Dieses bestätigt sich wiederum in dem neuesten Buch des geistreichen Franzosen. — Als getreuer Schüler Henri Bergsons löst Le Roy allen Stoff in Geist, alles Sein in Werden auf. Folgerichtig kommt er zur Ablehnung aller traditionellen Gottesbeweise.

An deren Stelle legt er uns einen neuen vor, der in seinen meisterhaften psychologischen Analysen wie auch im Gedankengang stark an M. Blondel erinnert. Jeder Mensch erlebt in seinem Innern, gleichsam hinter dem ober-

flächlichen sinnlichen Streben, ein intimes Wollen (volonté profonde), das seinerseits der Ausdruck einer sittlichen Forderung (exigence morale) ist; dieselbe treibt den Menschen beständig an, nach immer größerer Vergeistigung zu streben. Schon dadurch, daß wir leben, geben wir dieser Forderung unser Ja-Wort und bekennen uns zum Gottesglauben, so daß es in der Tat keine Atheisten gibt.

Diese sittliche Forderung, die den Kern des ganzen Beweises ausmacht, wird umschrieben als etwas absolut Primäres, Unzurückführbares, als lebenspendend und schöpferisch tätig, als „action réalisante et inspiratrice"; sie ist der Gedanke im Gegensatz zu unserem individuellen Denken. Da der Unterschied zwischen dieser exigence morale und Gott nirgends klar hervorgehoben wird, so bekommt das Buch eine eigenartig pantheistische Färbung.

Mit Recht legt der Verfasser ein Hauptgewicht auf die Sicherstellung der Persönlichkeit Gottes, wobei er einen Gegensatz findet zwischen Individualität und Persönlichkeit. Für letztere prägt er die Formel: „Alle in einem und einer in allen". Somit werden wir erst wahre Personen durch unsere Vereinigung mit Gott, dem Prinzip aller Einheit; es gibt ja nur einen „élan vital", eine „exigence morale". Gott selbst ist Person, d. h. muß von uns nach Art einer Person angesehen werden, da er der Ursprung und die Quelle aller Persönlichkeit ist.

Wenn sich die Religion zwar auf die Pflicht und die Freiheit gründet, so greift sie doch über die Moral hinaus, indem sie dem „du sollst" die Motive und die Kraft verleiht.

Der Verfasser ist der Überzeugung und versichert uns dessen öfters, daß seine Auffassung sich im Grund vollständig deckt mit den katholischen Glaubenslehren. Wir wollen diese subjektive Überzeugung unbedingt anerkennen, ebenso das ehrliche Bestreben, alte Wahrheiten den heutigen Menschen nahe zu bringen. In der Tat aber gelingt diese scheinbare Versöhnung zwischen idealistisch-dynamischer Metaphysik und kirchlichem Dogma nur durch vollständige Umdeutung überlieferter Begriffe; Beweise hierfür liefern die Ausführungen über Gottesglauben, Schöpfung, Persönlichkeit, Realität. Somit erscheint uns dieser Weg nicht gangbar. Max Rast S. J.

Geschichte

Der Kulturkampf in Stadt und Regierungsbezirk Aachen. Von Dr. Heinrich Schiffers. 8° (220 S.) Aachen 1929, Kaatzers Erben. *M* 4.50

Anlaß zur Abfassung dieser Schrift bot dem Verfasser die Feier des achtzigjährigen Bestehens der größten Aachener Tageszeitung, des „Echos der Gegenwart", das im Kulturkampf als Rufer im Streit weit über die Grenzen des Aachener Bezirks im rheinischen Katholizismus eine führende Rolle spielte, dafür aber auch die ganze Härte der kulturkämpferischen Verfolgung seitens der Regierung auszukosten hatte. Die Darstellung stützt sich in weitem Ausmaß auf amtliches Quellenmaterial. Dank dem Entgegenkommen des preußischen Ministers des Innern Grzesinski konnten zum ersten Male die einschlägigen Akten des preußischen Innenministeriums, der Regierung zu Aachen und der Staatsarchive von Koblenz und Düsseldorf zu einer Darstellung des Kulturkampfes in einem engumgrenzten Landesteil verwertet werden. Gerade in den geschlossen katholischen Gebieten des Rheinlandes führte der von den Bischöfen angekündigte passive Widerstand gegen die Kulturkampfgesetzgebung zu jahrelangen erbitterten und folgenschweren Konflikten. Der Regierung stand infolge ihrer Gewohnheit, alle Beamtenposten von irgend welcher Bedeutung mit liberal Gesinnten zu besetzen, ein Stab von willigen Werkzeugen zu Gebote. Mit stetig sich steigernder Spannung verfolgen wir die Kapitel, in denen der Verlauf des Kampfes gezeichnet wird: Auflösung der Klöster, Verbannung der Ordensleute, Gehaltsperre und Vermögensbeschlagnahme beim Weltklerus. Wir sind Zeugen der oft heroischen Glaubenstreue der Katholiken, wir vernehmen die Beweise begeisterter Verehrung für den gefangengesetzten Erzbischof Melchers von Köln und für die verarmten und verfolgten Geistlichen, wir sehen, wie sich das katholische Volk in Vereinen zusammenschließt, eine katholische Presse schafft und bei den Wahlen einmütig zusammensteht, bis der harte Kampf sich endlich zum Siege wendet.

Trotz der riesigen Fülle des verarbeiteten Einzelmaterials ist die Darstellung flüssig und fesselnd. Die noch von Dr. Eberle in „Großmacht Presse" wiederholte Beschuldigung, außer andern rheinischen Zeitungen habe auch das „Echo der Gegenwart" von Napoleon III. im Jahre 1868 bedeutende Bestechungsgelder genommen, wird als haltlos nachgewiesen.

H. Kraus S. J.

Die Kongregation der Franziskanerinnen vom heiligen Martyrer Georg zu Thuine, Diözese Osnabrück. Von Schwester M. Sixtina Eilers. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Wilhelm Berning zu Osnabrück. 8° (408 S.) Werl in Westf. 1930, Franziskus-Druckerei. Geb. *M* 6.—

Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern zu Straßburg. Ein Bild ihres Werdens und Wirkens von 1734 bis zur Gegenwart. Von Emil Klemens Scherer, Doktor der Theologie. 8° (XX u. 492 S.) (Forschungen zur Kirchengesch. des Elsaß, herausg. von der Gesellsch. für elsässische Kirchengeschichte zu Straßburg, 2. Band.) Kevelaer 1930, Butzon & Bercker G.m.b.H. Geb. *M* 10.—

Mit vielem Fleiß werden für einzelne Länder Handbücher ihrer Flora herausgegeben. Es geht noch eine andere Flora über die Erde hin. Auch sie hat ihre Geographie und Physiologie. Auch ihre Blüten verklären mit Vorliebe den armen Boden. Darf, wo solcher Schmelz leuchtet, der Maler fehlen? Es gebührt darum den Darstellern der Ordensgeschichte — davon sprechen ja die oben genannten Titel — herzlicher Dank. Gewiß wollen die Bücher in erster Linie dem Nachwuchs der Orden selbst dienen, ihnen die Quellen aufzeigen mit aller ihrer Kraft und Lauterkeit. Aber wie viele, denen von dorther ebenfalls eine Erquickung des Leibes oder des Geistes zugeflossen ist, möchten nun auch gern mehr davon wissen! Wie vielen auch, so hoffen wir, die von der Gnade und dem Duft der Tugend angezogen, Glieder der Genossenschaften werden möchten, sagt das Buch, vielleicht vom Pfarrer gereicht, das letzte entscheidende Wort!

Das erstgenannte Buch ist wie eine Ausführung des Wortes: „Blühe, wo du gesät bist." Wo fehlte denn je der von der Not aufgelockerte Boden? Er wartet nur, daß die Liebe dahergeschritten komme. Die Verfasserin des Buches konnte noch hinter den ersten Schnittern der Saat gehen und die Ähren der Erinnerung auflesen. — Schwerer hatte es der Verfasser des zweiten Buches, und wir begreifen, daß bereits einige Versuche vor ihm gescheitert waren. Der reiche geschichtliche und ordensrechtliche Einschlag war notwendig und ebenso die Behandlung der deutschen und österreichischen Zweiggenossenschaften. Wir erhalten aber auch von der starken Sonne der Liebe selbst reichliche Strahlen. Die Weihe der Genossenschaft an das göttliche Herz, ein wahrer Brennpunkt ihrer Geschichte, greift auch dem Unbeteiligten ans Herz, ein Gebet voll verhaltener Inbrunst und Kraft. Von da aus mögen wir es verstehen, wenn wir von Schwestern lesen, die von Liebe und Gehorsam zu mehr denn dreißig Jahren Gefängnis verurteilt waren. Oder wenn wir hören, daß Schwestern erst nach sechzig Jahren des Dienstes — im Sarg — den ersten und letzten Schritt aus der Irrenanstalt taten, deren Not sie mit stets wachen Augen getragen und gelindert hatten.

Nach solchen Büchern schämt man sich, daß man je am Leben oder an der Zeit irre werden wollte. Der Beobachter nimmt auch noch andere Erkenntnisse mit, die für das Ordenswesen wichtig sind. Wie etwa von der Bedeutung eines nach außen und innen gefestigten Noviziates. Auffallend ist auch, wie viele Hilfe den Barmherzigen Schwestern geworden ist von einem scheinbar fremden Element, nämlich von ihren Superioren. — Aus Versehen ist Troppau zur Hauptstadt von Mähren gemacht worden. S. Nachbaur S. J.

Lebensbilder

Die heilige Elisabeth. Von Peter Dörfler. 16° (61 S.) München 1930, Ars sacra. *M* 2.—

Das Bild der großen Heiligen, die ein Königskind und eine liebende Mutter unserer deutschen Heimat gewesen und deren Geist dort lebendig geblieben ist, hat ein gottbegnadeter Dichter aufs neue zu gestalten unternommen. Wie einst Alban Stolz seiner Zeit das klassische Elisabethleben, so hat Dörfler es unsern Tagen hingestellt, ohne viel Zier, denn die braucht dieses schöne Leben nicht, und mit ehrfürchtiger Feder, so treu, wie es uns die Geschichte überliefert hat. Mit feinem historischen Sinn und schöpferischer Gestaltungskraft aus liebevollem Sichversenken wächst Zug um Zug dieses begnadeten Frauenlebens herauf aus ihrer Zeit und Umgebung unter dem göttlichen Strahl der Gnade. Ist auch die große Wallfahrt nach Marburg vergessen, ein solches Leben, aus Dichtermund erzählt, ist auch eine kostbare Reliquie, gefaßt in die edle Form des Wortes, und hat noch wundersame Gewalt über die Seelen. Heribert Fischer S. J.

Augustinus. Ein Lebensbild zu seinem Jubiläum. Von Otto Karrer. 16° (31 S.) München 1930, Ars sacra. *M* 1.25

Dieses Lebensbild, gewonnen aus dem Geist und den Schriften des großen Bischofs von Hippo selbst, gehört sicher mit zum Besten und Schönsten, was über die geniale Gestalt Augustins gesagt werden kann. Otto Karrer hat aus einer tiefen Vertrautheit mit dem gesamten Lebenswerk das von neuem geboten, was den Kern der vortrefflichen Einleitungen seiner beiden Augustinustextbändchen bildet (vgl. diese Zeitschrift 114 [1928] 157 f.). In feiner, sprühend-lebendiger Sprache ist alles gesagt; in frischer konkreter Lebendigkeit steht das große

Leben vor uns, schlicht und ehrfürchtig wird an das Geheimnis gerührt.

Heribert Fischer S. J.

Albert der Große. Von P. Hieronymus Wilms O. P. 8° (238 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. *M* 6.50

P. Wilms kennt, was über den sel. Albertus geforscht worden und zum Urteil kristallisiert ist. Er selber gibt einen glänzenden Schliff, läßt den Beinamen des Großen vor unsern Augen erstehen, einmal in der von der Wissenschaft her bedingten Geistesgröße, dann in der Vollendung der natürlichen Hochgesinntheit durch Glauben und Liebe. Trotz der geringen Ausbeute für Alberts Persönlichkeit glauben wir doch einen sichern und gewinnenden Weg auch in seine Seele gefunden zu haben. Ob gegen die schnelle Niederlegung des bischöflichen Amtes nicht doch noch etwas gesagt werden könnte, bleibe dahingestellt. Freilich, die Mitra paßte nicht am besten auf diesen Kopf. — Der Mann, der das Gute überall sah und fand, um ihm dann mit ganzer Seele zu dienen, tritt klar hervor. So übergroß war sein Drang, zu geben, daß ihm die Möglichkeit gebrach, es vorher völlig abzurunden. Albert war nicht der Mann, der — in Köln — den Geistesdom des Mittelalters in seiner linearen Vollendung und teilweisen Einförmigkeit ausführte; das hat sein Schüler Thomas getan. Aber er ist der erste, der das Fundament der scholastischen, von der Philosophie her gefestigten und ausgewerteten Theologie völlig aushob und die Pfeiler fest gründete. Vor allem einer, der in diesem Dom betete. Und so liegt über seinem Leben ein lieblicher Hauch der Eucharistie und der Jungfrau-Mutter Maria. Seite 48 möge Sprengler in Sprengel verbessert werden. Auch empfiehlt es sich — schon im Sinne Alberts — nicht, die großen Säugetiere des Meeres in Anlehnung an die Alten bei den Fischen zu behandeln, noch auch die Spinne bei den Insekten.

S. Nachbauer S. J.

Un maître de la vie spirituelle: Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous (1858—1923). Par Dom Raymond Thibaut. 8° (XII u. 556 S.) Paris 1929, De Brouwer. *Fr.* 15.—

Dom Marmion hat sich als geistlicher Schriftsteller in weiteste Kreise eingeführt. Seine Hauptschriften: Le Christ vie de l'âme, Le Christ dans ses mystères, Le Christ idéal du moine, haben durch ihre tiefe, lebendige Art viele Leser beglückt. Dom Marmion hat seine irische Abkunft nie verleugnet. Ihr verdankt er wohl die Lebhaftigkeit des Geistes, den Reichtum des Gemütes, das fast überschwengliche Lebensgefühl, das ihn beseelt, die unverwüstliche Heiterkeit, die ihn auszeichnet, die opferfreudige Hingabe des ganzen Wesens. Aus ihr stammen aber auch jene Gegensätze, die seine Umgebung so oft überrascht haben. Hat er doch selber gemeint, die irische Eigenart setze sich aus Gegensätzlichkeiten zusammen; Ernst und Frohsinn, Liebe und Haß, Lachen und Weinen lägen beim Iren so nahe beieinander. Als Abt von Maredsous fand Dom Marmion seine eigentliche Lebensaufgabe. Er war der ideale „Abbas", der, aus der Fülle des eigenen übernatürlichen Lebens schöpfend, seinen Söhnen ein väterlicher Führer zu den Höhen echten Benediktinertums wurde, und über das eigene Kloster hinaus vielen Männern und Frauen des Welt- und Ordensstandes eine ganz hervorragende Seelenleitung gewährte. Unter den Männern, die ihn zum Beichtvater und Seelenführer erwählten, befindet sich Kardinal Mercier. Eine tiefe Freundschaft verband die zwei durchaus eigengearteten Persönlichkeiten. Die Schilderung ihrer Beziehungen gehört zu den reizvollsten Teilen des Buches.

In der Würdigung der schriftstellerischen Tätigkeit seines Helden holt der Verfasser weit aus und widersteht vielleicht nicht überall der Versuchung, den lebendigen, ursprünglichen, beweglichen Geist Dom Marmions in fertige Formen zu gießen. Der Vorzug seiner Bücher scheint darin zu liegen, daß er die traditionelle Lehre des corpus Christi mysticum in ihrer Tiefe und Allgemeinheit erfaßt und sie mit dem ganzen Reiz seiner bezaubernden Persönlichkeit dargestellt hat. In der Nähe dieses echten Benediktiners fühlt sich jeder besser, stärker, freudiger gestimmt, Gott und Christus zugewandt.

P. de Chastonay.

Klosterschüler. Von Siegfried Streicher. kl. 8° (115 S.) Luzern u. Leipzig [o. J.], Räber & Co. *M* 3.—

Ein ehemaliger Schüler und Zögling der Klosterschule des altehrwürdigen Benediktinerstifts Disentis im Kanton Graubünden schildert hier in flüssiger, fesselnder Darstellung seine Eindrücke, Erlebnisse und jugendlich übermütigen Streiche aus der Zeit seines mehrjährigen Aufenthalts in dem durch landschaftliche Schönheiten berühmten Bündner Oberland. Der Verfasser kam, wie er selbst berichtet, nach Disentis, ohne sich darüber klar zu sein, was ihn eigentlich gerade zu dieser abgelegenen Klosterschule trieb. „Abgesehen vom Drang nach ‚allgemeiner Bildung', sah es in meinem

Innern wenig klösterlich aus. Ich war Basler, der Stadt ‚an der großen Pfaffengasse am Rhein', der Stadt der Messen und Märkte, der Fastnacht und des ‚Vogel Gryf' in einem weiteren Sinne verbunden und zugetan. Meine Weltanschauung entsprach einem leidenschaftlichen Individualismus Burckhardtscher Färbung. Meine Bibel waren Schillers ästhetische Schriften, und Shakespeare verehrte ich wie einen Kirchenvater. Ein Glück vielleicht, daß ich Nietzsches ‚Jenseits von Gut und Böse', das mir in diesen entscheidenden Tagen in die Hände kam, der vielen griechischen Anmerkungen und Klammerausdrücke wegen wieder beiseite legte. Lange noch dauerte der Kampf zweier Anschauungen. Und die ersten Nächte stand ich mehrmals angekleidet an der Schlafsaaltüre, um in aller Heimlichkeit verlorene Freiheit und Weite zu suchen" (S. 6—8).

In Disentis fand Streicher allmählich seinen angestammten, unverfälschten katholischen Glauben wieder und mit ihm die Liebe zu Gottes herrlicher Schöpfung, zu Wald und Flur und Strom und das Verständnis „für die große Stille, die ewige Sprache der unberührten Natur". In dankbarer Erinnerung setzt er nun in dieser kleinen Schrift seinen Lehrern und Erziehern, denen er diese entscheidende Umwandlung zuschreibt, ein hübsches literarisches Ehrendenkmal, vor allem dem grundgütigen Prälaten Abt Benedikt Prevost, der ihm durch seine väterlich wohlwollende und verstehende Art uneingeschränkte Hochachtung und Bewunderung abnötigte. Auch die Charakteristik, die Streicher von dem Dichter und Geschichtsprofessor P. Maurus Carnot entwirft, ist, wie das ganze Büchlein, mit Geist geschrieben — der Wirklichkeit entspricht sie, soweit ich mir nur immer ein Urteil über P. Maurus erlauben darf, in manchen Zügen nicht! A. Stockmann S. J.

Auslanddeutschtum

„Das Auslanddeutschtum als Kulturfrage" (Deutschtum u. Ausland. Studien zum Auslanddeutschtum und zur Auslandkultur, 17./18. Heft.). Von Prof. Dr. Georg Schreiber. (320 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorff. *M* 8.30

Prälat Prof. Dr. Georg Schreiber hat in dem vorliegenden Buche sich einer äußerst dankbaren und auch dankenswerten Aufgabe unterzogen. Reichste Erfahrung aus eigener Führertätigkeit, aus wissenschaftlicher Arbeit auf dem Lehrstuhl und im Seminar, nicht zuletzt aus unermüdlicher Sorge für die kulturellen Belange des Deutschtums und besonders des deutschen Katholizismus im Auslande ließ ihn eine Fülle von Tatsachen und Schriften uns vorlegen. Dabei gelingt es der strengen Beherrschung des weitausgedehnten Stoffes, sich nicht in den Einzelheiten zu verlieren und, soweit möglich und angebracht, auch die Distanz von den Fragen des einzelnen Tages zu wahren. Das ganze Buch ist überschattet von dem großen Gedanken der Trias: Auslanddeutschtum, Mutterland und neues Wohnland. Diese drei Begriffe gehören nach Schreiber wesenhaft zusammen. Dadurch wird die einwandfreie und sichere Basis des Naturrechtes gewonnen und der Gedanke des katholischen Universalismus in den großen Rahmen einbezogen. Vor allem begrüßen wir auch die Vergeistigung des ehemaligen Kolonisationsgedankens und damit dessen Überführung in den Gedanken des geistig-kulturellen Mandatsgebietes. Daß Schreiber die Zusammenhänge zwischen Religion und Volkstum besonders scharf herausarbeitet, bedarf kaum noch eigener Erwähnung. So können wir für das Eindringen in die heute so hochwichtige Frage des Auslanddeutschtums uns keinen besseren Führer denken als die vorliegende wertvolle Schrift.

C. Noppel S. J.

Deutsche Literaturgeschichte

Die Frankfurter Romantik. Von Dr. Erna Callmann. gr. 8° (106 S.) Paderborn 1930, F. Schöningh. *M* 4.—

Eine ansprechende, auf fleißigen Studien fußende Darstellung der Frankfurter Romantik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Verfasserin schöpft aus den besten Quellen, die am Schluß des Werkes zusammengestellt sind. Auch zwei bisher ungedruckte Quellen haben Verwendung gefunden.

Die Verfasserin sieht von einer genauen Begriffsbestimmung des Ausdrucks „Romantik" klugerweise ab; sie nimmt das Wort in dem weiteren Sinne, wie er bis in die letzten Jahre fast allgemein üblich war, und berücksichtigt nicht nur die poetische, sondern auch die künstlerische, wissenschaftliche und politische Romantik, deren Frankfurter Vertreter von Beginn bis Mitte des vorigen Jahrhunderts auf allen diesen Gebieten, zumal aber auf dem der Malerei und der geschichtswissenschaftlichen Forschung Hervorragendes leisteten. Man denke an das romantische Geschwisterpaar Clemens und Bettina, auch an Christian, Antonie und Franz Brentano, an die vielen kunstsinnigen Vertreter der Familien Bethmann, Willemer, Leonhardi, Neville, Nees, Holzhausen, Guaita, Schmid, Gontard, Schlosser, Passa-

vant, an den Fürstprimas v. Dalberg und den Kreis von Künstlern, Dichtern und Gelehrten, die sich unter seinem Protektorat in der Gesellschaft „Museum" zusammenschlossen, an die Städelsche Kunstsammlung und die markanten Gestalten des Bürgermeisters Dr. Thomas und des Geschichtsforschers Johann Friedrich Böhmer, an Dorothea v. Schlegel, Philipp Veit, Edward v. Steinle, Beda Weber, General v. Radowitz, Johannes Janssen u. a.

Dem vorwiegend katholischen oder doch katholikenfreundlichen Charakter der Frankfurter Romantik wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Aus dem ganzen Buche spricht die innige Liebe der Verfasserin zu ihrer Vaterstadt und der berechtigte Stolz auf die achtunggebietenden kulturellen Errungenschaften ihrer Mitbürger, zumal auf die für ganz Deutschland bedeutsamen Leistungen der Frankfurter katholischen Dichter, Künstler, Gelehrten und sonstigen führenden Geister des vorigen Jahrhunderts. — Leider fehlt das Register!

A. Stockmann S. J.

J. J. David in seinem Verhältnis zur Heimat, Geschichte, Gesellschaft und Literatur. Von Dr. Herman Groeneweg. gr. 8° (226 S.) Graz 1929, Wächter-Verlag. *M* 13.35

Groeneweges umfangreiche Studie ist eine gründliche, gut geschriebene und aufschlußreiche Doktorarbeit. Die stattliche Schrift gehört in die Reihe der von Universitäts-Professor Dr. W. Kosch herausgegebenen „Deutschen Quellen und Studien". Der mährische Dichter und Publizist Jakob Julius David, geb. 6. Februar 1859 zu Weißkirchen, Verfasser von Novellen, Dramen, Romanen und zahlreichen literar-historischen Arbeiten, von 1894 bis 1903 Schriftleiter des „Neuen Wiener Journals", entstammte einer jüdischen Pächtersfamilie. Er war 1877 nach Wien übergesiedelt, wo er Literatur, Geschichte und Pädagogik studierte, das katholische Glaubensbekenntnis ablegte und 1889 — nach längerer Unterbrechung des Studiums — seinen Doktor mit einer Arbeit über Pestalozzi machte. Doch schon in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts schränkte er die ihm nicht zusagende journalistische Tätigkeit nach Möglichkeit ein und zog sich später krankheitshalber in seine liebe mährische Heimat zurück. Dort starb er am 20. November 1906. — David bezeichnet sich selbst in seinem Testament als einen scheuen, ungeschickten Menschen, der nicht stark genug war, um sich im Leben durchzusetzen. Diese Selbstcharakteristik zeugt von Selbsterkenntnis! Er hat aber wenigstens nach seinem Tode einige treue Freunde gefunden, die sich seiner literarischen Hinterlassenschaft pietätvoll annahmen. Seine Gesammelten Werke wurden von Ernst Heilborn und Erich Schmidt in 6 Bänden herausgegeben (München 1907/1908). Zu dem ersten Band (Gedichte) schrieb Erich Schmidt die Einleitung.

Groeneweg untersucht in seiner Studie vor allem die engen Beziehungen Davids und seiner Werke zu der mährischen Heimat, deren buntscheckige Bevölkerung der bodenständige Dichter in ihren Sitten, Gebräuchen, religiösen, sozialen und politischen Anschauungen mit großer Anschaulichkeit und gewissenhafter Treue schildert. Auch die Geschichte Mährens behandelt David in seinen Schriften, zumal in dem Roman „Blut" in fesselnder Darstellung, wobei allerdings die großen geschichtlichen Ereignisse nur nebenbei gestreift werden. Die Einzelschicksale der vorgeführten Gestalten sind dem Heimatdichter die Hauptsache. David steht mit seiner Sympathie deutlich aufseiten des slawischen Volksteils und huldigt, auch nach seiner Konversion, in sittlich-religiöser Hinsicht dem zeitgenössischen österreichischen Liberalismus, wenn er auch, im Gegensatz zu Anzengruber, niemals zum antikirchlichen Tendenzschriftsteller wird. Das zeigt sich namentlich in seinen Schilderungen der Religionskämpfe in Böhmen und Mähren und in seiner ganzen Einstellung gegenüber den Protestanten und Hussiten. „Am liebsten möchte er", meint Groeneweg, „Katholizismus und Liberalismus miteinander vereinen (vgl. den Essay über Gilm VII 116). Er war Mitarbeiter mehrerer linksliberaler Zeitschriften, u. a. der ‚Union', und hatte Sympathie für den Freigeist Anzengruber. Über die Messiaserscheinung hat er eine sehr unkirchliche Auffassung. Er ist sogar Mitglied der Freimaurergesellschaft ‚Die Zukunft' (S. 104).

Die vielen Widersprüche und Ungereimtheiten in seiner Haltung gegenüber den religiösen Fragen erklären sich teils aus den unerquicklichen häuslichen Verhältnissen, unter denen er aufwuchs, teils aus seiner späteren liberalen Umgebung, vorzüglich aber aus seiner allzu weichen Gemütsanlage und dem dadurch bedingten Mangel an festem Charakter.

In einem längeren Abschnitt geht Groeneweg auf die literarischen Berührungspunkte mit andern Dichtern und die Einflüsse ein, die sich in Davids Werken mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit nachweisen lassen (Ebner-Eschenbach, Ferdinand von Saar, Stifter, Eichendorff, Karl Emil Franzos, Ludwig Anzengruber, Vertreter des Naturalismus und

der Romantik, Raabe, Theodor Storm, die Russen). Eine imponierende Arbeitsleistung steckt besonders in diesem interessant geschriebenen Kapitel, das eine staunenswerte Belesenheit voraussetzt. Der Anhang enthält ein genaues bibliographisches Verzeichnis von Davids sämtlichen Schriften und der über ihn erschienenen literarhistorischen Arbeiten, dazu ein gutes Namen- und Sachregister.

A. Stockmann S. J.

Aurora. Ein romantischer Almanach. Herausgeber Karl Freiherr v. Eichendorff und Univ.-Professor Dr. Adolf Dyroff. Lex.-8° (150 S.) Oppeln 1929, Verlag „Der Oberschlesier". *M* 3.—

Noch ausschließlicher als selbst der Eichendorff-Kalender steht der romantische Almanach „Aurora" im Zeichen des großen schlesischen Romantikers. Gleich das einleitende Gedicht „Eichendorffs Geist" von Franz Joseph Zlatnik und der programmatische Essay „Zum Namen Aurora" von Geheimrat Dr. Dyroff legen dafür Zeugnis ab. „Was wir positiv wollen? Wir wollen keine gelehrte Zeitschrift bringen", schreibt Dyroff. „Wir wollen vielmehr mit allem Nachdruck zeigen, daß die alten Romantiker auch etwas waren, daß sie immer noch viel Anregung und Freude geben können, daß ihre Grundideen noch Lebenskraft haben. Wir wollen den Jungen, die Romantiker sind, Mut machen. Wir wollen nach denen Ausschau halten, die Romantiker sind, ohne es zu wissen oder es sein zu wollen. Wir wollen ihrem Zusammenschluß dienen, der dazu helfen kann, die romantische Bewegung mit der Gegenwart und Zukunft in lebendige, emporreißende Berührung zu bringen. Für den ersten Versuch möge Eichendorff bevorzugt werden. An Festigkeit der Weltanschauung überragt er Brentano weit, an Klarheit und Bestimmtheit des Vortrags Stifter. Als Dichter übertrifft er Novalis und Tieck durch Volkstümlichkeit" (S. 9).

In der überwiegenden Mehrzahl der übrigen Almanach-Beiträge steht denn auch Eichendorff durchaus im Vordergrund und Mittelpunkt: Eichendorff und die bildende Kunst (Anton Mayer-Pfannholz), Briefe Eichendorffs an Otto Heinrich Graf von Loeben (Karl Freiherr v. Eichendorff), Ein Dichter unserer Zeit (Heinrich Zerkaulen), Die Memoirenfragmente Josephs v. Eichendorffs, Texte und Untersuchungen (Hubert Pöhlein), Eichendorff im Walde (Augustin Wibbelt), Eichendorff im Kriegstagebuch (Max Jungnickel), Über deutsches Heimatgefühl bei Eichendorff (Adolf Dyroff), Uraufführungen Eichendorffscher Bühnenspiele (Karl Freiherr v. Eichendorff), Eichendorff-Bibliographie (Alois Stockmann).

Dieser Almanach ist ein Anfang. Man mag an Einzelheiten Kritik üben und ab und zu ein politisches Bekenntnis zur alten schwarz-weißroten Reichsflagge feststellen: im ganzen sind die Herausgeber auf dem rechten Wege. Es ist daher freudig zu begrüßen, daß sie auch künftig die eingeschlagene Bahn rüstig weiter verfolgen wollen. Dyroff schließt seine Apotheose Eichendorffs mit den verheißungsvollen Worten: „Doch dürfen neben Eichendorff die andern Mahner und Anreger nicht beiseite gesetzt werden. Tieck, Novalis, Stifter, Friedrich Schlegel, Dante, Lope de Vega, Calderon, Brentano, und auch die Maler und Musiker der Romantik sollen, so Gott will, auch ihren Ehrenplatz erhalten und vom Lichte Auroras beglänzt werden" (S. 12).

A. Stockmann S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., 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.

Die moderne Bewegungskultur als pädagogisches Problem

Katholischer Haltung ist es eigen, zu allem Guten und Edlen in der Welt ein beherztes Ja zu sagen, mag es seinen Ursprung haben wo auch immer. Aus der universalen katholischen Seins- und Wertauffassung folgt dieser Satz mit logischer Notwendigkeit. Er gibt Klarheit, Ruhe und Sicherheit im brausenden Wirrwarr der Zeiterscheinungen. Der Katholik ist sich bewußt, daß alles Gute und Edle sich seinem Weltbild ohne Schwierigkeit einfügen läßt.

Zu den Dingen, die die moderne Zeit geboren hat, gehört auch eine neue Bewegungskultur. Da sie von Anfang an in Formen auftrat, die feiner katholischer Takt als gefährlich ansehen mußte, ergab sich vielfach eine betonte grundsätzliche Ablehnung. Sie ist auch in unsern Tagen noch in weiten Kreisen vorhanden.

Aber, so sagt man, haben denn die Katholiken heute nichts Wichtigeres zu tun als sich mit den Ideologien einer kleinen Tänzergruppe zu beschäftigen und allenfalls mit „einigen snobistischen Zuschauern", wie man höhnisch lächelnd hinzufügt, heute, da es um die letzten Grundlagen der Kultur überhaupt geht? Wenn es sich um ein nebensächliches, peripheres Geschehen handelte, so könnte man vielleicht die neuen Bestrebungen unbeachtet lassen. Aber es ist nicht so. Es handelt sich, wenn wir richtig sehen, in der Tat um Dinge von zentraler Bedeutung. Es geht schließlich um ein wesentliches Stück unserer Menschenformung und unseres Bildungsideals. Es handelt sich darum, wie wir zu der Frage stehen, den ganzen Menschen zu bilden, der doch Seele und Leib ist, vor allem aber wie wir zu der Einordnung des Körpers in unsere Gesamtpersönlichkeit zu gelangen vermögen, die der echten Idee vom Menschen am vollendetsten entspricht.

Aufgabe dieser Zeilen kann und will es nicht sein, die vielen ästhetischen Probleme, die die moderne Bewegungskultur aufwirft, zu behandeln. Das muß im Kreise der tänzerischen Fachleute und der Ästheten geschehen. Hier dagegen handelt es sich darum, ruhig und nüchtern Wesen und Gehalt der neuen Tanzkultur in ihrer pädagogischen Bedeutung zu würdigen.

Wir sehen in diesen Dingen dank der fortschreitenden Entwicklung heute klarer, als es noch vor fünf bis zehn Jahren möglich war. Im Jahre 1925 hat der Verfasser dieses Aufsatzes wohl als erster Katholik versucht, zu den vielgestaltigen Formen der neuen Bestrebungen Stellung zu nehmen. Es geschah in der Zeitschrift „Schule und Erziehung" in einem Aufsatz „Rhythmik und Erziehung", der auch als Sonderdruck in drei Auflagen erschien[1]. Die chaotischen Verhältnisse der damaligen Zeit machten eine Wegweisung sehr schwer. In der Freude, Neuland entdeckt zu haben, glaubte die Tanzbewegung oder die Rhythmik, wie sie sich vielfach nannte, zu einer Revolution der Gesamterziehung führen zu können. Alles, was bisher geschehen war, erfuhr nicht

[1] Düsseldorf 1925.

selten schärfste Ablehnung. Die imperialistischen Tendenzen der Schulen verstiegen sich mehr als einmal zu dem Satz, daß nur von der Rhythmik aus die Erziehung geleistet werden könnte.

Dazu kam, daß aus der unklaren Sehnsucht der Zeit nach „Weltanschauung" heraus die meisten der verschiedenen Richtungen glaubten, ihre Existenzberechtigung dadurch beweisen zu müssen, daß sie ein weltanschauliches Fundament aufzuweisen vermöchten. Man machte vielfach bei der indischen Philosophie Anleihen; anthroposophische und theosophische Strömungen spielten eine nicht geringe Rolle. Man gebärdete sich so, daß nicht selten der Eindruck entstand, der moderne Tanz sei der folgerichtige Ausdruck dieser philosophischen Systeme. So entstand das Bild einer verzweigten, oft fast unentwirrbaren Verknüpfung vielfältiger Weltanschauungssysteme mit Bewegungskultur, das nicht wenige Katholiken bedenklich stimmte.

Darüber hinaus erhob ein bedeutender Teil der neuen Schulen ein stark betontes Bewußtmachen des Körperlichen zum Grundsatz ihrer Arbeit und beschwor damit Gefahren herauf, die nicht selten zu einer völligen Verwirrung der menschlichen Persönlichkeit führten. Andere glaubten, rein von der Ästhetik aus die schwierigsten Lebens- und Menschheitsprobleme lösen zu können. Erinnert man sich ferner daran, daß nicht selten jene feinen Grenzen mißachtet wurden, die durch Scham und Sittlichkeit gezogen sind, daß man damit offensichtlich einer neuheidnischen Nacktkultur Vorschub leistete, so darf man sich nicht darüber wundern, daß weiteste Kreise der Katholiken ein grundsätzliches „non possumus" aussprachen.

In dieser gärenden und unklaren Lage nahmen die deutschen und österreichischen Bischöfe in den bischöflichen „Leitsätzen und Weisungen zu verschiedenen modernen Sittlichkeitsfragen" vom Jahre 1925 auch zur Rhythmik Stellung. Ihre Hirtenpflicht gebot ihnen, die Katholiken über die Gefahren der Zeit aufzuklären. Sie taten es in folgenden Sätzen:

> „Zu einer besonderen Gefahr werden heute für viele Kreise die sogenannten rhythmischen Schulen. Ein großer Teil derselben geht in den Grundsätzen auf pantheistische, materialistische oder rein ästhetisierende Ideen zurück. Vielfach sieht man in der Rhythmik das Allheilmittel der Erziehung oder leistet theoretisch oder praktisch der Nacktkultur und der Abstumpfung des Schamgefühls Vorschub. Da solche Schulen dem christlichen Sittengesetz zuwider sind, müssen sie abgelehnt werden, und Katholiken dürfen in sie nicht eintreten. Mit dieser Ablehnung soll die Verwendung einzelner einwandfreier rhythmischer Übungen beim Turnen nicht getroffen werden."[1]

Man hat aus diesem Leitsatz eine prinzipielle Ablehnung der Rhythmik und der modernen Bewegungskultur überhaupt herauslesen wollen. Wenn man aber genau zusieht, so erkennt man, daß die Ablehnung jenen rhythmischen Schulen gilt, deren antikatholische Tendenz klar gekennzeichnet wird. Das Edle aber, das sich in der damaligen Zeit erst unklar heraushob, wurde nicht nur nicht abgelehnt, sondern bejaht.

---

[1] Vgl. dazu das Buch „Um Sitte und Sittlichkeit, ein Kommentar zu den bischöflichen Leitsätzen und Weisungen", Düsseldorf 1926.

Inzwischen ist die Klärung des Chaos weiter fortgeschritten. Dazu haben einige Unterscheidungen wesentlich beigetragen, die zum größten Teil aus der Tanzbewegung selber hervorgegangen sind.

* * *

Man kam in steigendem Maße zu der Einsicht, daß jene weltanschauliche Verquickung, die von manchen Tanzschulen ohne Zweifel behauptet und als unerläßlich betont wurde, nicht im Wesen des Tanzes begründet war. Man fand, je weiter man fortschritt, um so mehr, daß, wie alle künstlerische Haltung, so auch die tänzerische zutiefst und zuletzt aus der echten natürlichen Menschlichkeit erwächst. Je reiner diese Menschlichkeit vorhanden ist, je stärker sie in ihrer Gänze in einen erhöhten Zustand gelangt, je mehr der Mensch in der Lage ist, ein inneres, ihn ganz erfüllendes und erschütterndes Erlebnis in den Formen menschlicher Darstellungsweisen auszudrücken, ein um so vollkommeneres Kunstwerk wird geboren. Daß die Gebärde, die Körperbewegung Mittel zum Ausdruck seelischer Erlebnisse sein können, ist unbestreitbar.

* * *

Um klar zu sehen, worum es heute geht, ist es unerläßlich, eine Skizze der modernen Bestrebungen zu bieten. Man muß sie natürlich in die pädagogische Gesamtbewegung unserer Zeit hineinstellen, aus der sie ja einen Ausschnitt bilden.

Seit Rousseau verstummt der Ruf „Zurück zur Natur!“ nicht mehr. Er enthält trotz aller Verzerrungen und falschen Beimengungen zu viel Echtes, als daß man ihn überhören oder wegen falscher und übertriebener Anwendung aus der Welt schaffen könnte. Man braucht nicht zu leugnen, daß bisweilen auch die Katholiken aus der tiefen Sorge vor einer Infektion mit dem Gifte der Theoreme Rousseaus in ihrer apologetischen Abwehr manches von den echten Werten jener Lehre übersahen. Und doch müßten gerade sie für eine Pädagogik Verständnis haben, die den Gesetzen der Natur, wie sie der Schöpfer gewollt hat, nachspürt und sie ihrem innern gottgewollten Wesen entsprechend möglichst rein zur Betätigung kommen läßt.

Mächtig regt sich in der ganzen Welt heute die Besinnung auf dieses „Zurück zur Natur“. Gewiß, es ist auch in unsern Tagen noch vielfach mit jenem Aberglauben von der absoluten Güte der menschlichen Natur verflochten, dessen Falschheit wir Tag für Tag am eigenen Leibe und in unserer Umgebung so tragisch erfahren. Nichts ist experimentell so erwiesen wie der furchtbare Konflikt zwischen Geist und Fleisch, der eine geradlinige Entfaltung der natürlichen Anlagen immer wieder hindert und geradezu verwirrt. Durch den Glauben an die Erbschuld finden diese Dinge ihre Erklärung. Wenn man aber genauer zusieht, so spürt man doch deutlich, daß jene große internationale Erziehungsbewegung, die den Ruf „Zurück zur Natur!“ erhebt, wenn sie nur auf Irrtum aufbaute, nie die Bedeutung und Stärke erhalten hätte, in der sie heute so imponierend vor uns steht.

Was man erstrebt, läßt sich in einigen Worten sagen. Es kommt darauf an, die Kräfte, die im Kinde sich spontan regen, zur Entfaltung kommen zu lassen, möglichst rein und ungehemmt. Daraus ergibt sich für die Erziehung, daß ihre Maßnahmen, seien es anregende, hemmende oder verbessernde, erst

einsetzen sollen, wenn jene Kräfte allein nicht ausreichen. Der Erzieher muß sich liebevoll in die Natur des Kindes hineinversenken. Er muß stets in sie hineinlauschen, um jenen immanenten Wachstumsprozeß aufzuspüren und sich ihm möglichst vollkommen anzuschmiegen. Er muß wissen, daß die kindliche Persönlichkeit organisch wächst, daß jedes Kind seiner individuellen Entwicklungslinie folgt, in der die allgemeinen körperlichen und geistigen Wachstumsgesetze die eigenartige Form dieses Kindes ausprägen. „Verfrühung" und „Verspätung" sind beide gleich verhängnisvoll. Das „Prinzip vom kleinsten pädagogischen Kraftmaß" [1] erhält eine ganz zentrale Bedeutung.

Solche theoretische Einsicht bleibt aber unfruchtbar, solange wir nicht wissen, wie des Kindes Entwicklung verläuft. Und das ist eine weitere wertvolle Erkenntnis, die uns die neue pädagogische Bewegung schenkt. Sie öffnet uns nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch die Augen für Kräfte und Gesetzmäßigkeiten, die wir lange deshalb nicht erkannten oder falsch auslegten, weil wir das Kind mit den Maßstäben erwachsener Menschen maßen und uns damit außerstand setzten, ihm wirklich gerecht zu werden.

Man hat derartige für die Erziehung so notwendige Aufschlüsse lange Zeit allein von der experimentellen Psychologie erwartet. Sie hat wertvolle Beiträge dazu geliefert, die dem Pädagogen unentbehrlich sind. Aber die Methode des Experimentes hat doch unter der für den Pädagogen schmerzlichen Beschränktheit zu leiden, daß sie Lebensvorgänge isolieren muß. Sie übersah oder zerschnitt gar jene tausendfältigen intimen und zarten Fäden, die sich zwischen dem zu untersuchenden Lebensvorgang und dem gesamten Sein knüpfen.

Die neue Pädagogik zieht die ruhige Beobachtung des geschulten, vom pädagogischen Eros erfüllten Erziehers jener etwas künstlichen Art des Experimentierens vor. Sie glaubt, mit genialer Intuition das Wesen und die Entwicklung des Kindes sicherer und umfassender begreifen zu können als mit irgend einer andern Methode. Daß sie hier Gefahr läuft einseitig zu werden, liegt auf der Hand.

* * *

Infolgedessen sehen wir eine neue Kunstpädagogik entstehen, die sich allmählich von jener Verstiegenheit befreit, die in jedem Kindergekritzel eine geniale Kunstleistung sah. Aber in jedem Kind sind gestaltende Kräfte vorhanden, die wir lange vernachlässigt haben. Die neue Bewegung spürt ihnen nach und hat Wege gefunden, sie in durchaus naturgemäßer Form zu aktivieren. Sie tut das nicht, um das Kind zum Künstler zu machen, sondern um die ihm von Gott geschenkten Kräfte, die viel reicher und stärker sind, als die Erwachsenen glauben, in organischem Wachstum zur Entfaltung zu bringen. Sie glaubt, so jener umfassenden Entwicklung der kindlichen Persönlichkeit zu dienen, die man als naturgemäß und total im höchsten Sinn bezeichnen kann.

Man wird das bisher von der neuen Bewegung Geleistete nicht überschätzen, obwohl uns Arbeiten ganzer Volksschulklassen, also nicht bloß

---

[1] Der Verfasser dieses Aufsatzes hat über dieses Prinzip in seiner Schrift „Die Montessorimethode und die deutschen Katholiken" (Düsseldorf 1929) S. 38 ff. eingehend gehandelt.

Spitzenleistungen, bekannt sind, die die Pädagogik der Vorzeit für einfach unmöglich erklärt hätte. Es bleibt gewiß des Fraglichen und Problematischen noch genug. Man wird sich jeder Nachprüfung und eventuellen Korrektur durch andere, z. B. experimentelle Methoden, freuen. Es ist aber kein schlechtes Zeichen für die neuen Bestrebungen, daß auch experimentelle Arbeiten immer mehr die Richtigkeit ihrer Gesamtauffassung bezeugen.

Das Entscheidende der neuen Bestrebungen liegt darin, daß große Grundprinzipien jeder Pädagogik, die vor allem unter der Herrschaft eines rationalistischen Intellektualismus verloren gegangen oder doch in ihrem wahren Sinn nicht mehr erkannt worden waren, nun wieder in die zentrale Stellung einrücken, die ihnen zukommt.

* * *

Was wir von der Kunsterziehung im allgemeinen sagten, das offenbart sich eindrucksvoll auch auf dem Gebiete der Körperbildung. Es scheint uns für weitere Kreise von Interesse zu sein, einmal am Beispiel der Körperkulturbewegung, die bisher unter dieser Rücksicht viel zu wenig beachtet wurde, zu zeigen, daß es sich um Dinge handelt, mit denen man sich im Interesse der pädagogischen Gesamthaltung ernst auseinandersetzen muß.

Am klarsten scheint uns das pädagogische Problem der „neuen Gymnastik" Rudolf v. Laban in seinem Buch „Des Kindes Gymnastik und Tanz"[1] erfaßt zu haben. Auch seine Darstellung ist noch mit manchem verquickt, was uns unsympatisch ist und was wir geradezu ablehnen müssen. So tritt er z. B. weitgehend für Nacktübungen ein. Es finden sich bei ihm Stellen, die auf eine pantheistisch anmutende Weltanschauung hindeuten, und ähnliches. In vielen Punkten sind die Problemlösungen noch nicht in die letzte begriffliche Klarheit gehoben, die für den Pädagogen unerläßlich ist. Aber Laban ist ein trefflicher Beobachter, wenn er auch kein guter Systematiker ist. Die ethisch und weltanschaulich bedenklichen Dinge spielen in seinem Buch, wenn man auf den Kern sieht, eine nebensächliche Rolle.

Die bisherige Gymnastik ging vom erwachsenen Menschen aus. Sie sah infolgedessen im Kinde den „Erwachsenen en miniature". Über den Sinn der Gymnastik herrschten die größten Meinungsverschiedenheiten. Nicht nur die Methoden waren verschieden, sondern man strebte vor allem auch sehr verschiedene Zwecke an. Diese lagen z. B. so weit auseinander, daß auf der einen Seite ein fast ausschließliches Betonen gesundheitlich-hygienischer Gesichtspunkte hervortrat, während auf der andern Seite die Gymnastik dem reinen Reich der Kunst einverleibt wurde.

Hier setzt Labans Arbeit ein. Er spricht den lapidaren Satz aus: „Gymnastik ist nicht Tanz" (18). Zwar bedienen sich beide Gruppen der Körperbewegung keiner äußern Hilfsmittel. Für beide ist der Raum das Medium, in dem sie sich entfalten, bei beiden arbeitet der Körper lediglich mit eigenen Kraftquellen. Kommt der Bewegungsimpuls von außen, etwa von Gegenständen, so haben wir weder freie Gymnastik noch Tanz (94).

„Unter Tanz verstehen wir eine Kunst, in der abgerundete Werke mit Hilfe der menschlichen Bewegungen dargestellt werden. Es handelt sich beim

[1] Stalling, Oldenburg o. J.

Tanz immer um Kunstwerke, die figürlich ein Ganzes darstellen. In der Gymnastik hingegen handelt es sich selbst dann, wenn Übungsfolgen ausgeführt werden, die als zusammenhängendes Schaustück gelten könnten, nur um die Zusammenfassung solcher Bewegungselemente, die einem besondern praktischen Zweck dienen. Dieser Zweck ist bei der Gymnastik die Stellung des Körpers, das Erkennen und Beherrschen des Raumes sowie der rhythmischen Gesetze, die die menschlichen Bewegungen diktieren" (28). Tanz und Gymnastik stammen daher wohl aus derselben Quelle, der immanenten menschlichen Bewegungsenergie. Sie unterscheiden sich aber etwa wie die Grammatik und ein Gedicht, das der Ausdruck der Seele ist (19). Der Tanz kann insofern eine „Überhöhung der Gymnastik" genannt werden.

Man sieht schon aus dieser Umschreibung, daß zwischen Gymnastik und Tanz fließende Grenzen bestehen, die es verständlich erscheinen lassen, daß man sie nicht immer scharf schied. Dazu kommt, daß auch andere Betätigungsformen der Körperkultur mit dem, was die neue Bewegung will, manche Berührungspunkte haben. Es sind vor allem das Turnen, der Sport und der Gesellschaftstanz. Erst eine tiefere Besinnung auf ihr Wesen läßt den Wert der „eigentlichen Gymnastik" deutlich werden.

Über das Turnen verbreitet sich Laban nicht des näheren. Die heutige Form des Turnens weicht von der ursprünglichen Idee, wie sie die Väter der Turnbewegung, Guths-Muths, Jahn und andere sahen, stark ab. Es besteht wesentlich in Zweckübungen einzelner Körperteile, die genau vorgeschrieben sind und die exakt reproduziert werden müssen. Diese Übungen sind Frei- oder Geräteübungen. Die Geräte sind zumeist Abstraktionen wirklicher Gegenstände, Bäume, Tiere usw. Es handelt sich also um einen abseits von der Natur verlaufenden, rational aufgebauten Weg der partiellen Körperübung. Niemand wird bestreiten, daß er seine Bedeutung als Teilfaktor der Körperschulung hat. Aber so lange kann er als ideale Form der Körperbildung nicht angesprochen werden, als er die Methode der Körperbildung zu sein vorgibt, die innern Bewegungsgesetze des Menschen nicht berücksichtigt und der individuellen Eigenart des einzelnen Menschen keinen Raum gibt.

Guths-Muths, Jahn und ihre Freunde hatten das „Turnen" in einen reichen Kranz mannigfachster Übungen freierer Gestalt eingebaut (Formen des Laufens, des Springens, des Reigens und Volkstanzes) und so dem Totalitätsgedanken und dem Individualitätsprinzip Rechnung getragen. Heute erkennt man immer klarer die Einseitigkeit des Turnens, die sich bei uns zweifelsohne unter dem Einfluß rationalistischer Strömungen so stark entwickelt hat. Wir befinden uns mitten in einem Auflockerungsprozeß. Er begann mit dem Eindringen des schwedischen Turnens in unsere bisherige Turnpraxis. Er fand eine starke Unterstützung in der Leichtathletik und wurde besonders kräftig vom Sport beeinflußt.

Man hat den Sport die „Virtuosität des Spieles" genannt, und zwar eine immer fortschreitende. Er bietet für die Betätigung der individuellen Eigenart des Menschen größeren Raum als das genau in jeder Teilbewegung vorgeschriebene Turnen. Er erfaßt auch in manchen seiner Formen mehr den ganzen Menschen als dieses. Aber auch hier ist das Problem der totalen und individuell gestalteten Körperbildung nicht zu Ende gedacht. Wegen der ihm

innewohnenden Werte wird der Sport niemals aus der Körperbildung verdrängt werden. Aber er allein kann nicht die ideale Körperschule darstellen, schon weil auch er nicht auf den innern Bewegungsgesetzen aufbaut, sondern von äußerer Zweckleistung bestimmt ist. Vor allem aber deshalb nicht, weil er, wie zum Teil auch das Turnen, durch einen schlimmen Feind in seinem innersten Kern bedroht ist: durch den Wettkampfgedanken und zumal durch die Höchstleistung. Laban sagt darüber treffend (20): „Es wird (im Sport) der nüchternste, einfachste Weg zur Erzielung einer intensiven Handlung gewählt, nicht aber berücksichtigt, ob diese Bewegung gleich auch dem Körper dienlich ist. Daher kommt es, daß bei verschiedenen Sportarten Schädigungen des Körpers möglich sind, daß eine Überanstrengung in der Athletik die Herztätigkeit ungünstig beeinflußt, auch bei gewissen Kampfarten die Möglichkeit von Unglücksfällen groß ist, weil es sich vielfach um die Erzielung von Rekorden und nicht um gesundheitliche Übungen des den betreffenden Sport Ausübenden handelt. Eine Anzahl von sportlichen Übungen hat für gewisse Körperteile eine Überentwicklung zur Folge, während die Ausbildung der andern vernachlässigt wird. Diese Nachteile haften teilweise auch dem Geräteturnen an. Das Geräteturnen hat in seiner ganzen Anlage etwas von Sport und Spiel, wenngleich hier schon viel stärkere Bedingungen im Sinne einer Bewegungsgrammatik vorhanden sind." Daß der Spielcharakter des Sportes durch den übertriebenen Wettkampfgedanken zerstört wird, zeigt am deutlichsten die immer weiter um sich greifende bedauerliche Erscheinung der Berufsspieler, der „Profis", für die eine bestimmte Art des Sportes der Lebensberuf geworden ist.

Weit mehr aber als das schwedische Turnen, Leichtathletik und Sport haben die verschiedenen Versuche der sog. gymnastischen oder rhythmischen Schulen dazu beigetragen, die starre Linie zu durchbrechen. Die Ausgangspunkte dieser neuen Bestrebungen sind verschieden. Einmal war es vor allem die Sorge um den gesunden Körper, besonders für die durch die heutige unnatürliche Zivilisation so sehr bedrohte Frau, die nach einem neuen dem Gesamtkörper gemäßen System der Körperbildung Ausschau halten ließ und die zu der Erkenntnis führte, daß Frauenturnen anders sein müsse als Männerturnen. Die neuere Physiologie bestätigt immer mehr die Richtigkeit dieser Einsicht (Beß Mensendieck). Ein anderes Mal war es die Wahrnehmung, daß zwischen Musik und Körperbewegung Zusammenhänge bestehen, daß ein sog. „rhythmisches" Körperbewußtsein sowohl der vollendeten Reproduktion musikalischer Kunstwerke den Weg ebne, wie auch die Grundlage für wertvolles Improvisieren bilde, da so das Schöpferische im Menschen wach werde (E. Jacques Dalcroze). Beide Systeme und solche, die ihnen nahestanden, drangen aber noch nicht in die letzten Tiefen. Bei beiden herrschten die Zweckgedanken, der hygienische oder der musikalische, noch zu stark vor.

Erst als R. Bode, der von Dalcroze herkommt, im Anschluß an philosophische Erörterungen von L. Klages, sich um eine klare Scheidung von Takt und Rhythmus mühte, und als er, wie in allem Lebendigen, so auch im Menschen nicht den abgehackten Takt der Maschine, sondern die fließende Bewegung des Rhythmus entdeckte, kam man einen bedeutenden Schritt

weiter. Der Blick wurde nun auf den Körper und seine Gesetze selbst gelenkt. Bode schreibt die programmatischen Sätze[1]: „Für die Gymnastik darf es nur einen Ausgangspunkt geben, den menschlichen Körper.... Das Ziel besteht... in einer systematischen Sammlung von richtigen Bewegungen, wie sie jedem kräftigen und unverdorbenen Organismus eigen sind.... Ist die Bewegung eines Körpers richtig, so stellt sich der elementare Ausdruck und das ihn begleitende elementare Gefühl ohne weiteres ein."

Nun beginnt die Diskussion über das, was richtige Bewegung ist. Es führt zu weit, sie in all ihren Verzweigungen zu verfolgen. Man sah schon bald, daß sie auf dem Wege eines rationalen Lernens, das vom System ausgeht, nicht zu erreichen sei. Man mußte durch geschickte Übungen das Bewußtsein und das Gefühl für die Richtigkeit der Bewegung wachrufen. Die Meinungen darüber, wovon auszugehen sei, waren verschieden. Bald war es vor allem der Atem, der in seinem freien Strömen Grundlage und Ausgangspunkt sein sollte (z. B. Schule Rothenburg), bald die rechte Beziehung des Gesamtkörpers zum Schwerpunkt (z. B. Bode), bald eine Kombination verschiedener körperlicher Elemente (z. B. Loheland).

Bei vielen dieser Bestrebungen wurde ein systematisches Bewußtmachen des „Körpergefühls" als notwendige Voraussetzung für den Erfolg angesehen. Damit wurde ein ebenso unklarer wie unter Umständen bedenklicher Faktor in die neuen Bestrebungen eingeführt, der manchen ruhigen Beobachter mit Sorge und Zurückhaltung erfüllte. Jede Bewegung beruht, wie wir aus der Psychologie wissen, im wesentlichen auf den ihr zugehörigen kinästhetischen Bildern. Diese sind nur zum kleineren Teil anschaulicher Art. Sie tragen in sich vielfach Gefühlskomponenten, z. B. Muskelspannungen, Gefühl des Gleichgewichtssinnes usw. Aus all dem resultiert der „Körpersinn", der die Bewegungsgrundlage bildet. Da er vielfach verkümmert und verbogen ist, muß sein Aufbau eine der wichtigsten Grundlagen der Körperkultur sein.

Diese Bewegungsgrundlage hat nichts zu tun mit einer weichlichen und schwächlichen Gefühlsduselei. Sie unterscheidet sich klar von dem, was manche der Schulen unter Körpergefühl verstanden, das in einem wohligen Rieseln durch den Gesamtkörper und ähnlichen ungesunden Gefühlskomplexen bebestehen soll. Gewiß wird sich der Körper, wenn er in allem „in Ordnung ist", wohlfühlen, aber es ist jene Art von selbstverständlich unaufdringlichem Wohlbehagen, das einen so köstlichen Einschlag in unserem Bewußtsein bildet, ohne störend zu wirken.

Jenes falsche Bewußtmachen des Körpers aber führt, wie alles starke Herausheben von Teilen oder Teilfunktionen im Menschen, die Gefahr der Überbetonung mit sich. Dann haben wir es aber schon nicht mehr mit der Einordnung des Körpers in den Gesamtmenschen tun, sondern mit einer ungebührlichen Herrschaft eines Teiles über das Ganze. Dazu bestätigt die Erfahrung, daß Befürchtungen, die man theoretisch ableiten könnte, leider nicht selten eintreffen. Bei der engen Verknüpfung aller Elemente im Menschen und bei der Verbindung, die vor allem auch zwischen den einzelnen Gefühlssphären liegt, kommen bei einem starken Erleben des Körpers leicht auch

[1] Rhythmus und Körpererziehung (Jena 1923) 44.

jene im Körper wurzelnden Gefühlsmassen zum Schwingen, die noch viel mehr als das gewöhnliche Körpergefühl das Bestreben haben, sich aus dem Gesamtorganismus zu lösen und, da sie ganz elementaren Triebrichtungen entstammen, zu einer absoluten Herrschaft zu kommen. Zwischen jenem weichlichen Körpergefühl und einer gefährlichen Erotik bestehen Brücken.

Allmählich trat immer klarer zu Tage, daß im Kind und im unverbildeten, primitiven Menschen die gesuchte „richtige", also naturgemäße Bewegung zu finden ist. Nach manchen Versuchen und Irrwegen begann man nun diese „natürlichen" Bewegungen zu studieren und in ihnen die von der Natur selbst beabsichtigten Bewegungsabläufe zu entdecken. So kam man zu einer viel klareren Erkenntnis der Ziele und Grundlagen der „reinen Gymnastik." Ihr Ziel ist nach der Satzung des Deutschen Gymnastikbundes[1] „eine Körperschulung, die den Körper in seinen konstruktiven und vitalen Kräften bildet und entwickelt und ihn so zum Träger nicht nur leiblicher, sondern auch seelischer und geistiger Werte macht."

Wir wiesen schon oben auf manche ungeklärte Fragen in der „reinen Gymnastik" hin, die sich aus ihrem Ansatzpunkt ergeben. Aber damit ist ihre Problematik nicht erschöpft.

Eine vernünftige Körperkultur muß selbstverständlich auch die sog. Zweckbewegungen in ihren Rahmen aufnehmen, denn der Körper soll ja nicht nur frei von innen heraus oder in festlichen Stunden des Lebens sich betätigen, sondern als Instrument der Seele in den Dienst des Alltags gestellt werden. Die „Alltagsbewegungen" sind zum großen Teil ohne Zweifel von der Zweckmäßigkeit des Ergreifens usw. diktiert (88). Hier öffnen sich bereits zwei Wege, die die Erziehung auf den Grundlagen jener hauptsächlich von innen heraus gewachsenen Bewegungsfähigkeit beschritten hat. Man kann die Körperbildung hauptsächlich auf diese Zweckbewegungen abstellen. Dann wird man das Schwergewicht auf die Pflege gebundener Bewegungen legen. Man wird daher (28) „mehr zum Ordnungsturnen, sei es mit oder ohne Gerät, oder zu solchen sportlichen Äußerungen greifen, die die Bewegung bändigen und beschränken". Anders wird sich die Gymnastik gestalten, wenn sie vor allem „auf Entfesselung unseres Bewegungsempfindens" ausgeht. Sie wird dann folgerichtig statt der gebundenen die freie Bewegung besonders betonen. Es wird freien Spielen und vor allem „Frei-Übungen" Raum gegeben werden. Darunter sind in diesem Zusammenhang nicht die im Turnen verwandten kommandomäßigen „Ruck-Zuck-Bewegungen" zu verstehen, sondern ein rhythmisches Abwechseln etwa zwischen Spannung und Lösung, zwischen Schwung und Ruhe, wie es den individuellen inneren Bewegungsantrieben entspricht. Welcher der beiden Wege im Einzelfall gewählt werden soll, dafür fehlen uns vorläufig noch gültige Maßstäbe. Laban sagt (28 f.), wir hätten noch keine klare Form, die sich eingebürgert habe, vielleicht seien auch die Typen und Lebensbedingungen der Menschen zu verschieden, als daß sich ein einheitlicher Kanon habe herausbilden können. Ihm scheint, daß sich in der mit gutgewählten Freiübungen (im alten Sinne) verbundenen Gymnastik ein Weg

[1] Vgl. Fr. Hilker, Reine Gymnastik[6] (Berlin [o. J.], Hesse) 20.

zeigt, der der freien Differenzierung zwischen Alltags- und Ausdrucksbewegung, die wir im Spiel erleben, entspricht.

Das Wort „Ausdrucksbewegung" ist vieldeutig. Auch hier mußte die Erfahrung erst zu wichtigen Unterscheidungen führen. Heute läßt sich Folgendes sagen. In jedem Menschen liegt mehr oder weniger stark entwickelt der Sinn für Schönheit. Nicht nur für seine schöne Gestalt, sondern ebenso für die schöne Bewegung. Die Schönheit der Bewegung kann aber grundsätzlich in einem doppelten Sinn aufgefaßt werden. Es kann sich um die Schönheit, die Grazie, die Eleganz der Bewegung in sich handeln, oder aber darum, daß in der Bewegung in schöner geschlossener Form innere Erlebnisse zum Ausdruck gebracht werden. Es ist auf den ersten Blick einleuchtend, daß hier zwei wesentlich verschiedene Dinge vorliegen.

Man vertritt nun vielfach die Ansicht, daß eine „richtige" naturgemäße Bewegung nicht nur gesund sei, da sie den körperlichen Kräften voll entspricht und sie immer in die richtige Tätigkeit setzt, daß sie nicht nur eine vollendete Zweckmäßigkeit besitze, da sie mit kleinster Kraft die größte Wirkung zu erzielen vermöge, sondern daß sie zugleich auch schön sei, weil der natürliche individuelle Körperrhythmus in ihr ungetrübt zur Darstellung komme. Wenn diese Auffassung zutrifft, so haben wir es in der Tat bei der „richtigen Bewegung" mit einem wichtigen Punkt auch der ästhetischen Körperbildung zu tun, der nicht nur eine Gruppe besonders Begnadeter, sondern alle Menschen angeht. Die schöne Bewegung wird dann ein wertvolles Nebenprodukt der richtigen Bewegung.

Wie wegen der Notwendigkeit, die freie von innen kommende Bewegung den Zwecken des Alltags dienstbar zu machen, Eingriffe des Erziehers unvermeidlich sind, so erweist sich auch vom Standpunkt der Ästhetik aus eine Entwicklung, die allein aus den spontanen menschlichen Kräften gespeist wird, als unzureichend. Mehr noch als bei den Zweckbewegungen haben hier praktische Erfahrungen und nüchterne Überlegungen zu wertvollen Klarstellungen geführt.

Ganz anders aber verhält es sich mit dem Kunsttanz. Auch er muß selbstverständlich aus richtigen und daher schönen Bewegungen sich aufbauen. Aber darin erschöpft er sich nicht. Er will echtes Kunstwerk sein, d. h. er will innere Erlebnisse in einer geschlossenen, wohlgegliederten Bewegungsfolge zum Ausdruck bringen.

Es wäre ein großer Irrtum, zu glauben, daß jedes „Tanzen" in sich schon eine Kunst ist. Niemand wird etwa den Gesellschaftstanz oder den Volkstanz ohne weiteres als künstlerische Leistung ansprechen. Laban sagt mit Recht (90): „Das Tanzen ist auch dem Erwachsenen ein gesellschaftliches Vergnügen, eine Abart der Gymnastik, die ins Festliche hinübergeht. Ich denke dabei natürlich nicht nur an unsere heutigen oder irgend welche anderen Gesellschafts- und Paartänze, ich denke besonders an die Reigentänze bei den primitiven Völkern, an den Kreistanz, der so oft auch von Gesang begleitet ist."

Den Gesetzen des künstlerischen Tanzes hat Laban mit Eifer und Geschick nachgespürt. Er zeigt in seinem Hauptwerk „Die Welt des Tänzers"[1] die

[1] Stuttgart 1922.

Beziehungen zwischen Bewegung und Raum auf. Er sucht in einem bis ins einzelne ausgebauten mathematisch-stereometrischen System, das er „kristallinisch" nennt, die Gesetze der Bewegungskunst aufzudecken. Er hat in seiner „Choreographie" eine Bewegungsschrift erfunden, die es ermöglicht, die Kunstschöpfungen des Tanzes in ihrer Gesamtheit festzuhalten und in vollem Nacherleben zu reproduzieren, etwa so, wie man durch die Notenschrift in den Stand gesetzt wird, ein musikalisches Kunstwerk wieder lebendig werden zu lassen. Er hat dem „reinen Tanz", also dem Ausdruck seelischen Erlebens in reiner Bewegung, den Weg gebahnt und der Musik beim Tanz eine sekundäre Rolle zugewiesen.

Es ist hier nicht der Ort, auf all diese Dinge näher einzugehen. Sie überschreiten die pädagogische Betrachtung, die wir anstellen wollen. Es brauchen daher auch die ungeklärten Fragen, die zweifelsohne noch in Labans Gedankengängen liegen, nicht aufgerollt zu werden. Fritz Böhme hat in seinen beiden Werken „Tanzkunst"[1] und „Der Tanz der Zukunft"[2] sich u. a. der Aufgabe einer kritischen Auseinandersetzung mit Laban gewidmet und sich bemüht, weitere Entwicklungsstufen des Tanzes, die über Laban hinausführen, etwa den „reinen Instrumentaltanz", anzudeuten.

Worauf es hier ankommt, ist die Feststellung, daß die Bewegungen des Menschen im Raum ein geeignetes Mittel sein können, künstlerische Erlebnisse zum Ausdruck zu bringen. Daraus ergibt sich für die Kunsterziehung eine wichtige Aufgabe, die bisher vielfach vernachlässigt oder falsch angefaßt wurde. Schöpferische Kräfte sind im Menschen vorhanden, die noch der Erweckung harren. Die früheren Bemühungen um den Kunsttanz, die sich großenteils um das „Ballet" gruppierten, führten nicht weiter. Der Tanz erstarrte in ödem Formalismus und gewissen mehr oder weniger raffinierten Techniken und entfernte sich dadurch immer weiter von echter Kunst.

Längere Zeit sah es so aus, als sei eine Wiedererweckung des wertvollen Tanzes durch die Jugendbewegung und den Laientanz zu erhoffen. Besonders die Jugendbewegung ging mit Hingabe daran, die alten Volkstänze, die soviel Echtes und Feines enthalten, wieder lebendig zu machen. Niemand wird die Verdienste dieser jungen Menschen schmälen, die von den Formen eines wahnsinnig erotisierten, exotischem Empfinden entsprungenen sogenannten „modernen Tanzes" angewidert, nach reinen und natürlichen Bewegungsarten festlicher Art suchten. Aber man bedachte nicht genügend, daß unsere Volkstänze einer Kultur- und Empfindungswelt entstammten, die nachzuempfinden uns Menschen von heute sehr schwer wird. Man bedachte vor allem nicht, daß auf diese Weise wohl wertvolle Reproduktionen zustande kommen würden, aber nicht ohne weiteres Neuschöpfungen. Mindestens konnte die neue Tanzbewegung schon aus diesen Gründen kaum allgemeine Volkssache werden, was man doch wollte.

Kann Kunsttanz überhaupt jemals Volkssache werden? Schon die Erfahrung mancher rhythmischer Schulen hatte auf diese Frage insofern eine Antwort gegeben, als sich herausstellte, daß selbst unter den für die moderne Bewegungsart Begabten nur ein kleiner Bruchteil zum nachschaffenden oder

[1] Dessau [o. J.], Dünnhaupt. [2] München [o. J.], Delphin-Verlag.

neuschaffenden Kunsttanz gelangt. Manche führt die Entwicklung in den Sport, andere ins Kunsthandwerk usw.

Damit war eine weitere wesentliche Klärung eingetreten. Sie bewahrte die neue Bewegung vor einer großen Gefahr. Wenn man etwas zum allgemeinen Erziehungsziel erhebt, was nur bei besonderer Veranlagung zu erreichen ist, so muß das Fiasko solch utopischen Unterfangens bald offenbar werden. Dann aber werden die Menschen leicht dazu verführt, Wertiges und Unwertiges ungeschieden zu verwerfen und damit die Bestrebungen als Ganzes abzutun.

Wie weit Anlagen zum Kunsttanz, wenn auch in bescheidenem Ausmaß, in der breiten Masse unseres Volkes vorhanden sind, läßt sich heute noch nicht sagen, da die Erfahrungen fehlen. Aber vielleicht werden wir auch hier etwas Ähnliches feststellen, wie wir es beim modernen Zeichenunterricht erlebten, daß sehr viele unserer Kinder Anlagen zu den Anfängen künstlerischer Gestaltung in sich tragen, daß diese sich auch entwickeln, dann aber bei den meisten auf einer bestimmten Stufe stehen bleiben. Über die Gründe dieser auffallenden Erscheinung lassen sich vorerst nur Vermutungen aufstellen.

Jedenfalls ist der Weg zum vollendeten Tanz Sache weniger Begabter. Von ihnen können wir echte Kunstwerke erwarten. Und unter ihnen wird wieder nur ein ganz kleiner Bruchteil schöpferisch Neues gestalten. Viele werden sich mit mehr oder weniger vollendeten Reproduktionen begnügen. Beide haben einen harten Beruf. Eine große Verantwortung ruht auf ihren Schultern. Echter Kunst dienen und damit in besonderem Maße an Gottes Schöpfertätigkeit teilnehmen, bedeutet auf der Menschheit Höhen wandeln. Wie alle echte Kunst, so kann und soll der Katholik auch die Bewegungskunst schätzen und fördern. Er wird auch hier Scheinkunst von wahrer Kunst zu scheiden suchen.

Es bleibt noch die Frage nach dem neuen Gesellschafts- und Volkstanz. Bisher hat sich die neue Körperkulturbewegung nach dieser Richtung, abgesehen von Ansätzen in der „Laientanzbewegung", noch nicht so merklich betätigt, daß ihre Wirkungen in der breiten Masse erkennbar wären. Von der Laientanzbewegung sagen Kritiker, man wisse noch nicht, ob es sich um einen Anfang oder ein Ende handle. Man werde das abwarten müssen. Es steht aber zu hoffen, daß aus den neuen Körperkulturbestrebungen die so notwendige Reform des Gesellschafts- und Volkstanzes starke Anstöße erhält. Wenn man zur Erkenntnis kommt, daß Neugestaltung gesellschaftlicher festlicher Bewegung nicht durch Übernahme exotischer Tanzgewächse in unseren Kulturboden zu erreichen ist, da sie darin notwendig entarten müssen, wenn sie es nicht schon ihrem Wesen nach sind; wenn man ferner zugibt, daß auch eine bloße Erneuerung früherer Tanzformen wenig vorwärts bringt, weil sie aus ganz anderem Zeitempfinden geboren wurden, so ist schon etwas wichtiges Negatives erreicht. Darüber hinaus werden sich aber — zu dieser Annahme glauben wir alle Berechtigung zu haben — aus dem neuerweckten natürlichen Körpersinn allmählich wirklich neue Formen des Gesellschafts- und Volkstanzes entwickeln. Und das wäre wahrhaftig nicht das kleinste Verdienst, das sich die neue Bewegungskultur erworben hätte.

* * *

Nach diesen Klärungen des Wesens und der Aufgabe moderner Körperkultur heben sich nunmehr auch Wege einer neuen Erziehung klarer heraus. Laban hat hier vieles richtiger gesehen als manche seiner Zunftgenossen. Er geht von dem Satz aus, daß der Erzieher sich möglichst dem Wachstum des Kindes anpassen muß. Um das zu erreichen, ist eine liebevolle dauernde Beobachtung des Kindes unerläßlich. Dabei ergibt sich etwa: „Wenn wir das ganz kleine Kind beobachten, so merken wir, daß in einem gewissen Entwicklungsstadium erst selbständige Bewegungen aufzutreten beginnen. Ein starker Ausdruck ist um diese Zeit in jeder körperlichen Haltung und in jeder Bewegung. Langsam erhalten die Bewegungen äußerlich leicht ersichtliche Ziele. Das Kind versucht alles Erreichbare zu handhaben, zu wenden und zu drehen und später noch zu zerstückeln, zu untersuchen" (106).

Das Kind experimentiert also von innen heraus. „Aus den unbewußten Bewegungszentren des Nervensystems kamen immer wieder Impulse, die das mißglückte Experiment wiederholten, bis endlich das Geheimnis des Laufens, des in einer Richtung Stürzens gelöst war. Wer erinnert sich nicht des freudestrahlenden Lächelns, das ein Kind in diesen Momenten hat!" So eignet sich das Kind eine außerordentliche Biegsamkeit an. „Es beherrscht seinen Umraum vollkommen. Rückgrat, Glieder, Gelenke sind auf eine erstaunliche Art beweglich, und im Grunde ist ein Schlangenmensch nichts anderes als ein Erwachsener, der sich die Beweglichkeit der frühesten Kindheit durch dauerndes Training und durch Übung beizubehalten wußte" (58).

Soweit führt die Natur von selbst. Aber sie leistet allein nicht alles. Besonders wird zweierlei nicht ohne häufige Unterstützung durch den Erzieher gewonnen: die Kräftigung der Muskeln und die Geschicklichkeit der Glieder. Beides ist um so mehr zu üben, je stärker die Bewegungsenergien durch widrige Verhältnisse gehemmt werden. Das gilt vor allem von unsern Großstadtkindern. Aber dabei muß der Grundsatz beachtet werden, „daß das Kind nicht geschickter sein soll, als es seinem Alter angemessen ist" (58).

Also muß ein Eingreifen des Erziehers im allgemeinen schon früh beginnen. Das „Paradies der ungetrübten Eigenbeweglichkeit" (104) ist nicht von langer Dauer. Hier aber wird die Linie des Grundsatzes vom „kleinsten pädagogischen Kraftmaß" nur zu leicht überschritten. Man hemmt vor allem, wo wichtige Lebensenergie sich regt, weil man den Sinn des von der Natur geleiteten kindlichen Tuns falsch deutet. Seitdem wir durch die Arbeiten von Karl Groos die über den Augenblick des Spieles hinausgehende Bedeutung der kindlichen Bewegungen als Vorübung lebenswichtiger Betätigungen kennen gelernt haben, sollte man dem Bewegungsdrang der Kleinen möglichst Freiheit lassen.

Aber auch das andere Extrem findet sich, wenn vielleicht auch nicht so häufig, daß man dieser Freiheit gar keine Zügel anlegen will, daß man sie vielleicht noch künstlich steigert und so eine Art von Frühreife erzielt, die sich später rächt. Das ist vor allem dann der Fall, wenn der Erzieher die mehr oder weniger geschickten oder koketten Bewegungen des Kindes als künstlerische Leistungen wertet. Laban sieht die Dinge mit ruhiger Nüchternheit. Er sagt: „Es kommt nicht selten vor, daß man heute in der spielerischen Art eines Kindes Tanz sieht, und daß man infolgedessen diese spielerische Art übermäßig

fördert und dem Kinde seelische und körperliche Gewohnheiten einimpft, die auf keiner ungetrübten Wertung seiner Bewegungsfreude beruhen" (105).

Kann man überhaupt jemals die kindlichen Bewegungsschöpfungen als Kunst ansprechen? Laban antwortet: „Es ist dieselbe Frage, die uns auftaucht, wenn wir die uralten Zeichnungen an Höhlenwänden sehen, die aus der Frühzeit der Menschen stammen. Diese Gebilde ergreifen uns, und wir vergleichen ihren intensiven Ausdruck mit heutigem Kunstschaffen.... Ich glaube nun, daß der Begriff Kunst hier überhaupt verstummen muß" (74).

Fragt man daher, ob man Tanzkunst in die Kindergymnastik einbauen soll, so ist zu sagen: „Wenn sie überhaupt in der Kindergymnastik eine Rolle spielen soll ... so kämen dafür nur sehr einfache, sehr primitive Gebilde in Frage, die ... sich aus den natürlichen Bewegungen des Kindes entwickelt haben.... Die Grenzen des gewöhnlichen Tanzens, des Reigens, werden dabei aber selten überschritten.... Jedenfalls ist die Tanzkunst ebensowenig ein „kindliches Beginnen" wie irgend eine andere Kunst" (92).

Allmählich gelangt das Kind so zur Beherrschung wichtiger „Alltagsbewegungen". Schon früh beginnt es mit Gleichaltrigen einfachste Reigenspiele. „Dieser Wunsch nach Spielkameraden und nach Zusammenwirken mit andern kleinen Menschen tritt gerade dann auf, wenn sich das Kind in seinem engeren „Ich-Umkreise" halbwegs zurechtgefunden hat. Auch hier ist es vor allem und zuerst die gemeinsame Bewegung, die gesucht wird. Die üblichsten Kinderspiele im Haschen und Jagen usw. sind bekannt" (76).

Daran wird der Erzieher wiederum anknüpfen, nicht indem er die Initiative ergreift oder fertige Schemen reproduzieren läßt, sondern indem er den reichen, aus der üppigen Kinderphansie entquellenden Bewegungen mit zarter Hand Richtung weist. Er wird etwa eine Idee, die aus den Kindern selber auftaucht, solange sie irgendwie brauchbar ist, festhalten, sich selber in ihren Dienst stellen und so das Kind die ganze Fülle von möglichen Bewegungsabläufen erleben lassen. Das Kind formt selber Pantomime, kleine Schauspiele und anderes. Es kommt zu kindlichen „Bewegungschören", die mit Kunst nichts zu tun zu haben brauchen, die aber für die allseitige Entfaltung des Körpers von großer Bedeutung sind. Das Spiel der Kinder in diesen selbstgegliederten Gruppen hat zudem den großen Vorteil, daß die absolute Lebensnähe, zu der die Natur von sich aus immer wieder drängt, gewahrt wird, daß daher nicht zu früh das Prinzip der „Fächerung" an Stelle eines „Gesamtunterrichtes" tritt.

Je weiter die Entwicklung fortschreitet, um so häufiger wird der Erzieher eingreifen müssen. Seine Beobachtungen zeigen ihm die Grenze des kindlichen Tuns. Sein geschulter Blick entdeckt kleinere oder größere Fehlentwicklungen. Er merkt, daß Kinder stehen bleiben, weil ihnen die Voraussetzungen für kompliziertere Leistungen fehlen. Er wird daher beginnen, gut gewählte und der Entwicklung des Kindes angepaßte Freiübungen einzubauen und so die Anfänge des Turnens grundzulegen. „Es soll die Gesundheit und die Kraft des Leibes regeln helfen. Diese Art wird aber nur die Vorstufe zu dem sein, was man als das eigentliche Ziel der Gymnastik und höheren Körperkultur ansprechen mag" (78). Man wird sich dabei von allem Drill und von Rekordleistungen fernhalten. „Dazu sind unsere Kinder zu schade" (100).

Bei weiterem Erstarken kann dann neben dem Spiel auch noch andere Körperbildungsarbeit auftreten. Hier ist die Zeit, richtig verstandenen Sport an Geräten und in Wettkämpfen einzuführen, um die eigene Kraft zu üben. Es soll dann freilich nicht bloß um das Niederringen des Gegners oder gar die damit verbundenen Vorteile gehen.

So sieht man beim Überblick über das Ganze eine Methodik der Körperkultur entstehen, die nicht mit der Regel beginnt und Gesetze bietet, die verstandesmäßig aufzunehmen und in Bewegung umzuformen wären, sondern die den umgekehrten Weg geht. Sie läßt Gesetzmäßigkeiten erleben und stellt erst an das Ende der Ausbildung klar gefaßte „Regeln", die schon längst lebendiges Eigentum der jungen Menschen geworden waren.

Man erkennt aber auch noch ein Weiteres, was sehr bedeutsam ist. Nicht mehr *ein* System, *eine* Schule wird als *der* Weg zur echten Körperbildung angesehen, sondern sie alle haben *ihre* Bedeutung, der Erzieher muß sie alle beherrschen, um sie dem Wachstum des Kindes und den daraus sich ergebenden Bedürfnissen entsprechend in die Gesamtkörperbildungsarbeit einzubauen. Der Gedanke des organischen Wachsens tritt wieder klar heraus. Die Rolle des Erziehers wird viel wichtiger, aber auch schwieriger. In jedem Augenblick muß er der gegebenen Lage sich anpassen und das tun, was dem Kinde wirklich frommt.

* * *

So hebt sich als Kern jener anfänglich mit viel metaphysischen und ästhetischen Unklarheiten verquickten Bestrebungen der modernen Körperkultur etwas sehr Wertvolles heraus, das wir Katholiken bejahen können.

In der Erziehungsenzyklika des Heiligen Vaters sind die modernen Grundsätze in ihrer Bedeutung und ihrer Begrenzung meisterhaft herausgestellt. „Von dieser Art (des falschen Naturalismus) sind im allgemeinen die modernen Systeme verschiedenen Namens, die sich auf ein angebliches Selbstbestimmungsrecht und eine unbegrenzte Freiheit des Kindes berufen. Sie beschneiden oder beseitigen die Autorität und Aufgabe des Erziehers und räumen dem Zögling ein ausschließliches Vorrecht der Initiative ein. Auch wollen sie diesem eine von jedem höheren natürlichen und göttlichen Gesetz unabhängige Mitbestimmung bei dem Werk seiner Erziehung gestatten. Manche von diesen Äußerungen könnte man, von der unangemessenen Ausdrucksweise abgesehen, schließlich gelten lassen, falls damit nur die Notwendigkeit der tätigen Mitwirkung hervorgehoben werden soll, womit der Zögling mehr und mehr bewußt an dem Fortgang seiner Erziehung sich zu beteiligen hat. Ebenso ist die Forderung berechtigt, daß alle Willkür und Gewalttätigkeit — worunter man übrigens nicht auch die gerechte Bestrafung verstehen darf — der Erziehung fernbleibe. Damit sagt man durchaus nichts Neues; das ist vielmehr von jeher die Lehre und Praxis der Kirche gewesen, wie sie in der christlichen Erziehung herkömmlich ist. Sie ahmt damit das Verfahren nach, daß Gott selbst den Geschöpfen gegenüber einhält. Er beruft ja jedes seiner Geschöpfe, so wie es seiner Natur entspricht, zur tätigen Mitwirkung, da seine Weisheit ‚mit Macht sich von einem Ende des Weltalls bis zum andern erstreckt, und alles mit Güte lenkt und regiert'."

Der katholische Pädogoge kann daher den modernen Bestrebungen in weitem Maße folgen. Sie beruhen auf seiner eigenen tiefsten Grundanschauung. Er wird ihre Fehler und ihre Übertreibungen nicht mitmachen, sondern überall besonnen dort in die Entwicklung eingreifen, wo sie nicht mehr „naturgemäß" verläuft. Das Prinzip vom kleinsten pädagogischen Kraftmaß gibt ihm dazu Möglichkeit und Berechtigung.

Die neue Einstellung der Körperkultur trägt aber aus ihrem Wesen heraus auch dem wichtigen Grundsatz der Differenzierung Rechnung, ohne in Übertreibungen zu verfallen. Das Kind wird anders behandelt als der Heranreifende, das Mädchen anders als der Knabe. Es ist eine der großen Errungenschaften der modernen Bewegungskultur, daß sie den Weg zu einer eigenen Frauenkörperschulung gewiesen hat. Die Körperbildung des Mannes wird seiner ganzen Einstellung entsprechend *mehr* jene zweckgebundenen Bewegungen pflegen, die seinem Schaffen im Leben entsprechen. Die Frau dagegen wird sich *mehr* in gelösten Bewegungen üben, wie sie die moderne Rhythmik ins rechte Licht setzte. Bei Knaben wie bei Mädchen wird die Gesamtbildung in gleicher Weise Richtschnur und Norm bilden.

Diese Grundsätze beginnen, über den engen Kreis der sog. „Tänzerschaft" hinaus Allgemeingut unserer Zeit zu werden. Das zeigen deutlich die preußischen Richtlinien für die körperliche Erziehung an höheren Mädchenschulen. Sind sie auch noch nicht in allem bis ins letzte nach den neueren Ideen durchgedacht und durchgeformt, stehen die einzelnen Arten der Körperbildung auch noch etwas unvermittelt nebeneinander, so spürt man aus ihnen doch, daß ein neuer Geist das „Schulturnen" zu beleben beginnt. Es führt zu weit, die Belege für diese Wandlung hier anzuführen.

So glauben wir gezeigt zu haben, daß sich das Wertvolle, das in der neuen Bewegung sich anbahnt, ohne Nacktkultur, ohne Pantheismus, ohne falsche Gefühlsduselei erreichen läßt. Der Kern der modernen Körperkulturbewegung ist gut und gesund. Er kann daher von uns bejaht werden.

Aber eins müssen wir Katholiken auch hier tun. Bei unserer ganzen Stellungnahme zu den modernen pädagogischen Bestrebungen müssen wir aus unserem klaren katholischen Bildungsideal, das umfassend und ganz der Wirklichkeit zugewandt ist, versuchen, ohne Furcht mutig auf den Wegen zu schreiten, die der Herrgott uns in unserer Zeit weist. Es gilt, aus der Klarheit und Fülle unserer Weltanschauung heraus positiv mitzuschaffen an dem, was heute unter so vielen Mühen wird. Wir dürfen und sollen mit in der vordersten Linie des echten Fortschritts marschieren.

Josef Schröteler S. J.

Sendung der Frau

Es gehört zu den Erscheinungen, die man durch dauernde Gewöhnung für selbstverständlich hinnimmt, daß in den Kniebänken unserer Gotteshäuser, am Kommuniongitter, bei kirchlichen Prozessionen, Wallfahrten und Volksandachten, auch unter der Kanzel des Predigers das weibliche Geschlecht ganz bedeutend in der Überzahl ist, in einer Überzahl, die aus der numerischen Minderheit der Männer insgesamt oder aus ihrer stärkeren Inanspruchnahme durch Berufe nicht zu erklären ist.

Das Verhältnis stellt sich gewiß nicht zu allen Zeiten und an allen Orten so ungünstig dar, wie eben jetzt und bei uns in Österreich. Man braucht nicht bis zum Urchristentum, sondern nur bis vor die Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurückzugehen, um eine Verschiebung zum Besseren zu finden, und eine orthodoxe Griechin aus Athen drückte mir erst ganz kürzlich ihr Befremden aus über die geringe Teilnahme unserer Männer am Gottesdienste und versicherte, in ihrer Heimat sei das Bild ein völlig anderes.

Bei uns aber geht das Mißverhältnis tatsächlich so weit, daß Prediger, die zu Männern sprechen wollen, die Bänke unter ihrer Kanzel für Frauen sperren lassen, die abwehrend, welche ohnedies immer an ihren Lippen hängen, um den seltenen Gästen Platz zu sichern, den umworbenen, den Männern.

Doch auch an einem fernen Orte und zu einer fernen Zeit, nämlich in Palästina zu Jesu Lebenszeit, finden sich einzelne Anzeichen, die auf verwandte Verhältnisse schließen lassen: Die Männer, die der Heiland in seiner ständigen Gefolgschaft haben wollte, berief er alle mit Namen, mit Worten: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen“ (Matth. 4, 19). Die Apostel, auch die 72 Jünger, band der Heiland gewissermaßen durch ein bestimmtes Amt an sich. Keine einzige Frau hingegen hat Jesus mit Namen und Worten berufen, keine einzige mit einem bestimmten Amte betraut, und dennoch folgten sie ihm, folgten ihm weiter, als die Männer ihm gefolgt waren. Als er am Kreuze litt und starb, schauten ihm von ferne, wie bei Matth. 27, 55 steht, viele Frauen zu. Sie hatten Jesus von Galiläa her begleitet und für ihn gesorgt. Einige von ihnen blieben nicht nur in der Ferne stehen, sondern kamen, wie wir bei Johannes lesen, bis dicht an den blutigen Stamm des Kreuzes: Maria, Jesu Mutter, die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Kleophas und Maria Magdalena, von den Jüngern nur Johannes, der Jungfräuliche, den die Kunst fast fraulich darzustellen pflegt.

Mit der Anführung dieser Tatsachen will ich in keiner Weise wertend über uns Frauen aussagen, ein Urteil vorwegnehmen, als seien wir „besser“ oder „frömmer“ als die Männer. Nichts liegt mir ferner, denn es wäre ein oberflächliches und unfruchtbares Urteil. Ich nehme diese Tatsachen vielmehr bloß als gültige äußere Symptome und will nun versuchen, den Wurzeln und Grundlagen dieser Symptome nachzugehen und klarzulegen, auf welcher natürlichen Veranlagung der Frau dieses Verhalten im Übernatürlichen aufbaut, hinzuweisen auf den Vorteil, aber auch auf die Gefahr, die der Frau aus dieser besondern natürlichen Veranlagung erwächst, dann von

diesem Blickpunkte aus die Stellung der Frau innerhalb der Menschheit zu beleuchten, und schließlich daraus ihre Sendung zu entwickeln, die nicht nur unbewußt, in unklaren, schwankenden Symptomen zu Tage treten darf, sondern in bewußter Entfaltung der gottgegebenen Natur und in unbedingter Hingabe an die göttliche Gnade erfüllt werden muß.

Auch die Frauen hätten Jesus nicht von Galiläa nach Jerusalem und bis unters Kreuz folgen können, wenn er sie nicht gerufen hätte. Keiner kann ihm folgen, den er nicht ruft. Aber es bedurfte bei den Frauen nicht des gesprochenen Wortes, nicht der ausdrücklichen Anrede. Es war ihnen gegeben, einen bloß innerlichen Ruf aufzufangen, zu verstehen, zu befolgen. Jedes reine Gefühl, ob männliches oder weibliches, mußte sich dem vorübergehenden Heilande zuwenden wie die Blumen der Sonne. Wo aber das Postulat des Verstandes stärker ist, kann der ganze Mensch nicht ohne weiteres einer Hinwendung des Gefühles nachfolgen. Bei den Frauen ist das Postulat des Gefühles ausschlaggebend:

Erscheint der Frauen Intellekt
auch ziemlich hell und aufgeweckt,
du kannst doch sicher sein: im Nu
deckt ein Gefühl das Lichtlein zu,
und wie der Sturm das Herbstlaub über Land,
so treibt ihr starkes Fühlen den Verstand.

Der natürliche Verstand konnte beim ersten Gegenübertreten in Jesus durchaus nur den Zimmermannssohn aus Nazareth erkennen, während das Gefühl unvermittelt von der magnetischen Anziehung des Göttlichen ergriffen wurde.

Den Aposteln, deren Erben unsere Bischöfe und Priester sind, machte der Heiland anläßlich der Berufung klar, wozu sie mitgehen sollten: um Menschenfischer zu werden, um seine Lämmer zu hüten, um seine Ernte zu bestellen. Er gab ihnen bei der Aussendung genaue Anweisungen, wie sie sich verhalten sollten, und was ihres Amtes sei; denn als Kenner der Seele wußte er, daß sie sich fragen würden: Was wird von mir erwartet? Was habe ich zu leisten? Wie weit reicht meine Vollmacht? Eine Schwierigkeit lag ja später darin, daß sie zu sehr fragten: Wozu nehme ich dies auf mich, um welchen Lohnes willen?

Die Frauen, deren Erbinnen wir sind, berief er nicht ausdrücklich. Er gab ihnen keine Anweisungen, betraute sie mit keinem Amte, denn er wußte, daß die Frage nach dem Was und Warum und Wofür sie kaum beunruhigt, wenn sie nur lieben dürfen. Ihr Amt ist ihnen gar nicht zweifelhaft: für ihn sorgen, ihm dienen, unter seinem Kreuze stehen.

In diesem Berufenwerden der Männer und in der stummen Gefolgschaft der Frauen finden wir manches erklärt und vorgebildet. — Stets von neuem kann uns das „Orate fratres — Betet, Brüder!“ des Priesters im Meßopfer daran gemahnen, denn es klingt fast, als wäre den Brüdern diese Ermunterung nötig, und als würden die Herzen der Schwestern schon durch die heilige Handlung an sich, durch die Gegenwart der Geheimnisse zum Gebete bewegt, so daß sie nicht erst dazu aufgefordert werden müssen.

Das würde auf eine größere Leichtigkeit des sich Ergreifenlassens von der göttlichen Gnade hinweisen, die ihnen daraus erwächst, daß der Verstand sich

nicht mit seinen fordernden Fragen dazwischendrängt. Das vom Glauben verlangte sacrificium intellectus, das Opfer des natürlichen Verstandes, fällt uns gewöhnlich unendlich leichter als dem Manne, nicht weil unser Verstand minderwertig wäre, sondern weil unsere Gabe, unmittelbar zu fühlen und zu erfühlen, so stark ist. Damit ist uns neben der Gefahr der Täuschung doch auch etwas ganz Positives gegeben, dessen wir uns mit Recht freuen können. Je getreuer wir unserer wahren Frauennatur bleiben, desto inniger ist unser Teilhaben an jenem Unfaßbaren, das dem reflektierenden Verstande unerreichbar bleibt, das über alles Sprechen und Denken hinausgeht, unser Beseligtwerden durch das unmittelbare „Gottes gewiß sein", unser Gottergriffensein und Gottergreifen.

Damit aber finden wir uns auf dem schmalen Grate der Mystik, der wohl nach oben führt, aber links und rechts von furchtbaren Abgründen umlauert ist, so daß zu seinem glücklichen Überschreiten eine innere Gleichgewichtsgabe nötig ist, die dem Manne eher gegeben ist als der Frau. Deshalb finden wir bei den Frauen um soviel mehr Ansatz zur Mystik und um soviel weniger wahre Vollendung in ihr als bei den Männern. Ein Gleichgewichtsmangel, ein Hang zur Maßlosigkeit ist daran schuld, und damit streifen wir an die große Gefahr, die aus unserer besondern Naturanlage erwächst.

Um diese, worauf mir sehr viel ankommt, ganz klar zu machen, muß ich zuerst auf ein Grundgesetz geistigen, und namentlich religiösen Lebens zu sprechen kommen. Es ist dies die Forderung nach dem Gleichgewicht der polaren Spannung zwischen Geheimnis und Gesetz, zwischen Gott, der uns mit seiner Seligkeit umgreift, und Gott, dem thronenden Richter über Gut und Böse, zwischen unserer Wesensverwandtschaft mit Gott als Vater und unserer Wesensverschiedenheit von Gott als Schöpfer und Gesetzgeber. Um es in zwei ausgeprägte Begriffe zusammenzufassen: das Gleichgewicht in der Spannung zwischen Mystik und Ethik.

Es handelt sich hier um zwei gleichwertige Seiten einer und derselben Sache, so zwar, daß die demütige Gehorsamsunterwerfung unter Gott als Gesetzgeber und Richter nicht etwa die Vorstufe darstellt für das befreite Aufjubeln des Kindes in der Umarmung des Vaters, sondern daß die demütige Gehorsamsunterwerfung im befreiten Aufjubeln bestehen bleibt und eigentlich erst vollendet wird.

Die Geistesgeschichte der Menschheit zeigt, daß dieses Gleichgewicht in der Spannung der polaren Elemente unendlich schwer zu erhalten ist. Die letztliche Ohnmacht der sonst so tiefen, gottnahen indischen Weisheit liegt darin, daß in ihr der Gesetzesteil nur Vor- und Durchgangsstufe bedeutet für den Erkenntnisteil, daß die Ausübung des Veda, d. h. die Befolgung des Sittengesetzes, nur vorbereitet auf das mystische Ergreifen des Brahman [1].

Der Neuplatonismus hätte mit seinem großen und frommen Gedanken, alle Wesen gehen von Gott aus und alle Wesen streben Gott wieder zu, die Mythen des Altertums verklären und eine wunderbare Höhe erreichen können, wenn er nicht mit ausschließlicher Entfaltung des mystischen Elementes das gesetzhafte vernachlässigt hätte, so daß er weder den rechten Ausgang der

[1] Otto Willmann, Geschichte des Idealismus I (Braunschweig 1894) 146.

Wesen aus Gott lehren konnte, weil ihm der Begriff der Schöpfung fehlte, noch den rechten Weg des Zurückstrebens, weil ihm der Begriff des Gesetzes fehlte[1].

Überall aber, wo es der Geisteskraft gelungen ist, das Gleichgewicht nur annähernd zu erreichen, kam es zu den ganz großen, weitwirkenden, fruchtbringenden Aufstiegen menschlichen Denkens. Die grundlegende Bedeutung griechischer, namentlich platonisch-aristotelischer Weisheit liegt darin, daß neben dem spekulativ-mystischen auch der gesetzhafte Teil der Religion sein Gewicht behielt, d. h. daß der Gelöstheit des Dionysischen, wie sie es nannten, die gesetzhafte Ordnung und Maßbestimmtheit des Apollinischen als notwendig gleichwertig bis ins Letzte gegenüberstand. Was Augustinus unter den Kirchenvätern und den Denkern überhaupt eine so hervorragende Stelle anweist, ist die Gemütstiefe und Geistesgewalt, mit der er das mystisch-spekulative Element, das er im Neuplatonismus vorfand, wieder mit dem gesetzhaft-historischen zu jener Einheit verband, aus der sie stammen[2]. Zu klarster Ausprägung und reinster Harmonie kamen die beiden Kräfte in der Scholastik, die aus dem blühenden Leben der Kirche Christi jene Wahrung des Gleichgewichtes lernen und wieder lehren konnte. Aus dem Leben der Kirche Christi: nie und nirgends in aller Geistesgeschichte waren Spannung und Gleichgewicht kühner und vollkommener als in ihr, der geheimnisumschleierten Braut Gottes, der strengen Verwalterin seiner Gerechtigkeit.

Sehen wir einmal zu, auf welch wunderbare Weise die Vorsehung hier der menschlichen Schwachheit vorgebaut hat, um sie auf dem einzig rechten schmalen Wege zu sichern. Wenn nämlich schon der innere Hang zum Geheimnis, die einzelne Erfahrung intuitiven Gottahnens und Gottschauens, immer wieder den Irrtum hervorrief, ein so begnadetes Geschöpf könne durch kein von wem immer gegebenes Gesetz mehr gebunden sein, es könne jeder äußern Norm entbehren, da es die innere in sich trage, es sei der gesetzerfüllenden Werke überhoben, da es zur Gnosis, zur Erleuchtung, gelangt sei: wenn die Gefahr dieses Irrtums seit je Opfer forderte, wie verheerend konnte sie werden, als sich in Christus das Urgeheimnis Gottes, dem alle Geheimnissehnsucht, aller Mystendienst seit jeher unbewußt gegolten hatte, den Menschen überlieferte, sich ihnen preisgab, um nicht den einzelnen hie und da, sondern die Menschheit zu unerhörter Verschmelzung mit der Gottheit emporzuheben! Welche Gefahr des Ausbruchs einer Hybris, eines tödlichen Taumels, wenn das Gesetz nicht zugleich straff die Zügel hielt! Man sieht es an dem wilden Aufzüngeln der Häresien rings um das heilige Feuer der Rechtgläubigkeit, die immer wieder, wie etwa die Gnosis Markions, die Trennung von Gesetz und Frohbotschaft und vor allem die Verwerfung des Alten Testamentes anstrebten. Auch unsere Zeit kämpft ja mit allen Waffen gegen das Alte Testament, weil sie für diesen Hort der Gesetzhaftigkeit kein Verständnis hat und seine Härte nicht zu ertragen vermeint. Aus der Perspektive dieser Gefahr aber müßte uns das Verständnis für die allerdings fast unerträglich scheinende Gesetzesstrenge Jahwes aufgehen, in deren starren Grenzen der innerste Drang nach Lösung und Erlösung bitter schmachtete.

---

[1] Ebd. 681. [2] Ebd. II 235.

In wilden, heimlichen Ranken nur konnten Kabbala und philonische Mystik die Engen des Gesetzes überwuchern. Es mußte aber der Sinn für Gesetzhaftigkeit dort tief eingewurzelt und großgezogen werden, wo das alles, selbst die Pforten der Hölle, aufsprengende Geheimnis der Erlösung in Erscheinung treten sollte. Der Glaube an den Gesetzgeber und Richter mußte zu äußerster Tragfähigkeit ausgebaut sein, um das erschütternde Erleben des menschgewordenen, erbarmenden Erlösers ertragen zu können.

Doch nicht genug an der Gesetzeskraft des Alten Testaments: Die Vorsehung führte das junge, gott-trunkene Christentum nach Rom, in die Hauptstadt jenes Reiches, das durch seinen Gesetzessinn, seine Begabung für Zucht und Recht groß geworden war. So ergoß sich die neue Religion als ein Strom des Geheimnisses zwischen zwei starken Uferdämmen, dem jüdischen und römischen Gesetzessinn, um von Anbeginn nichts störend zu überfluten, sondern alles segnend zu befruchten.

Aus der nun geklärten Bedeutung von „Geheimnis" und „Gesetz" ergibt sich deutlich die Gefahr, die uns Frauen aus unserer Naturanlage erwächst.

Ist dem Manne das unbedingte Bereitsein für das Ergriffenwerden von Gott durch die hemmenden Verstandesfragen nach dem Was und Wofür und Warum bedeutend erschwert, so ist doch gerade durch diese Forderung des Verstandes die Grundlage für das notwendige Gleichgewicht in der Spannung von Geheimnis und Gesetz innerhalb der männlichen Persönlichkeit gegeben. Der Mann hat die Uferdämme, Sinn für sachliche Ordnung und maßvolle Begrenzung, naturgegeben in sich. Die Rechenschaft ist ihm das erste, die Hingabe das zweite. Wenn ihn also überhaupt etwas zur unbedingten Hingabe, zum völligen Sich-verlieren in einem andern vermag, so wird es kaum je etwas anderes sein als entfaltete Frömmigkeit, und er wird sich nur an das Höchste hingeben, an Gott.

Die Frau aber, die nicht nach dem Was und Wofür und Warum frägt, wenn sie nur lieben darf, der die Hingabe das erste ist und die Rechenschaft im Taumel ihres Fühlens nebensächlich erscheint, die gerade dadurch gegen den geheimnisvollen Gott der schweigenden Himmel aufgeschlossener ist und nicht so sehr eingedenk des Gesetzgebers und Richters, entbehrt bei der Unbedingtheit ihrer Lebensfülle der starken, leitenden Uferdämme und ist so ständig in Gefahr, sich zu verwirren, zu verlieren.

Was ihrer Natur zum Schutze gegeben ist, das sind die so unendlich wertvollen Hemmungen des Schamgefühls. Das Schamgefühl an sich aber ist nichts Absolutes, es hat keinen festen Inhalt, sondern sucht erst sich auf etwas zu beziehen. Es ist also die Willensbereitschaft, alles zu vermeiden, was gegen die geltenden Sitten verstößt und daher Schande bringen könnte. Erst in seiner Anwendung auf das Sittengesetz wird es zur Schamhaftigkeit, die so stark sein kann, daß sie lieber den Tod wählt, als einer Verletzung der Sitte freiwillig zustimmt. Das Schamgefühl setzt das Bestehen des Sittengesetzes voraus, es erwartet, daß ihm ein objektiver Inhalt gegeben werde.

So wie die Sehkraft des Auges ohne Licht verkümmert, so verkümmert die Hemmkraft des Schamgefühls ohne geltende Sittengesetze. Das Gewissen hat die Grundsatzungen des göttlichen Rechts zum Gegenstand. Das Schamgefühl verlangt nach einer Verstärkung dieser Grundsatzungen durch äußere

Regeln der Wohlanständigkeit, durch Festsetzung dessen, was sich „schickt“ oder „nicht schickt“, und ist gerade deshalb für das weibliche Geschlecht so ungemein wichtig, weil es zum Teil das unzureichende Maßgefühl ersetzen muß.

Auch die nach den jeweiligen Lebensumständen wechselnden Vorschriften äußerer Lebensformen haben eine solche Verstärkung zum Ziele und dürfen daher von den Frauen keinesfalls gering geachtet oder übersehen werden. Der menschlichen Gesellschaft steht es durchaus zu, solche äußere Zeichen der innern Haltung aufzustellen. Zur Zeit von Dantes „Beatrice“ war es für eine Frau unanständig, beim Gehen mehr als die äußerste Fußspitze sehen zu lassen oder die Ellenbogen nicht eng an den Leib gedrückt zu tragen. Setzte eine Frau sich darüber hinweg, so war sie wirklich schamlos, weil sie in einer Gebärdensprache ihre Auflehnung gegen gute Sitte zum Ausdruck brachte. Wenn diese Vorschriften der geänderten Lebensart wegen heute nicht mehr gelten können, so dürfen wir sie doch in ihrer Zeit nicht lächerlich finden; wir sollen uns vielmehr besonders bemühen, gerade in Anbetracht der großen Freiheit, die uns gewahrt ist, in Haltung und Kleidung auf die feine Scheidelinie zu achten, deren Überschreitung Auflehnung gegen die gottgewollte Sittenordnung bedeutet.

Wie das Schamgefühl zur Schamhaftigkeit, so entwickelt sich das Maßgefühl zur Maßgebundenheit.

Die stärkere Maßgebundenheit des Mannes will uns bei ihm manchmal als Enge erscheinen, als Unfähigkeit, so lieben zu können wie wir, doch sie ist ihm ein ungemein wertvoller Halt. Denselben Halt gewährt uns die Schamhaftigkeit; aber während die Maßgebundenheit schon das Gesetz in sich begreift, erwartet die Schamhaftigkeit ihre Formung von außen. In uns Frauen überwiegt die Bereitschaft des unbedingten Gefühls, die nur Gott gelten dürfte, aber durch die Erbsündigkeit unserer Natur immer in Gefahr ist, dämonisch nach der Seite des Geschöpflichen hin auszubrechen, es unheilvoll zu überfluten und zu zerstören. Denn Unbedingtheit, die nicht auf Gott bezogen ist, kommt uns nicht zu, da wir ja bis ins Letzte hinein durch des Schöpfers Ordnung und Gesetz bedingt sind.

Unser Reichtum also, die Fülle unserer Lebendigkeit, die Dynamik unseres Fühlens wäre unser Verhängnis, wenn nicht die Uferdämme, die in uns selbst nicht zureichend gegeben sind, außer uns errichtet wären. Sie sind tatsächlich errichtet. Wir können diesen für uns notwendigen Schutz, diese von unserer zartesten Veranlagung, dem Schamgefühl, selbst geforderte Ergänzung, in der Art unserer Einordnung in die menschliche Gesellschaft feststellen. Gott läßt die Frau, vor allem die mütterliche Frau, innig an den Geheimnissen des von ihm geschaffenen Lebens, den Mann, vor allem den väterlichen Mann, stark an seinem Willen zur Gerechtigkeit teilnehmen. Insofern empfängt die Frau das Maß der von Gott gewollten Ordnung mittelbar durch den Mann und der Mann empfängt die Fülle des von Gott gewirkten Lebens mittelbar durch die Frau. Die Frau wird nur dann zur vollen Harmonie geistigen Wesens gelangen, wenn sie den Reichtum ihres Fühlens in die Ordnung einströmen läßt, die der Mann verwaltet; wenn sie sich nach der Form, nach dem Maße bildet, das der Mann von Gott empfangen hat, wenn sie den Mann ihrem Herzen Haupt sein läßt.

So erhalten auch die vielumstrittenen Sätze des Apostel Paulus im ersten Korintherbriefe nichts Befremdendes, nichts Beschämendes, nichts Entwürdigendes, nichts Zeitbedingtes, sondern etwas allgemein Gültiges, Notwendiges. „Das Haupt eines jeden Mannes ist Christus, das Haupt des Weibes ist der Mann" (1 Kor. 11, 3). „Der Mann ist ein Abbild und Abglanz Gottes, das Weib ist der Abglanz des Mannes" (ebd. 7), d. h. nach dem Maße geformt, in die Ordnung hineingebildet, die der Mann von Gott empfangen hat. Dieser gottgewollten Formung und Bildung können wir nicht anders teilhaft werden, als in der Anerkennung des Mannes als Haupt.

Und wenn diese Paulusworte unsere Eitelkeit und Machtbegier, oder wir können auch sagen unsern Freiheitsdrang, befremden und zurückstoßen, so wollen wir uns erinnern, wie unsere Mutter und Lehrmeisterin Maria sich verhalten hat. Wir lesen bei Matth. 2, 13 14: „Nach ihrer Abreise erschien ein Engel des Herrn dem Joseph im Traum und sprach: ‚Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und fliehe nach Ägypten. Dort bleibe, bis ich dir Weisung gebe. Denn Herodes fahndet nach dem Kinde, um es zu ermorden.' Er stand auf, nahm noch in der Nacht das Kind und seine Mutter und zog fort nach Ägypten." Unserem Andachtsblicke scheint die Gestalt Josephs, so heilig und verehrungswürdig sie ist, fast allen Glanz von dem wunderbaren Verklärungslichte zu erhalten, das die Königin aller Engel und Heiligen ausstrahlt. Und dennoch: nicht dieser Frau, die schon mit der Vollwürde der Gottesmutterschaft bekleidet war, ging die Weisung zu, nicht ihr gab der Engel Rechenschaft („denn Herodes fahndet nach dem Kinde"), sondern dem Manne. Ihm kommt die Würde des Hauptes zu, und Maria erkennt sie ohne die leiseste Einschränkung an.

Wir möchten vielleicht einwenden: Unter Joseph konnte man sich leicht beugen, Joseph war ein Gerechter, einer, der den Zusammenhang mit der göttlichen Ordnung nicht verloren hatte, wirklich reiner Abglanz Gottes; wie aber können wir einem Haupte gehorchen, das von den heiligen Maßen ewiger Ordnung nichts mehr weiß, das sie verlästert, höhnt und schändet? Wie kann uns eine Mannheit Haupt sein, die selbst gegen Maß und Ordnung Sturm läuft, wie etwa im Bolschewismus, und furchtbares Zersetzungsgift über die Dinge der zartesten Scham ergießt, wie es manche sogenannte Sexualreformer tun? Müssen wir, wenn das Haupt so erschreckend versagt, uns nicht aufbäumen, müssen wir nicht den Gehorsam hinwerfen, die Führung übernehmen, selbst eine Ordnung ausrufen, um noch zu retten, was zu retten ist? Das ist die große Frage. Aber ich antworte: Nein! Das müssen wir nicht und dürfen wir nicht! Denn all dies Furchtbare geschieht ja zum Teil gerade deshalb, weil wir uns schon zu viel aufgebäumt haben, weil wir den Gehorsam weggeworfen haben, weil wir uns auf die Straße begeben, unsere Schleier zerrissen, unser Schweigen gebrochen und den heimlichen, heiligen Funken, den wir hätten hüten sollen, dem Sturme preisgegeben haben.

Josephs Befehlen hat Mariens heiligen Gehorsam zur Voraussetzung. Wird nicht oft die Gerechtigkeit des Mannes deshalb in Ungerechtigkeit entarten, weil die Heiligkeit der Frau fehlt, in der seine Gerechtigkeit wurzeln will? Im ersten Korintherbrief steht ja auch (11, 11): „Sonst ist jedoch im Herrn das Weib weder unabhängig vom Manne, noch der Mann unabhängig

vom Weibe." Es bedeutet also die Unterordnung der Frau durchaus nicht die freie Selbstherrlichkeit des Mannes. Das Haupt bedarf des Herzens. Wenn der Mann versagt, wird oft in der Frau die Schuld zu suchen sein. Das Haupt kann nicht mehr in rechtem Sinne Haupt sein, wenn das Herz nicht mehr in rechtem Sinne Herz ist. Fahren wir fort, unserer Natur und Bestimmung Gewalt anzutun, uns zu vermännlichen, indem wir uns zur Führung aufwerfen, den Gehorsam zu kündigen, jegliches Verhülltsein abzuschütteln, so verhalten wir uns ähnlich den Wurzeln eines Baumes, die, das Welken der Krone bemerkend, sich selbst erschreckt aus dem Dunkel reißen und ans Licht recken, die Krone zu ersetzen, statt wahre Heilung in dem tieferen Versenken in jenes fruchtbare Erdreich zu suchen, aus dem alles Leben stammt.

Unser fruchtbares Erdreich ist das Geheimnis Gottes, zu dem schon unsere Natur hindrängt, damit die Übernatur sich kraft der Gnade ganz hineinverzweigen möge. Je inniger wir mit diesem heimlichen Dunkel verwachsen, — das geht nur langsam, wie auch die Wurzeln eines Baumes nur langsam in die Erde vordringen — desto mehr Kraft werden wir für unser Sein gewinnen. Denn darauf kommt es für uns an: auf das stille, klare, gottverwurzelte Sein. Nicht auf das Handeln, nicht auf das Rufen, nicht auf das Fahnenschwingen. Auf das Sein. Das ergibt sich schon aus jenem eigentlichsten Beruf, der uns zu Gefährtinnen Mariens macht: aus dem Mutterberuf. Er ist darauf angelegt, uns zu Gefäßen des Seins zu gestalten, damit wir Sein in solcher Fülle in uns sammeln, daß es überströme, sich andern Wesen mitzuteilen leiblich und geistig. Wir sollen übrigens immerdar, in welchem Stande und Beruf es sein mag, Mütter sein, d. h. von jenem geistigen „Sein" überfließen, das wir durch Gebet und Eucharistie aus den Tiefen der Gottheit schöpfen. Dann wird die Gerechtigkeit des Hauptes wieder in uns wurzeln können, wie die Gerechtigkeit Josephs im heiligen Muttersein Mariens. Dann wird auch das „Handeln" des Hauptes uns ene Leitung und jenen Schutz gewähren, deren wir im Grunde so hr bedürf en.

Wenn ich zu Beginn von dem Überwiegen der Frauen in den Kirchenbänken und am Kommuniongitter sprach, so muß ich jetzt die scheinbar in sich widerspruchsvolle Behauptung aufstellen, daß die Frauen auch deshalb überwiegen, weil ihrer zu wenige sich mit dem eucharistischen Heilande verbinden: die Mutter ist es, die am besten beten lehrt, und wenn wir diese mütterliche Aufgabe treuer erfüllten, knieten auch mehr Männer vor Gott.

Freilich, was sind die wirklich gottverbundenen Frauen für ein kleines Häuflein gegen das Heer der gleichgültigen oder sogar gottleugnenden Frauen! Es liegt nicht in unserer Macht, alle Frauen für ihre wahre Sendung zu gewinnen. Aber es liegt in unserer Macht, der Gnade folgend in uns selbst die wahre Frömmigkeit zu entwickeln. Auf jede einzelne kommt es dabei an, denn jede einzelne kann ein kleines Blinkfeuer sein, an dem sich unsere verirrten Seefahrer wieder zurechtfinden. Vielen von uns braucht man nur zum Bewußtsein zu bringen: es ist keine Schande, durch und durch Frau zu sein. Viele von uns quälen sich ja damit, die Vermännlichung zu erzwingen, laut zu werden und frivol, unmütterlich und unbändig, weil sie fürchten zurückzubleiben, lächerlich zu werden, leer auszugehen, unter die Räder zu kommen, wenn sie „nur weiblich" sind. Die Abhängigkeit von solcher Furcht ist viel schmählicher

als die Abhängigkeit von weiblicher Zucht und Sitte. Solchen aber ist manchmal leicht zu helfen, wenn man ihnen den Mut beibringt, ganz ruhig und selbstverständlich wieder Frau zu sein. Im tiefsten atmen sie auf, wenn sie es wieder sein dürfen. Und den ganz Jungen kann man sagen, daß heute vielleicht ein kleines Stückchen Heldentum darin liegt, so ganz schlechthin Frau zu sein.

Als Frauen erreichen wir die stärkste Einwirkung auf die Vertiefung und Erneuerung des religiösen Lebens durch Einwirkung auf das Leben überhaupt. Denn gerade das gehört zur Sendung der Frau, daß sie bei ihrem natürlichen Hange, sich *ganz* zu geben und das *Ganze* zu erfassen, *nicht* das Leben auseinanderbrechen lasse in einen religiösen und einen profanen Teil. Grundbedingung für die Erfüllung unserer Sendung ist das immer tiefere Hineinleben in die kirchliche Liturgie und die immer innigere Verbundenheit mit dem eucharistischen Heilande durch die heilige Kommunion.

Jede aber, die sich an diese reichste Gnadenquelle herangebetet hat, muß sich darüber klar sein, daß sie dadurch nicht an ein Ziel, sondern erst an einen Anfang gekommen ist. Sie muß sich jeden Tag von neuem darüber klar werden, damit sie nicht in Gefahr gerät, sich durch die Gottvereinigung am Morgen für den ganzen Tag auf Heiligkeit versichert zu glauben. Mit dem Sakramentenempfang entledigt man sich nicht einer Verpflichtung, sondern man nimmt im Gegenteil eine Verpflichtung auf sich: die Verpflichtung, das Herz, das an den Stufen des Altares schmelzen wollte, nicht im ersten Anhauch der kalten Luft von draußen wieder erstarren zu lassen. Sich erheben in der Umarmung der Gnade, ist das Leichte: erhoben bleiben inmitten der Härten und Armseligkeiten des Alltags, ist das Schwere; und so darf in unserem hellsten Jubel vor Gott nie der demütige Unterton von Angst fehlen, aufzitternd aus dem Bewußtsein unserer Unzulänglichkeit. Es geht also um das Entbrennen an Gott und um das Hüten des Flämmchens im Leben, damit es durchaus religiöses Leben werde.

Edith Stein hat auf der Tagung des Verbandes katholischer Akademiker in Salzburg über das Berufsethos der Frau gesprochen und ausgeführt, daß auf die weibliche Einstellung besonders die Berufe hingeordnet seien, die — ich möchte sagen: als Spielarten des Mutterberufes — mit dem lebendigen Menschen es zu tun haben: Erziehung und Pflege. Ferner haben von allen andern Berufen, intellektuellen oder manuellen, die den Vorzug, in denen eine dienende Aufgabe entsagungsvoll zu leisten ist. Denn hier ist der Weg der Sendung im *freudigen* Dienen, *freudigen* Entsagen klar gegeben. Darüber hinaus aber sind auch die männlichen Berufe, etwa Bureau- und Fabrikarbeit, einer Formung durch das weibliche Ethos zugänglich, so daß es manchmal sogar gut ist, wenn sie von Frauen ausgeführt werden. Denn durch die Entfaltung weiblicher Tugenden innerhalb des erstarrenden Mechanismus, durch die Beziehung der Frau zum Nächsten, den sie niemals nur als ein Rädchen an der Maschine faßt, sondern als ein Lebendiges erfühlt, werden auch diese Berufe vermenschlicht und aufgehellt, so daß durch den Einfluß der Frau vieles geweckt und gefördert wird, was sonst verkümmern müßte.

Es handelt sich also in unserer Zeit nicht darum, daß die Frau in den innersten Gemächern verborgen bleibt; sie mag ruhig den Erfordernissen entsprechend hinaustreten, aber nicht so, daß das Chaos der Straße sich ihrer bemächtigt

und die letzte Hülle von ihr reißt, sondern daß sie ihre Hülle heilighält und mit dem leisen Lichte des Geheimnisses eine Wirkung ausstrahlt, die durch das Chaos nicht verschlungen werden kann.

Jede Frau müßte mit aller Kraft darauf hinarbeiten, durch ihre gottverbundene Gelassenheit, Unbeirrbarkeit und freundliche Hilfsbereitschaft der ruhende Pol in ihrer nächsten Umgebung zu sein. Das ist in jedem, auch im beweglichsten Berufe, etwa einer Sportlehrerin, möglich, denn es beruht auf einer innern Qualität, die aus Gottverbundenheit, allerdings nur aus der Gottverbundenheit entsteht. Nichts ist furchtbarer, als wenn eine Frau durch ihre Unruhe und Lebensgier die Rastlosigkeit umher noch mehr aufpeitscht bis zur Raserei. Still soll sie ihre Pflicht tun, und sich vom Leben finden lassen. Das Leben wird sie finden, denn es sucht ja verlangend nach einem Erdreich, in dem es wurzeln kann. In einem Wirbelwind kann nichts wurzeln. Ruhe, Selbstbesinnung, Gelassenheit sind über die Maßen nötig.

Aber die Ruhe allein macht es noch nicht; es gibt auch ruhende Steine; in denen kann ebenfalls nichts wurzeln, aus denen kann ebenfalls nichts leben. Was ein dunkles, schweres Seelenerdreich macht, das ist die Demut. Demut (humilitas) klingt an humus (Erdreich) deutlich an.

Und hier schließt sich der Kreis ganz wunderbar: wenn eine weibliche Seele es durch Übung und Gnade zur wahren Tugend der Demut gebracht hat, so findet sie mit einem Mal die heiligen Maße des Gesetzes unmittelbar in sich, denn sie hat dem Willen Gottes den Weg völlig freigegeben. Merkmal der echten Demut aber ist es, daß sie sich trotzdem nicht vom äußern Gesetze emanzipiert, sich nicht über das Haupt erhebt, sondern im Gegenteil, wie Maria, sich mit aller Selbstverständlichkeit ihm unterwirft. Je königlicher das Herz, desto magdlicher die Haltung, nicht als Ergebnis einer Bedürftigkeit, sondern als Ergebnis eines überfließenden Reichtums an Liebe.

Wenn aus dem stillen Dienen unseres Herzens die Gerechtigkeit des Hauptes erblühen soll, können wir da noch daran denken, uns aufzuspielen und laut zu werden, um nach der Larve einer mißverstandenen Würde zu langen, nach dem Banner einer mißverstandenen Freiheit? Wir können es nicht, wenn nur ein Funken reiner Liebe in uns ist. Und auf das „Liebenkönnen" meinen wir uns ja immer zu verstehen. — Liebe, in ihrer breiten Entfaltung zwischen Menschenmütterlichkeit und Gotteskindschaft sagt: Ich will dienen, ich will sorgen, ich will die Lasten tragen.

Die Frauen, die dem Heiland von Galiläa nach Jerusalem folgten, obwohl sie nicht mit Namen gerufen und nicht mit Ämtern betraut waren, hatten es ungleich schwerer als wir, ihre Sendung zu erfüllen. Mit nichts als ihrer ahnenden Liebe gingen sie den Weg über das Sorgen und Dienen in das Dämmern des Abends hinein, bis in die Nacht des Stehens unter dem Kreuze. Wir können mit dem Stehen unter dem Kreuze beginnen und können durch einen Aufblick zu diesem furchtbarsten Geheimnis des hilflos preisgegebenen Gottessohnes unsere Liebe wissend machen und im Morgenrot der Auferstehung mit ungleich größerer Hilfe und Zuversicht versuchen, in einer Welt, die so sehr der Liebe und Demut bedarf, unsere Sendung zu erfüllen.

Oda Schneider.

Der bolschewistische Ehe- und Familienkodex von 1927

Immer mehr bricht die Überzeugung durch, daß man unter allen Umwälzungen der letzten Jahrhunderte einmal die bolschewistische Revolution als die größte und tiefstgehende bezeichnen wird: die größte, weil sie nicht bloß einen Wechsel der Staatsform und der obersten Macht, sondern eine Umgestaltung des ganzen Volkslebens und der Wirtschaft bedeutet, die tiefstgehende, weil sie nicht nur das äußere Gebäude einer geordneten Gesellschaft zerschlägt, sondern auch ihre Grundlage, die Familie, zertrümmert. Um seine Lebensdauer zu verlängern, muß der Bolschewismus die Familie zerstören; er zerreißt das unauflösliche Band zwischen den Ehegatten, er lockert die Verhältnisse zwischen Eltern und Kind, entzieht die Mutter der Familie, schmälert über das Maß die Rechte der Eltern auf das Kind und strebt über das Maß nach Einschränkung des Familienbesitzes.

Noch gab es in Rußland keinen bolschewistischen Arbeitskodex, keinen Wirtschaftskodex, keinen Waldkodex, noch keinen eigentlichen Strafkodex, noch keine Trennung von Kirche und Staat, als bereits in der Form des Dekretes der Volkskommissare vom 17. Dezember 1917 der Ehekodex erschien, der in seinen Hauptzügen heute noch gilt. Wenn wir den Ehekodex von heute betrachten, finden wir bestätigt, was einst Lenin gesagt hat: In Bezug auf die Familie, in Bezug auf die Frau in der Familie ist „kein Stein auf dem andern geblieben“ [1].

I. Wesensunterschiede zwischen der bürgerlichen und bolschewistischen Ehe- und Familiengesetzgebung.

Nicht selten liest man in bolschewistischen Dokumenten, daß Sowjetrußland den weitestgehenden Ehekodex besitze. Gewiß, der bolschewistische Kodex trägt Elemente in sich, durch die er sich von allen Ehe- und Familiengesetzgebungen anderer Länder unterscheidet.

1. Ehe und Familie werden von der Kirche und von jeder Religion getrennt. Schon der Kodex von 1917, aber noch mehr der von 1927 spricht der Religion jegliches Recht auf die Ehe ab. Der zweite Teil des Artikels 2 besagt: „Dokumente, die das Vorhandensein der Ehe nach religiösen Zeremonien bestätigen, haben keinerlei juridische Bedeutung.“ Eine dem Artikel beigefügte

---

[1] Der vorliegende Aufsatz ist, abgesehen von einigen Ergänzungen, der zweite Abschnitt des Vortrages: „Die Bolschewisierung der Kultur, besonders der Familie und der Jugenderziehung“, den der Verfasser auf der 10. IKA-Tagung (Opus Catholicum Internationale) in Feldkirch, 8.—12. September 1930 gehalten hat. — Außer der laufenden periodischen Sowjetliteratur wurden folgende Schriften benützt: Das Dekret der Volkskommissare vom 17. Dezember 1917 über Ehescheidung; Ehekodex von 1918 (russ.); die weiteren Ergänzungen und Dekrete, die auf die Familie Bezug haben; das neue Eheprojekt vom Jahre 1923; dann als Kommentar zum Sowjetkodex: Prof. A. G. Goichbarg: Ehe-, Familien- und Vormundschaftsrecht, Moskau 1922 (russ.); vor allem der jetzt geltende Ehekodex von 1927 mit den Stenogrammen der Sitzungen der gesetzgebenden Körperschaft: Prof. P. W. Giduljanow: Gesetzeskodex über Ehe, Familie und Vormundschaft mit Kommentar, Leningrad 1927 (russ.). — Zitate ohne nähere Bestimmung sind dem Ehekodex von 1927 entnommen.

Anmerkung besagt: „Ehen, die vor der Revolution oder während des Bürgerkrieges vor Aufstellung der Zivilstandsämter geschlossen wurden, bewahren ihre Bedeutung." Die verpflichtende Zivilehe finden wir auch in andern Ländern, allein nirgends wurde sie so unvermittelt eingeführt, nirgends mit solcher Schärfe und Gehässigkeit gegen die Religion durchgeführt wie in der Räterepublik.

2. Der zweite Wesensunterschied, und der ist wirklich grundlegend, besteht darin, daß nicht mehr der Kontrakt, sondern die tatsächliche Blutsverwandtschaft (die tatsächliche Abstammung, Herkunft, die ehelichen Beziehungen) das Fundament der Sowjetehe bildet. Art. 25: „Die gegenseitigen Rechte der Eltern und Kinder gründen sich auf die Blutsverwandtschaft (Herkunft); Kinder von Eltern, die nicht in einer Ehe leben, haben dieselben Rechte wie Kinder, die von Personen stammen, die in Ehe leben." Hiezu das Stenogramm der 2. Sitzung des Allrussischen Zentralvollzugskomitees (WZIK), zwölfte Einberufung, aus der Rede Kurskijs: „Im Gegensatz zu den bürgerlichen Gesetzgebungen über Ehe, Familie und Vormundschaft baut das Sowjetrecht die Familie auf die wirkliche Abstammung auf.... Dieses Projekt, das seit 1918 eingeführt wurde, erweist sich als eine von den grundlegendsten Bestimmungen unserer Gesetzgebung."

3. Die nichtregistrierte Ehe wird der registrierten gleichgestellt. Die Registrierung der Ehe wird zwar empfohlen. Art. 1: „Die Registrierung der Ehe wird angeordnet sowohl aus staatlichen und gesellschaftlichen Interessen, wie auch um den Schutz der persönlichen und besitzlichen Rechte und Interessen der Eltern und Kinder zu erleichtern...." Doch die registrierte Ehe ist nicht die alleinige rechtliche Form. Art. 3: „Personen, die tatsächlich in ehelichen Beziehungen leben, die nicht nach vorgeschriebener Ordnung registriert sind, haben allezeit das Recht, ihre Beziehungen auf dem Wege der Registrierung zu ordnen, mit Angabe der Zeit des tatsächlichen Zusammenlebens." Art. 3 ist bloß das unmittelbare Ergebnis aus dem unter 2 erwähnten Unterschied, daß nämlich die Grundlage der neuen Ehe nicht der *Kontrakt*, sondern die *eheliche Verbindung* ist. Der Sowjetkodex erkennt der registrierten wie der tatsächlichen Ehe dieselben rechtlichen Folgen zu. Art. 16: „Das Recht auf Unterhalt für die Zeit der Ehe wie nach ihrer Lösung genießen auch die Personen, die in tatsächlichen, wenn auch nicht registrierten Eheverhältnissen leben, wenn sie unter die in Art. 11—12 angeführten Kennzeichen dieses Kodex fallen."

Art. 11: „Die Geltung des Art. 10 (nämlich wegen der Vermögensverhältnisse[1]) dieses Kodex erstreckt sich auch auf das Eigentum von Personen, die in tatsächlichen, wenn auch nicht registrierten Eheverhältnissen sich befinden, falls sich diese Personen gegenseitig als Ehegatten anerkennen, oder auch wenn die ehelichen Verhältnisse zwischen ihnen vom Gericht gemäß den Zeichen der tatsächlichen Lebensführung festgestellt werden."

Als Kennzeichen, es handle sich um eine Ehe und nicht um ein vorübergehendes Zusammenleben, weist Art. 12 auf folgende Kriterien hin: „Als Beweise für eheliches Zusammenleben, im Falle daß die Ehe nicht registriert wurde, gelten für das Gericht: das tatsächliche gemeinsame Zusammenleben, wenn bei diesem Zusammenleben gemeinsame Wirtschaft geführt wird und

[1] Anm. des Verfassers.

Äußerungen ehelicher Verbindung vor dritten Personen vorliegen, sei es im persönlichen Briefverkehr, sei es in andern Dokumenten, unter Umständen auch die gegenseitige Unterstützung, gemeinsame Kindererziehung usw."

4. Die Herabsetzung der Ehehindernisse. Art. 4: „Für die Registrierung der Ehe wird erfordert: a) die gegenseitige Übereinstimmung, die Ehe zu registrieren; b) das vorgeschriebene eheliche Alter; c) Vorweis der Dokumente gemäß dem Art. 132 dieses Kodex." Die im Art. 132 verlangten Dokumente beziehen sich auf die Bestätigung, daß sich die Brautleute über den gegenseitigen Gesundheitszustand vergewissert haben; auf die Angabe, die wievielte registrierte oder nicht registrierte Ehe sie eingehen, wieviel Kinder sie haben; endlich auf die Erklärung, daß keine Ehehindernisse vorliegen. Die gesetzlichen Ehehindernisse werden in Art. 5 und 6 aufgezählt. Art. 5: „Das eheliche Reifealter wird mit 18 Jahren festgelegt." In der Anmerkung zu diesem Artikel wird für Mädchen eine Dispens von einem Jahr vorgesehen. Art. 6: „Keiner Registrierung unterliegen Ehen: a) zwischen Personen, von denen auch nur eine Person in einer registrierten oder nichtregistrierten Ehe lebt; b) zwischen Personen, von denen auch nur eine gemäß der festgestellten Ordnung als schwachsinnig oder geisteskrank befunden wurde; c) zwischen Verwandten der direkten aufsteigenden und absteigenden Linie, auch zwischen Ganz- und Halbgeschwistern."

Ehen, gegen die ein Ehehindernis vorliegt, werden zwar nicht registriert, tatsächliche „eheliche" Verbindungen solcher Art aber nicht strafrechtlich verfolgt. Der Strafkodex der russischen Föderativrepublik kennt an und für sich überhaupt keine Strafe mehr für Ehebruch, Konkubinat, Blutschande, Sodomie und Prostitution. Alle diese Vergehen gegen die Heiligkeit der Familie werden bloß als Krankheiten aufgefaßt, die von selbst verschwinden, wenn die gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse der Menschen sich verbessert haben werden. Nur wo physische oder moralische Gewalt vorliegt, greift der Sowjetkodex ein. „Freiwillige und erzwungene Päderastie oder lesbische Liebe mit sexuell unreifen Personen und ebenso Vergewaltigung unter sexuell reifen Männern und sexuell reifen Frauen" wird nach den §§ 151 und 153 des russischen (§§ 162 und 164 des ukrainischen) Strafkodex geahndet. Gestraft wird ferner die Nötigung zur Ausübung der Prostitution oder Werbung von Frauen und Männern für die Prostitution (§ 155). Wohl zu bemerken ist, daß vor dem Strafkodex Männer und Frauen gleichgestellt werden, ob nun diese im Ehestand leben oder nicht. So steht es Ehegatten frei, sich gegenseitig wegen physischer oder psychischer Nötigung zu verklagen und eine gerichtliche Bestrafung zu erwirken. § 154 (ukrainisch 165) erwähnt noch im besondern die Nötigung einer Frau oder eines Mannes zum geschlechtlichen Verkehr mit einer Person, zu der die genötigte Person in materieller oder dienstlicher Abhängigkeit steht. Das Strafmaß bewegte sich nach dem Strafkodex von 1922 für solche Verbrechen zwischen 3 und 10 Jahren, nach dem neuen nur noch zwischen 1 Tag und 8 Jahren[1]. In Samara ereignete sich der

[1] Vgl. Ost-Europa 1928, Heft 7/8. — Ein sprechendes Beispiel hierfür bringt Krylenko im Projekt über Ehe und Familie (vgl. Gidulianow, Gesetzeskodex über Ehe, Familie, Vormundschaft, 1927, 46).

Fall, daß ein Vater die Ehe mit seiner leiblichen Tochter, von der er bereits zwei Kinder hatte, vor dem Zivilstandsbeamten registrieren wollte. Der Beamte verweigerte die Registrierung. Die Angelegenheit kam bis zum obersten Gerichtshof. Auch dieser billigte zwar die Handlungsweise des Beamten, fand aber in der Blutschande nichts Strafwürdiges: Eine Ehe zwischen Vater und leiblicher Tochter könne nicht registriert werden, unterliege aber auch keiner strafrechtlichen Verfolgung; selbst vom gesundheitlichen Standpunkt aus seien Ehen zwischen tuberkulös Kranken schädlicher als eine Ehe zwischen Vater und Tochter, man müsse diese Sache eher als eine rein ethische Frage betrachten.

5. Ehescheidung auf bloßes Verlangen hin. Art. 18: „Zu Lebzeiten der Ehegatten kann die Ehe gelöst werden sowohl auf gegenseitige Übereinstimmung hin wie auf einseitiges Verlangen eines der Gatten." — Hierzu folgende Bemerkungen aus den Sitzungsberichten: Kurskij, Rede in der III. Sitzung des WZIK (Allrussisches Zentral-Vollzugskomitee) der 12. Einberufung: „Der Unterschied der sowjetischen Gesetzgebung von der bürgerlichen besteht darin, daß die Aufhebung der Ehe durch Scheidung im bürgerlichen Rechte sich auf die Zuerkennung der Schuld aufbaut; zudem ist es ein kompliziertes System schon deshalb, weil es schwer ist, festzustellen, welche Art von Schuld das Recht auf Scheidung gibt. Die Sowjetregierung hat schon vor dem Kodex von 1918 ein besonderes Dekret herausgegeben über die Freiheit der Ehescheidung, demgemäß die Ehe nicht bloß nach Übereinstimmung der Parteien, sondern auch auf einseitige Anmeldung eines der Gatten hin gelöst werden kann. Diese Eigentümlichkeit unserer Gesetzgebung erweist sich in dem Grade als aktuell und lebenswahr, daß man ohne Übertreibung sagen kann, das Gesetz über die Ehescheidung sei eines der populärsten Gesetze."

6. Die vollständige und allseitige Gleichstellung der Frau mit dem Mann. Art. 9: „Beide Eheleute besitzen die volle Freiheit in der Wahl ihres Berufes und ihrer Beschäftigung." Art. 10: „Das Vermögen der Eheleute, das vor der Eheschließung erworben wurde, bleibt geteilt; das Vermögen, das von den Gatten während der Dauer der Ehe erworben wurde, wird als gemeinsamer Besitz der Eheleute betrachtet. Im Falle eines Streites wird durch das Gericht entschieden, wieviel einem jeden zukommt." Art. 11 dehnt dies auch auf die nicht registrierte Ehe aus. Weiter kann die Frau auch nach der Registrierung ihren früheren Namen beibehalten (Art. 7); sie behält ihr früheres Bürgerrecht (Art. 8); sie ist frei in der Wahl ihres Aufenthaltsortes und muß hierin ihrem Manne nicht nachfolgen, sie kann gemeinsame oder auch getrennte Wirtschaft führen (Art. 9). Art. 38: „Alle Maßnahmen in Bezug auf die Kinder werden von beiden Eltern gemeinsam getroffen." Art. 39: „Im Falle der Meinungsverschiedenheit wird der strittige Punkt von den Organen der Vormundschaft und Fürsorge unter Beisein der Eltern entschieden."

7. Lockerung und Scheidung im Ehe-, Familien- und Vormundschaftsrecht und hiermit Lockerung der Bande zwischen Eltern und Kind. Die natürlichen Rechte der Eltern auf das Kind werden möglichst gekürzt, man möchte das Kind sehr bald von den Eltern trennen, wenigstens juridisch, wenngleich der Staat praktisch immer weniger imstande ist, diese Aufgabe zu

erfüllen. So sind von 7815 Kinderheimen im Jahre 1922 nach fünf Jahren (1927) bloß noch 2510 übriggeblieben (Krżyżanowski, Sozialistische Rekonstruktion und kultureller Aufbau, Kommunistische Akademie Moskau 1928, S. 17). Art. 33: „Die Elternrechte verwirklichen sich ausschließlich im Interesse des Kindes, bei Nichterfüllung des Gesetzes steht dem Gerichte das Recht zu, die Eltern ihrer Rechte zu berauben." Art. 37: „Die Übereinstimmung der Eltern über die Zugehörigkeit der Kinder zu dieser oder jener Religion hat keinerlei juridische Bedeutung."

Im neuen Kodex kommt das Wort „Familie" überhaupt nicht vor; dafür wird der Ausdruck „Wechselbeziehungen zwischen Eltern und Kindern" gebraucht. Das Stenogramm der WZIK (Rede Kurskijs in der 12. Einberufung) gibt hierzu die nähere Erklärung: „Unser Projekt ist auf einen engen Kreis von Familienmitgliedern aufgebaut im Gegensatz zu dem, was in dem bürgerlichen Recht sich findet, wo auf der Grundlage des Eigentums die Familie ungemein verzweigt ist, wo es Verwandte verschiedener Grade gibt usw. Unser Projekt versteht unter der Familie bloß unmittelbar die Eltern und Kinder. Dies ist der enge Kreis von Personen, zwischen denen die Rechte auf Unterhalt aufgebaut werden, wie auch alle Wechselbeziehungen, die unser Kodex vorsieht." Dieser letzte Punkt (7) war und ist im praktischen Leben von der größten Bedeutung und hat wesentlich die Geschichte des Ehekodex von 1917—1927 mitbestimmt.

Die vorher angeführten Unterschiede der bürgerlich-christlichen von der bolschewistischen Ehe drängen notwendig zur Überzeugung, daß von der Heiligkeit der Ehe und der Familie nach dem Plane und Gebote Gottes nichts mehr geblieben ist: die schützenden Dämme sind niedergerissen, die von Gott selbst in die Natur gelegten Vorrechte der Eltern zum Wohl des Kindes bleiben unausgenützt und werden durch unzureichende, minderwertige Einrichtungen ersetzt, letzte Norm für die Regelung der geschlechtlichen Fähigkeiten und Triebe ist nicht ein äußeres höheres Gesetz, sondern nur das eigene Ermessen, der eigene persönliche Wille, sei es des Mannes, sei es der Frau. Der Sowjetkodex über die Ehe, von allen und in allem durchgeführt, würde angesichts der Schwäche der gefallenen Menschennatur nicht nur eine christliche Staatsordnung, sondern auch eine sozialistische Gesellschaft zum Untergang führen.

II. Kurzer Abriß der Geschichte des russischen Ehe- und Familienkodex von 1917 bis 1927.

Bereits das Dekret von 1917, noch mehr der Kodex von 1918, trägt im wesentlichen die vorerwähnten Charakterzüge; er wurde überall dort verpflichtend eingeführt, wo der Bolschewismus siegreich vordrang, zumeist schon 1918—1920: in der Ukraine 1920, im Äußersten Osten 1924, auf der Insel Sachalin 1925. Durch die Bildung der Sowjetunion (1923) erhielt jeder Gliedstaat seinen Ehekodex, wobei die Gesetzgebung der Föderativrepublik als Vorbild diente; zum Glück wurde das Gesetz nicht allgemein angewendet. Zu ihm bekannten sich vor allem die kommunistischen Arbeiter und die Kreise, die mit der Religion und einem ernsteren sittlichen Leben schon früher gebrochen hatten. Die nächste Auswirkung war ein ungezügeltes freies Leben, aber bald kam auch

in die Reihen der Arbeiter eine große Enttäuschung. Die Werktätigen verlangen Aufklärung, Mädchen kommen enttäuscht in die Frauensektion und klagen ihr Unglück; die Hauswirtschaft wird zerstört, und die Männer sind mit den Folgen der neuen Ehe unzufrieden. Die Agitatoren durften eine Zeit lang diese Fragen nur mit der allergrößten Vorsicht behandeln, um nicht den gerechten Unmut der Massen auf sich zu laden. Die Gerichtshöfe waren zu vielen Fehlentscheidungen gezwungen, wobei es sich meistens um die Feststellung der Vaterschaft und die Zahlung der Alimente für Mutter und Kind handelte. Nach Art. 140 des alten Kodex wird der Frau empfohlen, innerhalb der ersten drei Monate der Schwangerschaft auf dem Zivilstandsamt den Namen des Vaters anzugeben. Nach Art. 141 wird dem erwähnten „Vater" die Nachricht hiervon mitgeteilt. Erfolgt innerhalb zwei Wochen kein Protest, so wird er als Vater des Kindes angesehen. Im Falle der Leugnung entscheidet das Gericht.

Wieviel Fehlgriffe aber die Gerichte gemacht haben, bezeugt uns ein Artikel der „Iswestija" vom 5. Januar 1926, Nr. 4, unter dem Titel: Alimente: „Ohne mich in die bevorstehende Durchsicht des Kodex über Ehe, Familie und Vormundschaft, wie auch in die Frage über die vollständige Umgestaltung der Versicherung aller Familienmitglieder einzulassen, scheint es am Platze zu sein, die Aufmerksamkeit auf die hierin waltende Gerichtspraxis zu lenken und dadurch zur Lösung des Problems auf gesetzgeberischem Wege — nämlich in Beziehung zum Kodex — beizutragen. Bei sehr zahlreichen Ansuchen um Versorgung alternder Eltern, Frauen und anderer Verwandten bilden die Forderungen um Lebensunterhalt für Kinder in den Nationalgerichten 15 bis 20% aller bürgerlichen Angelegenheiten. Ein Großteil wird vom Gerichte erledigt. Zur Ausführung gelangen wohl kaum die Hälfte der gerichtlichen Entscheidungen, die den Anspruch auf Lebensunterhalt betreffen. Die übrigen Entscheidungen bleiben auf dem Papier aus folgenden Gründen: Die Feststellung der Vaterschaft des Kindes, für das die Mutter Lebensunterhalt fordert, vollzieht sich im Falle der Strittigkeit der Frage (wenn nämlich der Belangte die Vaterschaft abstreitet) auf dem Wege der Zeugenaussage über das gemeinsame Zusammenleben der Klägerin und des Angeklagten, über ihre gegenseitige Bekanntschaft, ihren intimen Verkehr; dabei erscheinen höchst selten Zeugenaussagen über das gemeinsame Leben als Zeichen der Vaterschaft; in solchen Fällen leugnet der Belangte die Sache nicht ab, und der Streit dreht sich bloß noch um die Höhe des Geldbetrags. In den meisten Fällen, wenn nicht immer, stellen die Zeugen das mehr oder weniger vorübergehende Zusammenleben zwischen den Parteien als Ursache der Empfängnis fest. Ist es da noch notwendig zu bemerken, daß solche Aussagen ganz ungenügend sind, die Vaterschaft zu ermitteln, da die Zeugen für gewöhnlich die Tatsache des geschlechtlichen Verkehrs nicht beweisen, sondern sich bloß auf Annahmen beschränken. Die Gerichtsentscheidungen stützen sich bloß auf Vermutungen und werden somit zum Sammelplatz von Fehlgriffen, besonders dann, wenn es sich herausstellt, daß die Klägerin viele Bekanntschaften mit Männern unterhalten hat. Das Ergebnis: Weil eben der Beklagte sich nicht als Vater des Kindes betrachtet, so sträubt er sich entschieden gegen die ihm gerichtlich aufgezwungene Zahlung. Die Gerichte gehen

dann von dem Gesichtspunkt aus, man müsse dem Kinde helfen, wie immer es gehen möge, und lassen sich in die Rechtsgründe des Belangten nicht mehr weiter ein. In den meisten Fällen verhängen die Gerichte die Zahlung des Lebensunterhaltes in einem allzu hohen Ausmaße, ohne Rücksichtnahme auf die Leistungskraft des Beklagten und auf die wirkliche Höhe der Unterhaltskosten für das Kind. Die Wegnahme eines Drittels vom Verdienst ist sicher ungerecht und unzulässig. Nicht selten erweist sich dies nicht bloß als Versicherung des Kindes, sondern auch als Versorgung der Mutter, wodurch für sie ein parasitisches Dasein geschaffen wird. Das ruft beim Zahlpflichtigen, der mit zwei Dritteln seines Verdienstes sich selbst und seine Familie nicht mehr erhalten kann, eine tiefgehende Aufregung hervor. Begreiflich, daß er sich mit allen Mitteln der Zahlung zu entziehen sucht, sogar bis zur Einstellung der Arbeit oder durch Flucht in eine andere Stadt oder sonstwohin. Keine strafrechtlichen Erpressungen können hier fruchten, man muß einfach die Gerichtspraxis ändern ..." (vgl. auch Orientalia Christiana Nr. 26, S. 276).

Im Kodex von 1927 stehen die Artikel 140 und 141 unter den Artikeln 27 und 28; in der Praxis ist insofern eine Änderung eingetreten, daß nur zu oft ein gerichtlicher Prozeß durch Tötung des keimenden Lebens vorweggenommen wird.

Trotz der gerichtlichen und wirtschaftlichen Mißstände, die sich aus dem Ehekodex ergaben, war die Sowjetregierung entschlossen, in der Ehegesetzgebung noch einen Schritt weiter zum Kommunismus zu machen, d. h. auch die nicht registrierte Ehe zu legitimieren. So wurde 1925—1926 unter den Werktätigen eine große Volksabstimmung über die Frage anberaumt, ob das neue Gesetzbuch in der Richtung der tatsächlichen Ehe oder in der Richtung der Dauerehe ausgestaltet werden solle.

Eine bemerkenswerte Darlegung über die Stellung der Arbeiterklassen zu dem neuen Kodex finden wir in einem längeren Aufsatz der „Iswestija" vom 9. Januar 1926 Nr. 7 unter dem Titel: Diskussion über Ehe und Familie in den Provinzen: „In der Gegenwart ist die Beurteilung des neuen Kodex nach seiner ganzen Breite hin aufgerollt, besonders in den Städten der Föderativrepublik. Das erste, was man dabei bemerken kann, ist das ungeheure Interesse der Arbeiter und Bauern für den Kodex wie ihre durchaus reifen Anschauungen sowohl in einzelnen Fragen der Ehe und der Familie, wie in der Beurteilung des ganzen Kodex. Das Interesse ist so groß, daß fast alle Provinzzeitungen eigene Spalten für die Diskussion offen halten. Als zweites charakteristisches Merkmal erweist sich der Unterschied in den Anschauungen über den neuen Kodex bei den Männern und bei den Frauen; weiter der Unterschied zwischen Stadt und Land. Gemäß den Ergebnissen, über die wir augenblicklich verfügen, beobachten wir in den Städten folgendes Bild: Die Frauen sind in der Mehrzahl für den neuen Kodex, die Männer dagegen. Es ist notwendig zu bemerken, daß der Hauptpunkt des Streites, wie leicht zu erwarten, sich um die Frage der tatsächlichen oder der registrierten Ehe und um die Zahlung der Alimente dreht. Hierin sprechen sich die Arbeiterinnen unseres Wissens für die Gleichstellung der tatsächlichen mit der registrierten Ehe aus; die Männer aber sind dagegen. Einen analogen Unterschied beobachten wir in dieser Frage zwischen Stadt und Land. Das Land ist für die

registrierte Ehe (Männer und Frauen) und entschieden gegen die Gleichstellung der tatsächlichen mit der registrierten Ehe."

Trotz der gemachten Erfahrungen, trotz des Volkswillens wurde die Familie noch weiter zerstört (Kodex 1927). Nicht bloß die registrierten Ehen haben juridische Folgen, sondern auch die nicht registrierten. Das während der Ehe erworbene Gut wird als gemeinsames Gut betrachtet; zur Deckung der Auslagen für das Kind darf bloß vom gemeinsamen Gut genommen werden (Geld, landwirtschaftliche Produkte, nicht aber Landanteil oder Inventar). Der Kreis von Personen, für die die nächsten Angehörigen im Falle von Not oder Arbeitslosigkeit zu zahlen haben, wird auf die Eltern und Kinder beschränkt; bei Not oder Arbeitslosigkeit muß der eine der Gatten dem andern noch ein Jahr nach der Ehescheidung den Unterhalt bieten; bei Arbeitslosigkeit nur sechs Monate nach Lösung der Ehe (Art. 14 15 16). Im neuen Kodex fehlt jedoch der Artikel 160 des Kodex von 1918: „Die Kinder haben kein Recht auf das Eigentum der Eltern, gleicherweise haben die Eltern kein Recht auf das Eigentum der Kinder." Das Erbrecht wurde nämlich am 1. März 1926 in ziemlich weitgehendem Maß wieder eingeführt. Vormundschaft und Fürsorge nehmen den größten Teil der Artikel in Anspruch. Nach dem Gesetze vom Jahre 1918 war die Vormundschaft vor allem für die elternlosen, minderjährigen Kinder gedacht, und die Artikel der Zivilstandsakten verlangten, daß „jedes noch nicht großjährige Kind, das keine Eltern hat, einen Vormund haben müsse. Allein stellen Sie sich den Umfang dieser Vormundschaft in der jetzigen Zeit vor bei den Tausenden von Obdachlosen". (Aus der Rede Kurskijs, 2. Sitzung, WZIK, 12. Einberufung.) Der Hauptunterschied zwischen der proletarischen und bürgerlichen Vormundschaft besteht darin, daß bei ersterer an Stelle der Privatperson die Partei und die Parteiorganisationen treten. „Die bürgerliche Gesetzgebung baut die Vormundschaft auf das Individualprinzip auf.... Unsere Vormundschaft stellt sich auf ein ganz anderes Prinzip. Wir ziehen zur Vormundschaft die gewerkschaftlichen Organisationen und Hilfskomitees u. dgl. heran. Unsere Vormundschaft ist so eingerichtet, daß die untersten Sowjetorgane sie auf den unteren Einheiten aufbauen. Wir errichten die Vormundschaft als eine klar abgegrenzte verantwortungsvolle Aufgabe der Öffentlichkeit. Erste Aufgabe der Vormundschaft ist die Erziehung der minderjährigen Waisenkinder, die ihr anvertraut sind...." (D. J. Kurskij, Rede in der 3. Sitzung der WZIK, 12. Einberufung.)

III. Der heutige Stand der Familienverhältnisse.

1. Die verschiedenen Gebiete und Schichten der Bevölkerung. Wenn man vom Bolschewismus in Rußland spricht, meint man oft, das Leben in Rußland sei bis in den letzten Winkel bolschewistisch, kommunistisch geworden. Dem ist nicht ganz so. Das Land ist weit, das Verkehrsnetz nicht sehr verzweigt, das Volk eher konservativ als fortschrittlich, besonders in Dingen, für die schon der gesunde Sinn und die Natur sprechen. Es gibt viele Tausende von Gemeinden ohne einen einzigen Kommunisten. Ähnlich ist es auch mit der Anwendung der Ehegesetze, besonders bis zum Jahre 1928. a) Ein Großteil der Bevölkerung bleibt bei der religiösen Ehe: Trauung vor dem Zivilstandsbeamten und dann vor dem Priester, besonders auf dem Lande. b) Bei der

bäuerlichen Bevölkerung werden die vom Staate gewährten Freiheiten mäßig in Anspruch genommen: einmalige, zweimalige Trennung und dann Dauerehe. c) Die volle Ausnützung der ehelichen Freiheiten beobachtet man in den Städten, unter den kommunistischen Arbeitern der Industriegebiete, in Bergwerken, Sowjetwirtschaften und bei den Schichten der bürgerlichen Bevölkerung, die es auch ohne Sowjetkodex mit der Heiligkeit der Ehe nicht zu ernst nehmen. d) Durch die stark überhandnehmende Kollektivisierung steigt die Gefahr, daß die neue Ehepraxis in das Land immer mehr eindringt (seit 1928).

2. Auswirkungen der neuen Ehe. Da seit 1920 die Abtreibung staatlich geregelt ist und in allen staatlichen Krankenhäusern unentgeltlich vorgenommen wird, ist ein stetiges Steigen der Gesuche um Abtreibung festzustellen. Nach dem Berichte Dr. Anissows (Moskauer Rundschau, 2. März 1930) fielen in Petersburg auf 100 Geburten im Jahre 1924 21,2 Abtreibungen, 1925 bereits 43,2; Moskau allein zählt jährlich 50000. Als Ursachen werden angeführt: Wohnungskrisis, materielle Not, Krise der Ehe. Die Genehmigung des Eingriffes wird von einer Kommission abhängig gemacht, die aus einem Arzt und Vertreterinnen der Gewerkschaften und Parteizellen besteht. In etwa 25 Fällen von 100 wird das Gesuch mit der Bemerkung abgelehnt, es werde der Frau empfohlen, die Frucht auszutragen. Da die medizinischen Kräfte nicht ausreichen, und da man das stete Steigen der Gesuche zu hindern sucht, hat man zu einem andern, noch viel verhängnisvolleren Mittel gegriffen. Anissow berichtet weiter: „In den letzten Jahren werden nach Möglichkeit Präventivmittel verbreitet, sie sind sehr populär geworden und sogar in den entfernten Dörfern bekannt. Beim Kommissariat der Volksgesundheit ist eine besondere Zentral-Präventivkommission tätig, die die unschädlichen und wirksamen Vorbeugungsmittel zusammenstellt. Die Verhinderung der Schwangerschaft wird mit Hilfe der verschiedenartigen Mittel die Zahl der Abtreibungen im Lande verringern (Prof. Selizkij). Die Literatur über den Abortus ist ungeheuer gewachsen. Das umfangreiche statistische Material gestattet schon wissenschaftliche Verallgemeinerung und Schlüsse."

3. Die Kollektivierung des Familienlebens und der Städte. Mit dem Plan der Kollektivierung des Landes wurde auch der Plan aufgenommen, das Familienleben zu kommunisieren: gemeinsame Küche, Kinderkrippen, Kindergärten, Bade- und Waschanstalten. Für die Industriegegenden ist der Bau neuer kommunistischer Städte vorgesehen, die nach dem Prinzip der Vergesellschaftlichung des Familienlebens eingerichtet sein sollen; allein die bisherigen Versuche sind am Verlangen des Mannes und besonders der Frau nach einem eigenen Herde gescheitert. Die Möglichkeit der Durchführung besteht nur dort, wo die Kollektivierung vor größerer Not und Verelendung schützt.

4. Die Folgen der bolschewistischen Ehe- und Familiengesetzgebung auf die Kindererziehung. Das erste von Gott gewährte Recht der Eltern auf das Kind ist im Kodex verneint; die Eltern sind bloß Beauftragte der bolschewistischen Gesellschaftsordnung; das Band zwischen den Ehegatten ist gelöst oder jeden Augenblick lösbar. Die Mutter ist in allem dem Vater gleichgestellt und bewahrt sich die volle Freizügigkeit, daher keine einheitliche Erziehung. Überdies wird die Mutter aus der Familie herausgerissen. Die Elternrechte verwirk-

lichen sich nur im Sinne des Kindes; kein Bestimmungsrecht der Eltern über die Religion der Kinder; der Kreis der Familie ist juridisch bloß auf Eltern und Kinder beschränkt, um das Kind leichter aus dem Verwandtenkreis in die Gesellschaft überzuführen. Ehelichen und unehelichen Kindern werden gleiche Rechte eingeräumt. Der etwaigen religiösen Beeinflussung des Kindes durch die Eltern wird in der Schule eine gottfeindliche Erziehung gegenübergestellt; den Eltern kann sehr leicht das Recht auf das Kind entzogen werden. Mit dem 14. Jahr scheidet das Kind überhaupt aus der Familie aus. Das Vormundschafts- und Fürsorgewesen, das eine so reiche Gesetzgebung gefunden hat, aber dem Kinde durchaus nicht Vater und Mutter ersetzen kann, hat nebst andern Bestimmungen nur dazu beigetragen, daß viele Energien gebunden bleiben. Der Opfersinn der Eltern, die schon lange vor der Geburt des Kindes sorgen, sich vielleicht vom eigenen Munde absparen, um dem Kinde eine gediegene Erziehung zu ermöglichen, fällt fast ganz weg. Die große Zahl der verwahrlosten und obdachlosen Kinder, die von der Sowjetregierung nicht geleugnet wird, hat in der Ehegesetzgebung eine ihrer Hauptursachen.

Es ist interessant, die Auswirkungen dieses Ehekodex im Zivilstandsamt selbst zu beobachten. Ein großer Raum, die Wände mit Kundgebungen und Plakaten behängt; die Paare oder die einzelnen Personen warten auf den Bänken oder besichtigen die Wandzeitungen und Bilder, die den Lebensprozeß des werdenden Kindes veranschaulichen; die Plakate raten besonders dem Mädchen, vor der Ehe den Arzt zu fragen, sich über die geschlechtliche Hygiene, über das zukünftige Kind, über die Verhütung der Schwangerschaft zu unterrichten. Ist der Beamte zur rechten Zeit da, und sind die erforderlichen Dokumente vorhanden, ist ferner der Nachweis der Beschäftigung erbracht, so ist die Angelegenheit rasch erledigt. Stehen auch die Paare in langen Reihen an, so brauchen sie doch nicht so lange warten wie die Frauen auf der Straße vor den Lebensmittelgeschäften. Die Registrierung ist bald vollzogen. Einige formelle Fragen: die wievielte Ehe sie eingehen, ob Kinder vorhanden sind, welchen Familiennamen sie tragen wollen, ob sie sich über den Gesundheitszustand (Geschlechtskrankheiten) gegenseitig versichert haben. Aus der Zeitdauer ist nicht erkennbar, ob die Parteien eine Ehe registrieren oder lösen; sind beide Gatten einig und anwesend, so vollzieht sich die Lösung fast noch schneller als die Registrierung. Gründe für die Ehescheidung brauchen nicht angegeben zu werden.

Je einfacher und leichter sich Eheschließung und Ehescheidung im Lokal des Zivilstandsbeamten vollziehen, um so trauriger und verwickelter gestalten sich die Dinge zu Hause: der Tod so vieler Ungeborener, Streitigkeiten wegen der zu leistenden Ausgaben für den Unterhalt und die Erziehung des Kindes, immerwährende Zwistigkeiten wegen des Besitzes, die Kinder haben keine rechten Eltern, Rechtsunsicherheit, manchmal sogar bewußte Verdrehung des Rechtes usw. Einem beständigen und aufmerksamen Beobachter müßte das Kommen und Gehen der Paare vorkommen wie auf einer Börse oder auf einem Ball: öfters dieselben Gesichter, nur mit verschiedenen gepaart. Wegen dieser Ehegesetzgebung wurden von Mädchen und Frauen schon viele Tränen geweint, viele Flüche und Verwünschungen wurden von den Männern ausgestoßen, weil sie dadurch in Not geraten, wegen der auferlegten Lasten,

wegen der Untreue u. dgl. Der Sowjetkodex reißt eben alle Dämme eines geordneten Geschlechtslebens nieder und gibt dem gefallenen und geschwächten Menschen keine Mittel in die Hand, unbändige Triebe zu beherrschen. Nach dem neuen Kodex könnten die im Zivilstandsamte geschlossenen und gleich wieder gelösten Ehen (es seien hier die christlichen, die den Großteil bilden, ausgenommen) in Brotehen, Lustehen, Spionageehen, Haßehen eingeteilt werden. Wenn alle Russen nach dem Sowjetehekodex lebten, entstände eine Katastrophe, und selbst der Bolschewismus würde ihr nicht lange standhalten.

IV. Übergang von der bürgerlichen zur bolschewistischen Ehe- und Familienauffassung.

Das auf Grund authentischer Dokumente entworfene Bild ist erschreckend. Es ist wahr, was Lenin gesagt hat, daß in Bezug auf die Frau in der Familie „kein Stein auf dem andern geblieben ist". Auch Westeuropa geht einer bolschewistischen Ehe und Familie entgegen: je weiter weg von der Religion, je weniger praktisch geübter Glaube, je stärker der materielle Geist, der nur auf Besitzen, Verdienen gerichtet ist, je mehr die Mutter ohne Notwendigkeit aus der Familie herausgerissen wird, je mehr die Sünden und Verbrechen gegen das keimende Leben und die Heiligkeit der Ehe sich häufen, je mehr der erste Zweck der Ehe, das Kind, gegenüber dem zweiten, der Liebesgemeinschaft, zurückgestellt wird, je mehr die Erziehung zur Reinheit und der Sinn für ein heiliges Familienleben bei der Jugend schwinden, um so mehr nähern wir uns der bolschewistischen Ehe- und Familienauffassung. Nicht das Gesetz macht in erster Linie den Bolschewismus der Ehe und der Familie, sondern die Menschen. Dabei bleibt es doch eine sehr starke Übertreibung, wenn die Bolschewiken sagen: Unser Kodex ist bloß die Legalisierung dessen, was in der Praxis schon war.

Josef Schweigl S. J.

Römische Barockkirchen

1.

Das europäische Bewußtsein hat sich so sehr daran gewöhnt, Italien im allgemeinen und Rom im besondern als den klassischen Boden alter Kunst anzusehen, daß man meist gar nicht daran denkt, wie eng beschränkt die Zeiträume sind, für welche diese Meinung wirklich Geltung beanspruchen darf. Rom zum Beispiel spielt seit dem Zeitalter der frühchristlichen Basiliken bis zum 16. Jahrhundert in der Kunstgeschichte alles eher als eine führende Rolle, und es ist merkwürdig genug, daß nicht einmal im 12. und 13. Jahrhundert, wo das Papsttum auf der Höhe seiner Machtentfaltung stand und eine ganze Anzahl gewaltiger Persönlichkeiten aufzuweisen hatte, diese Tatsache in der römischen Kunst einen angemessenen Ausdruck fand. Und was im besondern den Kirchenbau angeht, so steht Rom auch im Zeitalter der Renaissance hinter Florenz und Norditalien nicht nur künstlerisch und stilistisch, sondern auch im materiellen Aufwand noch jahrzehntelang weit zurück. Erst unter Julius II. stellte sich mit dem Neubau der Peterskirche nach einem Worte Burckhardts „das Papsttum auf lange Zeit an die Spitze alles Monumentalen im ganzen Abendlande". Indessen blieb auch dieser Bau, der in seinen Anfängen mehr vom Repräsentationsbedürfnis als von einer eigentlichen religiösen Bewegung getragen wurde, für Jahrzehnte völlig isoliert und hatte zunächst keine allgemeinere kirchliche Bautätigkeit zur Folge. Mit einem Worte: Die Renaissance in Rom, die für die Kunst im allgemeinen ein goldenes Zeitalter darstellt, hat abgesehen von St. Peter dem Kirchenbau nur geringe Förderung angedeihen lassen, und deutlich spiegelt sich darin die Tatsache, daß diese Periode, so glanzvoll sie nach außen in Erscheinung trat, für das innere Leben der katholischen Kirche eine traurige Verfallszeit war.

Von diesem Standpunkt aus erscheint der Sacco di Roma, der sich 1527 wie ein Rauhreif auf die Hochblüte der römischen Renaissancekultur legte und dem Zeitalter Julius' II. und Leos X. ein jähes und schreckliches Ende bereitete, wie ein wohlverdientes Strafgericht, und als solches wurde er von den Zeitgenossen und vom damaligen Papste Klemens VII. auch aufgefaßt. „Wenn durch unsern Jammer", schrieb damals Sadolet an den Papst, „dem Zorne und der Strenge Gottes genuggetan ist, wenn diese furchtbaren Strafen uns wieder den Weg öffnen zu besseren Sitten und Gesetzen, dann ist vielleicht unser Unglück nicht das größte gewesen." Freilich mußte derselbe Sadolet bald erkennen, daß weder eine einmalige Erschütterung noch der gute Wille eifriger Reformfreunde genügte, um die allgemeine Verderbnis des Zeitalters auf einmal zu überwinden. „Wenn auch das Haupt, der Papst", so schrieb er Jahre darnach unter Paul III. an seinen Freund Contarini, den optimistischen Eiferer für die Reform, „die besten Absichten hegt, er vermag weniger als die Verderbnis der Zeiten." Er spricht von langen Umwegen, die der Heilungsprozeß einschlagen müsse, und die Entwicklung hat ihm recht gegeben. Nur auf langen Umwegen setzte sich die Reform durch, und es gehört zu den interessantesten und lehrreichsten Kapiteln der Kirchengeschichte, wie der Geist der katholischen Restauration, dem nun einmal die Zukunft

gehörte, durch alle Schwierigkeiten und Hindernisse, Widersprüche und Rückfälle hindurch siegreich vordringt und alles in allem doch geradewegs auf das Ziel lossteuert.

Es entspricht nur der Regel, daß der Gedanke der Reform auch diesmal nicht von den leitenden Kreisen ausgegangen war, sondern zuallererst bei eifrigen und vielfach heiligmäßigen Privatpersonen Macht gewann, dann aber angesichts der tatsächlichen schreienden Mißstände und unter dem Drucke des allenthalben drohenden Abfalls auch von der Kurie selber aufgegriffen und schließlich zum Siege geführt wurde. Es ist eines der merkwürdigsten Beispiele für die Macht der Ideen, wie selbst Päpste, die ihrer persönlichen Vergangenheit und Geistesrichtung nach zu ganz andern Dingen bestimmt schienen, in die Reformbewegung hineingezogen wurden, wie Paul III., Julius III., Pius IV. Träger des Reformgedankens in das völlig verweltlichte Kardinalskollegium aufnahmen und ihnen dadurch für die Auswirkung ihrer Ideen das rechte Arbeitsfeld verschafften, wie sie die Inquisition neu begründeten, das Trienter Konzil beriefen und es trotz zweimaliger Unterbrechung glücklich zu Ende führten.

Trotz alledem war noch immer die Ansicht weit verbreitet, daß man in Rom die Reform nicht ernstlich wolle und durch entsprechende Dispensen auch die Absicht des Konzils gegenstandslos machen werde. Bald aber mußte man sich vom Gegenteil überzeugen, und schon Pius IV. zeigte, von seinem Nepoten Carlo Borromeo angetrieben, in der Durchführung der Konzilsbeschlüsse einen unerwarteten Ernst. Um so mehr gilt das von seinen Nachfolgern, da von nun an auch bei den Konklaven die Wahl einer würdigen und auf die Reform der Kirche bedachten Persönlichkeit selbstverständliche Voraussetzung war. Selbst einem Paul III., der doch die Reform der Kirche eingeleitet hatte, wäre in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Tiara nicht mehr erreichbar gewesen.

Indessen sind es nicht die Päpste allein, denen die Reform der Kirche zu verdanken ist. Die von Sadolet erwähnten langen Umwege und die Arbeit im Kleinen und an den einzelnen blieben ebenso wichtig und notwendig wie die geradewegs aufs Ziel lossteuernden allgemeinen Erlasse der Päpste. Und hier trat nun die Arbeit der großen Heiligen ergänzend ein, der sie durch die Gründung eigener religiöser Genossenschaften dauernden Fortbestand und größere Ausbreitung zu geben wußten. So gründete A. M. Zaccaria den Orden der Barnabiten, Hieronymus Amiliani den der Somasker; Kajetan von Tiene, von Carafa unterstützt, ist der Stifter der Theatiner; Philipp Neri gründete das Oratorium und Ignatius von Loyola die Gesellschaft Jesu. Durch das Beispiel dieser neuen Genossenschaften und durch die vielfach von ihnen gegründeten und geleiteten Schulen und Seminarien hob sich auch das geistige und sittliche Niveau des Weltklerus, und es war selbstverständlich, daß von dieser neuen Welle einer ernsteren und vertieften Frömmigkeit bald das ganze Volk ergriffen werden mußte. Zahlreiche Zeugnisse von Zeitgenossen schildern uns diesen Umschwung in Rom, die Besserung der Sitten, den neuen Eifer für Wallfahrten, feierliche religiöse Aufzüge, Predigten, Gottesdienste, den Zudrang des Volkes zu den religiösen Veranstaltungen der neuen Orden oder zu den Feierlichkeiten der Karwoche, die Begeisterung

für kirchliche Dinge, für Klostergründungen und Kirchenbauten. Und damit stehen wir an dem Punkt, wo sich der neuerwachte Geist auch für die römische Kirchenarchitektur allmählich auszuwirken begann [1].

2.

Während die Gotteshäuser, die Rom im letzten Viertel des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts neu erstehen sah, sich an den Fingern abzählen lassen und zum größeren Teil nur einen recht bescheidenen Umfang aufweisen, setzt in der zweiten Jahrhunderthälfte auf einmal eine jäh gesteigerte kirchliche Bautätigkeit ein. Die Ausschmückung der Titelkirchen, die Anlage von reich ausgestatteten Grabkapellen, die Unterstützung der neuen Orden bei deren Kirchenbauten nimmt nun unter dem Vorantritt der Päpste auch bei den Nepoten und sonstigen Kardinälen ganz andere Dimensionen an. Symbolisch für die veränderte Lage und für die neuen Interessen ist der Schwung, der seit Paul III. den Bau von St. Peter erfaßt und der nun ständig zunimmt. Aber auch in allen übrigen Kirchen Roms setzt ein nimmermüder Verschönerungseifer ein, der freilich auch viel Wertvolles zerstörte. Vor allem aber sind es die zahlreichen Neubauten, in denen die religiöse Erneuerung sichtbaren Ausdruck findet. Es seien hier einige besonders wichtige Beispiele aufgeführt, bei denen zugleich der Anlaß des Baues für den Geist des Zeitalters bezeichnend ist.

Noch unter Paul III. wurde am großen Hospital von S. Spirito in Sassia nahe bei St. Peter der Neubau der Kirche begonnen. Um dieselbe Zeit gründeten Männer, die zu den Hauptvertretern der Reform gehörten, darunter Ignatius von Loyola, Gaetano, Carafa, Kardinal Cesi eine Bruderschaft für gefallene Mädchen, und nachdem Carafa als Paul IV. Papst geworden, nahm diese Gründung einen raschen Aufschwung. Die Mädchen wurden in einem eigenen Hause untergebracht, bis sie heirateten oder in einen Orden eintraten, und Kardinal Cesi ließ 1560—1564 die der Bruderschaft vom Papste zugewiesene alte Kirche S. Caterina dei Funari von Grund auf neu erbauen. Zu einer ähnlichen Stiftung bewog 1563 Carlo Borromeo seinen Onkel Pius IV., der außerdem in den Ruinen der Diokletianthermen ein großes Kartäuserkloster errichtete und durch Michelangelo den Hauptsaal der ehemaligen Thermen 1561—1566 zu einem monumentalen Gotteshaus umgestalten ließ und auch S. Maria in Traspontina neu erbaute. Selbst sein Nachfolger Pius V. (1566—1572), der sich doch dahin äußerte, die Päpste sollten die Welt weniger durch Bauten als durch ihre Tugenden erfreuen, hat sich dem Geist der Zeit nicht ganz zu entziehen vermocht. Unter ihm, der selber dem Dominikanerorden angehörte, wurden die beiden Dominikanerinnenklöster S. Domenico e Sisto und S. Caterina da Siena mit ihren Kirchen gegründet und der Bau von St. Peter wurde eifrig gefördert. Unter seinem Pontifikate begann auch der Bau eines Gotteshauses, das auf die Entwicklung der

[1] Anmerkung der Schriftleitung. Der Verfasser dieser Abhandlung, Propst Josef Weingartner, hat soeben im Verlag Kösel-Pustet ein Buch „Römische Barockkirchen" erscheinen lassen, das an der Hand zahlreicher prächtiger Bilder die hier entwickelten Gedanken weiter ausführt. Das Buch sei allen Kunst- und Romfreunden als Geschenk- und Erinnerungswerk angelegentlich empfohlen.

barocken Kirchenarchitektur in Rom und im ganzen Abendlande wohl den größten Einfluß ausübte, des Gesù. Schon Ignatius hatte den Bau einer würdigen Ordenskirche ins Auge gefaßt, konnte aber seinen Plan aus Geldmangel nicht verwirklichen. Unterdessen hatte aber der von ihm gegründete Orden an Mitgliederzahl und Bedeutung derart zugenommen, daß die Errichtung einer eigenen Kirche nicht länger verschoben werden konnte. Außerdem fand sich in Kardinal Farnese, dem Nepoten Pauls III., ein fürstlicher Gönner, und auch Gregor XIII. (1572—1585) förderte den Bau durch reichliche Beiträge.

Mit diesem hochwichtigen Bau, der 1584 eingeweiht wurde, gewinnen die neuen Ordensgründungen, die für die ganze katholische Restauration von so ausschlaggebender Bedeutung waren, zum ersten Mal auch auf den Kirchenbau entscheidenden Einfluß. Bald folgen den Jesuiten die Oratorianer und Theatiner nach, deren Kirchen S. Maria in Vallicella und S. Andrea della Valle 1580 und 1591 begonnen wurden. Für letzteren Bau hatte Kardinal Alessandro Peretti-Montalto, der Nepot Sixtus' V., bei seinem Tode bereits 160 000 Skudi ausgegeben; außerdem verfügte er in seinem Testamente mit Erlaubnis Urbans VIII., daß von seinen Einkünften auf weitere zehn Jahre noch je 6000 Skudi für den Bau verwendet werden sollten.

Dem Bau des Gesù mußten zwei, dem von S. Maria in Vallicella sogar drei kleinere und ältere Kirchen weichen — ein charakteristischer Zug für die großartige, aber ältere Werte nicht weiter respektierende Baugesinnung dieser Zeit. Auch die mächtigen Ausmaße der neuen Kirchen und ihre monumentalen Fassaden und immer gewaltiger in die Höhe wachsenden Kuppeln legen für deren Baueifer lautes Zeugnis ab. Ebenso die Tatsache, daß 1580, als im Rione de Monti bei einem Marienbilde zahlreiche Gebetserhörungen stattfanden, die allgemeine Begeisterung trotz der zahlreichen andern Kirchenbauten in kürzester Zeit genügend Mittel aufbrachte, um auch hier einen stattlichen Neubau aufzuführen.

Die Päpste Sixtus V., Klemens VIII., Paul V., Urban VIII. und Alexander VII. verwendeten ihre Hauptsorge auf St. Peter. Die gewaltige Kuppel, das ganze Langhaus mit seiner Dekoration, die Fassade, der Hochaltar, die Cathedra Petri, die Grabdenkmäler der Päpste, die mächtigen Kolonnaden am Petersplatze sind ebensoviele gewaltige Zeugen dieser rastlosen Tätigkeit. Daneben wurden aber auch sonst noch zahlreiche Kirchen neu gebaut. So begann man 1612, wo Carlo Borromeo eben heiliggesprochen worden war, zu Ehren des neuen Heiligen gleich drei neue Kirchenbauten, und ebenso stand der Baubeginn (1626) von S. Ignazio, der zweiten großen Jesuitenkirche, mit der Heiligsprechung des Ordensgründers im Zusammenhang. Deutlich zeigt es sich hier, daß die Gegenreformation, zu deren Vorkämpfern Ignatius und Borromeo gehört hatten, nun endgültig durchgeführt, und daß die Saat, die diese beiden im Verein mit andern ausgestreut hatten, überreich aufgegangen war. Weitere Neubauten sind S. Andrea delle Fratte, S. Luca e Martina, S. Agnese in Piazza Navona, S. Maria in Campitelli, die zwei Marienkirchen an der Piazza del Popolo, S. Ivo, S. Andrea del Quirinale — lauter Bauten, die sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts eng zusammendrängen.

Bei einer derart intensiven Bautätigkeit mußte aber mit der Zeit schließlich doch eine völlige Sättigung der praktischen Bedürfnisse eintreten, und schon seit dem zweiten Drittel des Jahrhunderts begegnen uns eigentlich nur noch Neubauten kleineren Umfangs, bis sie schließlich im letzten Drittel fast ganz aufhören. Der religiöse und künstlerische Drang aber war so groß, daß er sich in diesen Neubauten längst nicht erschöpfte. Eifriger denn je wurde nun die Erneuerung älterer Kirchen in Angriff genommen; viele von ihnen, wie zum Beispiel S. Sebastiano, S. Francesca Romana, S. Gregorio, S. Susanna, S. Maria in Via Lata, S. Maria della Pace, S. Vincenzo ed Anastasio, S. Marcello und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts S. Maria Maggiore, S. Giovanni in Laterano und S. Croce erhielten völlig neue und oft großartige Fassaden, und sowohl an älteren als auch an neueren Kirchen wurden gerade in der Spätzeit besonders viele Seitenkapellen neu errichtet oder wenigstens völlig neu ausgestattet. Und seit um die Mitte des 17. Jahrhunderts die führenden Meister des römischen Hochbarocks in St. Peter, in der Chiesa Nuova, S. Agnese an der Piazza Navona, S. Andrea del Quirinale usw. der Mitwelt gezeigt hatten, wie sie sich ein glanzvoll dekoriertes Kircheninnere vorstellten, mußten den Römern die Innendekorationen des 15. und 16. Jahrhunderts bald zu nüchtern, zu kleinlich und zu wenig einheitlich erscheinen. Wenn also auch die Neubauten seit der Mitte des 17. Jahrhunderts immer seltener werden, so setzen dafür die prunkvollen Innenausstattungen jetzt erst recht ein, so zwar, daß nun auch die meisten frühbarocken und außerdem manche ältere Gotteshäuser ein neues Prunkkleid erhalten, wie z. B. il Gesù, S. Maria della Vittoria, die Chiesa Nuova und der Lateran. Als Höchstleistung an dekorativem Reichtum und prunkvoller Materialentfaltung kann die Kapelle des hl. Ignatius, d. h. der linke Querarm im Gesù gelten, dessen Neuausstattung 1695 begonnen wurde und 1699 im wesentlichen vollendet war. Es ist nun eine merkwürdige Erscheinung, wie unmittelbar darauf auch in der Innenausstattung die künstlerische Kraft in Rom fast mit einem Schlag erlahmt und eine ganz auffallende Ideenarmut und Nüchternheit an Stelle des bisherigen Prunkes tritt. Die Ursachen dieser Erscheinung sind noch nie näher untersucht worden. Vermutlich sind sie einerseits in geistesgeschichtlichen, anderseits in wirtschaftlichen Voraussetzungen zu suchen; auf jeden Fall aber spielt Rom — von isolierten Episoden wie Mengs, Canova und den Nazarenern abgesehen — in der Geschichte der bildenden Kunst seit dem Ende des 17. Jahrhunderts keine Rolle mehr.

3.

Aus unsern bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß in Rom seit der Mitte des 16. Jahrhunderts alle notwendigen Voraussetzungen für das Entstehen eines neuen Kirchenbaustils in reichlichem Maße vorhanden waren. Eine mächtige religiöse Bewegung hatte alle Schichten der Bevölkerung erfaßt, das Interesse an kirchlichen Dingen war reger denn je, neue Ordensgründungen machten zahlreiche und große Neubauten nötig, und wo keine praktische Notwendigkeit vorlag, suchte der Betätigungsdrang und das künstlerische Interesse zahlreicher geldkräftiger Mäzene, das sich jetzt weit mehr als früher kirchlichen Aufgaben zuwandte, selber nach einem passenden Anlaß zum Bauen. Und noch ein Umstand muß hervorgehoben werden. Während es zur Zeit

der Frührenaissance in Rom keine ansässige Künstlerschaft gab, und während man damals für irgend eine besondere Leistung Architekten, Maler, Bildhauer jedesmal von auswärts holen mußte, war Rom unter Julius II. und Leo X. das führende Kunstzentrum Italiens geworden, das einer gewaltigen Schar von Künstlern dauernde Beschäftigung bot und daher auch fast alle führenden Meister in seinen Bann zog. In dieser Hinsicht haben die Renaissancepäpste trotz ihrer persönlichen stark weltlichen Einstellung sich auch um den Aufschwung der kirchlichen Kunst große Verdienste erworben, und als nun mit dem Durchdringen der Reform die eben aufgezählten zahlreichen und großen Aufgaben an den römischen Kirchenbau herantraten, waren immer auch die richtigen Architekten zu ihrer Lösung da. Von Michelangelo über Vignola, Giacomo della Porta, Maderna bis Bernini, Pietro da Cortona und Borromini bricht die Reihe bedeutender Architekten nie ab, und ebenso stehen ihnen für die Innendekoration und für die Einrichtung ihrer Bauten stets hervorragende Steinmetzen, Bildhauer, Stukkateure und Maler zur Verfügung. Diese Fülle an schöpferischen Kräften und die sich daraus ergebende Konkurrenz konnten sich für die Stilentwicklung nur günstig auswirken, denn jeder Künstler fühlte einen starken Ansporn, durch neue Ideen und Formen seine Vorgänger und Nebenbuhler in den Schatten zu stellen, und die ungewöhnlich große Anzahl der Bauaufträge gab jedem Gelegenheit, sein Talent zu entfalten und sein Können an den Tag zu legen. So bietet sich uns in der barocken Kirchenarchitektur Roms ein Schauspiel, wie es uns ähnlich auch aus anderen Perioden einer besonders gesteigerten künstlerischen Betätigung wie etwa aus der Glanzzeit der hellenischen Plastik im 5., aus der Frühzeit der gotischen Plastik und Architektur im 13., aus der Geschichte der florentinischen Malerei im 15. Jahrhundert bekannt ist. Die stilistische Entwicklung ist so lebhaft und vollzieht sich so rasch und konsequent, daß sie von Bau zu Bau deutlich festgestellt werden kann.

Es liegt in der Natur der Sache, daß das in hohem Grade von der architektonischen Einzelform gilt, die besonders beweglich, beeinflußbar und veränderlich ist und daher auch die kleinsten Nuancen der Entwicklung widerspiegelt. Indessen auch in der Grundrißbildung und Raumgestaltung, also in den wesentlichsten Belangen der kirchlichen Architektur ist dieses kraftvoll treibende und rastlos vorwärts drängende Leben überall sichtbar.

Vor allem handelte es sich hier um die Frage, ob in der christlichen Kirchenarchitektur der Langhaus- oder der Zentralbau die Vorherrschaft übernehmen sollte. Sprach für den ersteren die jahrhundertelange Tradition und die praktische Brauchbarkeit beim Gottesdienste, so war der Zentralbau der vollkommenste Ausdruck des allseitigen Gleichgewichtes, der Ruhe und Harmonie. Darum war es auch gerade die nach diesen Werten strebende Hochrenaissance, die den Zentralbau neu aufgriff und in Bramantes Entwurf für St. Peter ihn gleich in einem besonders monumentalen Werke verwirklichen wollte. Aber das traditionelle Empfinden und die praktische Erwägung setzten alsbald zu einem kräftigen Gegenstoß an, und ein volles Jahrhundert dauerte der Kampf um den Grundriß der Hauptkirche der Christenheit. Am Beginn der Stilperiode, die uns hier beschäftigt, führte Michelangelo die Bauleitung, und seinem überragenden Einfluß war es gelungen, alle Bedenken zu überwinden

und die Idee Bramantes, allerdings in veränderter und barockerer Form, neuerdings zum Siege zu führen. Aber als lange nach Michelangelos Tode sein Projekt endlich so gut wie vollendet war und nur noch die Fassade fehlte, gab nach langem Streite Paul V. Maderna den Auftrag, dem Bau Michelangelos doch wieder ein Langhaus anzufügen. Damit wurde eines der gewaltigsten Raumgebilde, das die Menschheit geschaffen hatte, in seiner Harmonie und in seinem eigentlichen Wesen unwiederbringlich zerstört, der Sieg des Langhausbaues in der christlichen Kirchenarchitektur aber war entschieden.

Allerdings, so vollständig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, war der Sieg des Longitudinalschemas keineswegs. War die Zentralform auch nicht ausschließlich durchgedrungen, so sank sie doch auch nicht mehr in die frühere Bedeutungslosigkeit zurück, und neben den großen Langhausbauten entstanden im 16. und 17. Jahrhundert zahlreiche und oft recht bedeutende Rundkirchen, und besonders in der Spätzeit schufen die führenden Architekten gerade in solchen Zentralbauten ihre fortschrittlichsten und interessantesten Werke (S. Luca e Martina, S. Ivo, S. Agnese in Piazza Navona, S. Andrea del Quirinale). Noch wichtiger aber war ein anderer Umstand. Der Eindruck der Zentralbauprojekte Bramantes und Michelangelos auf das ganze Zeitalter war so groß, daß die Kuppel nun auch im Langhausbau eine ganz neue und überragende Bedeutung erlangt und daß auf diese Weise auch die Langhausbauten vom Zentralbau soviel herübernehmen, als mit ihrem eigenen Wesen eben noch vereinbar ist. Das Resultat des ganzen Kampfes war so ein gegenseitiges Sichdurchdringen beider Raumideale auch beim Langhausbau selber.

Der Zentralbau verlangt einen das Ganze beherrschenden Mittel- und Hauptraum, dem sich auch die Nebenräume gleichmäßig unterordnen, also eine streng einheitliche und womöglich mit einem Blick zu übersehende Raumverteilung. Diese vollendete und nach allen Seiten gleichwertige Geschlossenheit konnte der Langhausbau seinem innersten Wesen nach freilich nie erreichen. Es liegt in seiner Natur, daß *eine* Richtung überwiegt. Soweit es ihm aber möglich war, suchte nun auch er das Prinzip der einheitlichen Raumwirkung durchzuführen. Die römischen Renaissancekirchen (zum Beispiel S. Agostino, S. Maria del Popolo, die Anima, und auch noch das 1520 begonnene S. Giovanni dei Fiorentini) unterscheiden sich in ihren Grundrissen kaum vom mittelalterlichen Schema mit drei mehr oder weniger selbständigen Schiffen, und wo eine Kuppel überhaupt vorhanden ist, ist sie ganz eng und niedrig und vermag die verschiedenen Räume weder zu beherrschen noch zu verbinden. Und nun vergleiche man damit Vignolas Gesù. Die Seitenschiffe sind zu Kapellen zusammengeschmolzen, die sich dem Hauptschiff eingliedern und unterordnen. Das ganze mit einer einzigen Tonne überwölbte Langhaus und das ähnlich behandelte Querschiff sind kürzer geworden, die Kuppel aber ist mächtig gewachsen, so daß sie der ganzen Breite und der halben Länge des Langhauses entspricht und zum beherrschenden Hauptmotiv wird, in dem alle übrigen Räume streng und einheitlich zusammengeschlossen gipfeln und dessen Bedeutung auch noch durch die Lichtströme, die durch die vielen Fenster des Tambours und der Laterne niederfließen, mächtig gehoben wird.

Bevor also noch St. Peter vollendet war, hatte Vignola die Raumideale, die doch miteinander im Kampf lagen, versöhnt und zu einem neuen,

selbständigen Gebilde vereinigt. Der Eindruck seiner Schöpfung war in Rom so groß, daß alle größeren Neubauten der nächsten Jahrzehnte, so die Chiesa Nuova (seit 1575), S. Maria dei Monti (1580/81), S. Andrea della Valle (seit 1591), S. Andrea delle Fratte (seit 1605), S. Maria della Vittoria (1605), S. Nicola da Tolentino (1614), S. Trinità dei Pellegrini (1614), S. Ignazio (seit 1526) und selbst noch der späte Umbau von SS. Apostoli (1702) im wesentlichen die gleiche Grundrißdisposition aufweisen. Der stärkste Beweis für die durchschlagende Wirkung ist aber wohl die Tatsache, daß sogar St. Peter selber in seiner schließlichen Gestalt vom Raumideal des Gesù wesentlich beeinflußt wurde. Dieser Einfluß ist freilich leicht zu verstehen. Während die Innenräume der älteren Kirchen teils willkürlich zerstückelt, teils wieder zu abwechslungslos und nüchtern wirken, tritt uns im Gesù eine Raumkomposition entgegen, die malerische Abwechslung mit straffer und gesetzmäßiger Einheitlichkeit verbindet, durch Steigerung der Weite und der Höhe einen viel monumentaleren Eindruck erzielt und dabei durch die Lichtführung trotzdem eine stimmungsvolle Atmosphäre schafft und das Gefühl des Unfaßbaren, Unbegrenzten, Unendlichen vermittelt. Das Innere einer Renaissancekirche — hiefür bieten uns Toskana und Norditalien freilich bezeichnendere Beispiele als Rom — wirkt durch seine wohlige Harmonie, durch seine fein abgewogene und klargegliederte Raumdisposition und durch seine gleichmäßig helle Belichtung. Mit einem barocken Kirchenraum verglichen aber erscheint es kühl, nüchtern und weltlich. Welcher Unterschied allein zwischen dem Blick in eine Renaissancekuppel und der unheimlichen Macht, die im Gesù und noch mehr in der Chiesa Nuova oder in S. Andrea della Valle das Auge in die lichten Höhen emporreißt! Der religiöse Geist des Zeitalters hat sogar im Raume Gestalt angenommen.

4.

Der beherrschende Einfluß des Gesù auf die Raumgestaltung der römischen Gotteshäuser hatte freilich auch seine Kehrseite: man kam von ihm überhaupt nicht mehr los, und die Folge davon ist eine gewisse Eintönigkeit in der Raumbehandlung. Wohl steigern sich, wenn man etwa den Gesù mit S. Andrea della Valle oder mit S. Carlo al Corso vergleicht, die Höhenverhältnisse, die Bogen zu den Seitenkapellen wachsen freier empor, die Kuppeln türmen sich, besonders auch von außen und im Zusammenhang mit dem ganzen Stadtbild gesehen, immer kühner nach oben, aber die Raumdisposition ist fast überall dieselbe, und verglichen mit den mannigfachen und geistreichen Grundrißlösungen süddeutscher Barockkirchen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts herrscht in Rom in dieser Hinsicht eine gewisse Ideenarmut. Nur in den schon erwähnten späteren Zentralbauten verwirklichen Bernini, Pietro da Cortona und Borromini vielfach neue Gedanken, die dann ihrerseits auch wieder auf den Norden stark eingewirkt haben.

Weit beweglicher war der römische Kirchenbau in der Ausbildung der Tektonik und der künstlerischen Formensprache. Hier bleiben die Dinge bis zum letzten Drittel des 17. Jahrhunderts in stetem Flusse, und da bei der großen Menge der Aufträge jede Entwicklungsstufe mehrfach vertreten ist und außerdem der ganze Entwicklungsprozeß in allem Wesentlichen am römischen Boden haftet und nicht wie anderswo, etwa in Oberitalien oder Palermo

oder noch mehr in Spanien, Frankreich und Deutschland, immer wieder durch neue Anstöße von außen sprungweise vorgetrieben wird, so läßt sich das organische Wachsen der barocken Formenwelt nirgends besser und lückenloser beobachten als eben in Rom.

Das reichste und bequemste Studienmaterial stellen hier die Kirchenfassaden, auf deren monumentale Gestaltung der römische Kirchenbau der Barockzeit im bemerkenswerten Gegensatz zum Mittelalter ganz besonderes Gewicht legte. Wir übergehen die Versuche der Früh- und Hochrenaissance, wo fast nur unbedeutende Werke geschaffen wurden, die hinter Toskana und Oberitalien und bezeichnenderweise auch hinter den Fassaden und Hofarchitekturen der römischen Paläste weit zurückbleiben, und wenden uns gleich zur ersten wirklich monumentalen und zugleich ausgesprochen barocken Schöpfung, zur Schauwand des Gesù, die zwischen 1575 und 1584 ausgeführt wurde.

Unterdessen hatte Michelangelo an der Außenarchitektur des Chores von St. Peter den Römern gezeigt, wie man eine tote Mauer mit Leben erfüllt. Wie seine Propheten und Sibyllen, seine florentinischen Grabfiguren und sein Moses nicht mehr die rhythmisch bewegte, irdisch heitere Harmonie raffaelischer Figuren atmen, sondern die gigantische Kraft und zugleich die jähe Bewegung, den jähen Affekt, den tragischen Konflikt, den „Kampf des Willens gegen die übergroße Last" zu gestalten suchen, proklamiert Michelangelo auch in der Architektur an Stelle des allseitigen Ausgleiches den leidenschaftlichen Kampf aller Kräfte und Richtungen, das gigantische Ringen zwischen Tragen und Lasten, zwischen Höhe, Breite und Tiefe, indem er alle Richtungstendenzen, alle tragenden und lastenden Glieder verstärkt, verdoppelt, aus- und einspringen läßt, auf alle zierlichen Details verzichtet und nur noch die große, monumentale Form gelten läßt.

Die Fassade des Gesù nun ist ganz von diesem Geist erfüllt: die verdoppelten Pilaster, die kräftig vorspringenden und dabei verkröpften Gebälke, die ineinandergeschachtelten Portalgiebel, das Anschwellen der Gliederung gegen die Mitte, die auf diese Weise beherrschend vortritt und ein Gegengewicht gegen die schwerlagernde Breite bildet, geben dem Ganzen eine Wucht, eine lebendige Spannung, einen tiefen Ernst, vor denen der Gedanke an irgend einen profanen Zweck nicht mehr aufkommen kann und die den Geist der Gegenreformation ebenso widerspiegeln wie die Schöpfungen Raffaels das Zeitalter Leos X.

Mehr als ein halbes Jahrhundert geht nun das Bestreben der römischen Architektur dahin, durch die Häufung und Verstärkung der Glieder, durch Vertauschung der Pilaster mit Halb- und schließlich mit Ganzsäulen, durch kräftigere Abstufungen und Verkröpfung und infolgedessen auch durch den lebhaften Wechsel von Licht und Schatten den Ausdruck treibenden und ringenden Lebens in der Kirchenfassade immer noch zu steigern. Die ganze Entwicklung vollzieht sich Schritt für Schritt und durchaus konsequent, und nirgends findet sich ein plötzlicher Bruch; das Endresultat ist aber trotzdem ein klar ausgebildeter neuer Stil, der zwar mit der Antike und Renaissance in seinen Einzelformen noch in Beziehung steht, diese aber ganz selbstherrlich in einem neuen Sinn und Zusammenhang verwendet und der auf ganz andere Wirkungen ausgeht als die Renaissance. Statt einer leichten rhythmischen Gliede-

rung, die allen Teilen ihren Eigenwert beließ, herrscht nun eine streng unterordnende Gesamtkomposition, das Zierliche wich dem Massigen, die Heiterkeit der Strenge, das schöngebildete Detail der wuchtigen Monumentalität. Die abgeklärte Harmonie hat einer leidenschaftlichen Spannung Platz gemacht, und vor allem ist ein stark malerisches Element in die Architektur eingedrungen, die nun nicht mehr für sich allein, sondern im wechselnden Spiel von Licht und Schatten betrachtet sein will. Die ernsten Fassaden von S. Susanna, St. Peter, der Chiesa Nuova, von S. Ignazio, S. Gregorio usw. spiegeln diese Richtung deutlich wider, und die Schauseiten von B. Vincenzo ed Anastasio, S. Andrea della Valle und S. Maria in Campitelli, mit denen wir schon in die Mitte des 17. Jahrhunderts vorgedrungen sind, lassen erkennen, wie in den gehäuften Säulen, im heftigen Aus- und Einspringen der Gebälke, in den ineinandergeschachtelten und gesprengten Giebeln die rein malerischen Tendenzen immer mehr die Herrschaft gewinnen.

Unterdessen hatten aber die führenden Meister des römischen Hochbarocks, Bernini, Pietro da Cortona und Borromini, seit dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts auch noch die letzten Schranken der antiken Formengesetze gesprengt. Sie begnügten sich nicht mehr damit, ein Gebälk in gerader Linie zu brechen, eine Fassade in mehreren Ebenen abzustufen, sie griffen zur Kurve, mit deren Hilfe der Ausdruck der Bewegung, der innern Spannung und ebenso auch die malerische Wirkung, das flutende Licht sich noch mächtiger steigern ließ. Die Fassade von S. Agnese in Piazza Navona von Borromini und die von S. Maria della Pace von Cortona sind mit ihren reichen und feinabgewogenen Bewegungskontrasten zwei besonders gute Beispiele der neuen Art. Ja bei Borromini gerät in leidenschaftlichem Gegenspiel konvexer und konkaver Kurven wohl auch die Fassade als Ganzes (S. Carlo alle quattro Fontane) ins Wogen und Fluten; sogar Kuppeln und Türme (S. Andrea delle Fratte, S. Ivo) geraten in wirbelnde Bewegung. Die Gebälke biegen, schlängeln, brechen sich, Giebel bäumen sich auf, bersten, senden zwei gerollte Enden ins Leere, ein Turm ringelt sich als Spirale in die Luft, vom Fensterrahmen bleibt oft nur ein isoliertes Giebelstück über bizarren Ohrenansätzen zurück — kurz, alle tektonischen Regeln der klassischen Kunst sind auf den Kopf gestellt, und der Drang nach Bewegung und nach malerischem Effekt, der die römische Architektur schon seit langem beherrscht hat, ist hier zum einzigen Gesetz geworden, das alle andern Regeln und Rücksichten niedergerungen hat.

Von hier nimmt denn auch die spätbarocke Kirchenarchitektur des deutschen Südens ihren Ausgang. Während sich aber dort die dramatische Bewegung immer mehr ins Flüssige und Zierliche weiterentwickelte, konnten sich die Römer von der gravitas romana, von der wuchtigen Schwere des Ganzen wie der Einzelformen nicht losreißen, so daß von ein paar wenig gelungenen Ausnahmen (z. B. S. Maria Maddalena) abgesehen, es in Rom auch nie zu einem richtigen Rokoko gekommen ist. Statt dessen griff man schon seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts in einer ausgesprochen klassizistischen Regung wieder auf die strengere Form der vorberninischen Epoche zurück, wofür die ernsten, schweren Fassaden von S. Giovanni dei Fiorentini, S. Maria Maggiore und vor allem die wuchtige und strenge Schauwand des Laterans die besten Beispiele sind.

5.

Dieselbe stets fortschreitende Steigerung aller Glieder, die wir an den Fassaden feststellen können, findet sich auch im Innern. In den Frührenaissancekirchen sind den Pfeilern noch mittelalterlich anmutende dienstähnliche Halbsäulchen vorgelagert, dann folgen in der Hochrenaissance nur noch leicht vortretende Pilaster, die später verstärkt, verdoppelt, geschichtet werden und schließlich in den Zentralbauten des 17. Jahrhunderts und noch mehr in manchen Seitenkapellen den Wandsäulen weichen. Dementsprechend verstärken und verkröpfen sich auch die Gebälke immer mehr, und gar die Stützpfeiler der immer höher emporwachsenden Kuppeln konnten nun ihre beherrschende Stellung nur durch die Häufung von Pilastern, Säulen und Gebälksverkröpfungen behaupten. Kurven aber sind im Innern römischer Langhausbauten auch dann noch selten, als sie an den Fassaden längst schon die Herrschaft erlangt hatten, und die flüssigen Linien, die uns später in manchem Kircheninnern an der Donau und in Bayern begegnen, suchen wir in Rom vergebens.

Anders liegen die Dinge bei der freien Innendekoration. Hier ging die Entwicklung auch dann noch einige Zeit weiter, als sie in der Architektur selber schon zum Stillstand gekommen war, und bis ungefähr 1700 nahm der Prunk des Materials, der Reichtum der Motive, die malerische Freiheit und die einheitliche Zusammenfassung aller Teile ständig zu. Und wenn zu Beginn des 18. Jahrhunderts auch hier eine jähe und endgültige Ernüchterung eintritt und daher eine eigentliche Rokokoinnendekoration in keiner römischen Kirche vorhanden ist, so stehen doch auch die Innenausstattungen aus der zweiten Hälfte und besonders aus dem Ende des 17. Jahrhunderts an farbigem Glanz und an überquellendem Formenreichtum hinter den reichsten nordischen Beispielen des 18. Jahrhunderts nicht zurück.

Ein Hauptverdienst kommt hier der Marmorverkleidung zu, die bis zum Ende des 16. Jahrhunderts nur sehr maßvoll und lange Zeit überhaupt nur an den Sockelpartien verwendet wurde, dann aber von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich steigerte, auf die Pilaster, Friese, Säulen und endlich auch auf die dazwischen liegenden Mauerflächen übergriff und schließlich eine verschwenderische Fülle erreichte, die nur mit der römischen Kaiserzeit zu vergleichen ist. Freilich waren es gerade die antiken Monumente, die dafür das Material liefern mußten, und die schonungslose Plünderung antiker Denkmäler durch ein Zeitalter, das für sie doch mehr begeistert war als irgend ein anderes, ist eines der rätselhaftesten Kapitel in der Geschichte der Denkmalpflege, um so mehr, als nicht etwa nur die Auftraggeber, sondern auch die Künstler dieses Vorgehen als ganz selbstverständlich ansahen.

Ein anderer Hauptfaktor der Innendekoration war die Stukkatur, die lange Zeit den Marmor fast ganz ersetzte, aber auch später und sogar während der Hochblüte der Marmorinkrustation noch unentbehrlich blieb. Die reichen Anregungen altrömischer Thermen, Paläste, Grabanlagen und die Sorgfalt, die führende Künstler, wie Raffael, diesem neuen Kunstzweig angedeihen ließen, hatten zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Stukkatur sehr beliebt gemacht, und kam ihre erste und feinste Blüte auch fast ausschließlich den Profanbauten

zugut (Villa Madama, Loggien des Vatikans), so erhielt sie bald auch für die kirchliche Kunst hohe Bedeutung. Dabei ist für das ganze 16. Jahrhundert eine streng struktive Auffassung charakteristisch, wo die Stukkaturen nur die architektonischen Linien hervorheben, zwischen denen dann kleinere und größere Felder für Gemälde frei bleiben. Nur die immer saftigere Bildung der klassischen Motive, der Wellenranke, des Akanthus, der Füllhörner, der Fruchtkränze, die wachsende Beliebtheit der Muschel, der Rollwerkkartuschen, die gebrochenen Giebel, die immer freier vom Grund sich lösenden Engel beweisen, daß die malerische Tendenz, die auf reichere Abwechslung, stärkere Bewegung und intensivere Kontraste von Licht und Schatten ausgeht, die Rücksicht auf die struktiven Werte wie in der Architektur selber so auch in der Dekoration schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts zur Seite schiebt. Und später, als auch die architektonischen Formen so frei gebildet werden, daß sie sich nach Herzenslust biegen und rollen und brechen, mutet man ihnen erst recht nicht zu, auch noch die dekorativen Füllungen in strenger Unterordnung zu halten. In steigendem Ausmaß werden ganz frei und naturalistisch gebildete Frucht- und Blumengehänge beliebt. Engelputti halten sie oder schaukeln sich darauf, andere Figuren sitzen nun frei auf den Giebeln, schweben aus den Bogenzwickeln heraus, stehen neben den Altären und Fenstern, halten Wappen oder Bildrahmen; wallende Draperien, plastisch geformte Wolken mit Strahlenglorien und Heere von Engeln werden gebräuchlich, und wo die Gewölbe keine Bemalung erhalten, fährt auch in die stuckierten Rosetten zuckendes und drängendes Leben.

In der Regel aber fällt hier die Hauptaufgabe der Freskomalerei zu. Von den Seitenwänden, wo sie in der Frührenaissance und dann, von streng angeordneten Stuckrahmen eingefaßt, auch noch im ganzen 16. Jahrhundert sehr beliebt gewesen war, verdrängte sie im 17. Jahrhundert die immer weiter um sich greifende Marmorverkleidung. Um so ungehinderter konnte sie sich dafür in den Gewölben und in den Kuppeln entfalten, wo nun die früher ebenfalls streng tektonische Unterteilung in kleinere Felder vollständig wegfiel und Pietro da Cortona in der Chiesa Nuova, Ferri in S. Agnese, Baciccio im Gesù und endlich Pozzo in S. Ignazio ihre großzügigen Deckenfresken mit raumerweiternden Scheinarchitekturen, lichtdurchfluteten Himmelsräumen und von Begeisterung hingerissenen Heiligenscharen schufen, von denen dann auch die ganze Weiterentwicklung der venezianischen und süddeutschen Deckenmalerei ausgegangen ist.

Am lückenlosesten ist diese hier kurz angedeutete Entwicklung der Innendekoration an den zahlreichen Seitenkapellen zu verfolgen, wo jede Stufe mehrfach vertreten ist. In den Kirchen selber aber ist die Dekorationsweise des 16. Jahrhunderts nur an einigen wenig bedeutenden Beispielen zu studieren, da die prunkvollen Ausstattungen der Spätzeit den allgemeinen Geschmack derart beeinflußten, daß man auch ältere Bauten, wie etwa den Gesù und die Chiesa Nuova im neuen Stil dekorierte. Diese Spätzeit selber aber hat dann in S. Agnese, der Chiesa Nuova, S. Andrea del Quirinale, im Gesù und S. Ignazio, S. Maria della Vittoria, S. Andrea delle Fratte, S. Carlo ai Catinari, Gesù e Maria und S. Maddalena eine wahre Überfülle glanzvoller Werke geschaffen, wo die Marmorverkleidung, die früher lichte, später tiefe und

starke Töne bevorzugt, die weiße und vergoldete Stuckplastik und die Deckenmalerei mit der sonstigen Einrichtung, den Altären, Emporen, Balustraden, Orgeln zur vollendeten Einheit verschmelzen. Man weiß nicht, was man dabei mehr bewundern soll: die unerschöpfliche Erfindungsgabe, die dasselbe Thema immer wieder neu zu lösen weiß oder den sicheren Geschmack und die souveräne Selbstverständlichkeit, womit derartige Massen einheitlich gebändigt werden, so daß auch im größten Material- und Formenprunk das rechte Maß nicht überschritten wird und der Geist die Herrschaft behält.

* * *

Während die frühchristlichen und mittelalterlichen Kirchen Roms ihre einstige Ausstattung der Hauptsache nach längst verloren haben, stehen die Gotteshäuser der Barockzeit noch heute so vor uns, wie sie aus der Hand ihrer Architekten und Dekorateure hervorgegangen sind, im vollen farbigen Glanz ihrer ursprünglichen Einrichtung und ihres ursprünglichen Schmuckes. Man kann daher mit gutem Grund behaupten, daß die künstlerischen und religiösen Absichten, die ein bestimmtes Zeitalter in seinen Kirchenbauten verfolgte, dem heutigen Beschauer in Rom überhaupt nur durch die Barockkirchen ganz echt und unverfälscht vor Augen geführt werden. Und auch im gesamten Stadtbild Roms wirken sich die Kirchenbauten des 16.—18. Jahrhunderts in ganz besonderer Weise aus. In erster Linie gilt dies von der Peterskuppel, dem machtvollsten Wahrzeichen Roms, das in der Nähe und in der Ferne das Stadtbild beherrscht, ja auch dann noch lange sichtbar bleibt, wenn von der Stadt sonst nichts mehr zu sehen ist. Aber auch die andern Kuppeln spielen beim Gesamtüberblick über Rom mit ihren dominierenden Silhouetten eine ganz wesentliche Rolle, und dasselbe gilt im Straßenbild des Stadtinnern von den mächtigen Fassaden, die mit ihren feierlichen und monumentalen Formen und durch ihr stärkeres, für Licht- und Schattenkontraste im südlichen Sonnenscheine besonders empfängliches Relief die gewöhnlichen Straßenflächen eindrucksvoll unterbrechen oder abschließen oder einen ganzen Platz als Dominante beherrschen oder in manchen Füllen sogar die ganze Umgebung architektonisch umformen. So verbinden die Fassade von S. Maria della Pace ihre Seitenteile einheitlich mit den symmetrisch geformten Nachbargebäuden, bilden den Vorplatz von S. Ignazio gleichmäßig geformte Häuser, zwischen denen sechs Straßen streng symmetrisch münden, korrespondiert die zweitürmige Fassade von S. Agnese in Piazza Navona nicht nur mit den Nebenhäusern, sondern auch noch mit drei monumentalen Brunnen und krönt S. Trinità dei Monti die vielfach gebrochene und gegliederte Spanische Treppe, die eine ganze hohe Terrainstufe architektonisch formt. Das herrlichste und großartigste Beispiel für den monumentalen Zusammenschluß einer Kirche mit ihrer Umgebung ist auch hier wieder der Petersplatz, dessen weihevolle religiöse Stimmungskraft und dessen städtebauliche Wirkung auf der ganzen Welt unerreicht dasteht und dessen Kolonnaden mit einer mächtigen, weitausgreifenden Gebärde die ganze Welt in die Hauptkirche der Christenheit einzuladen scheinen. Und wie sich in bewegtem Stil, im prächtigen Material und in der reichen Dekoration hin und hin der Geist der Zeit ausdrückt und in den Scharen verzückter Engel und Heiliger, in rau-

schenden Apotheosen und jubelerfüllten, glanzdurchfluteten Himmelsräumen, in den besiegt und jäh niederstürzenden Dämonen und Ketzern der Deckenfresken das Gefühl des Sieges und der verjüngten Kraft, die neue freudigere Geisteshaltung der katholischen Restauration Gestalt annimmt, so dokumentiert auch die dominierende Stellung der Gotteshäuser im Stadtbild die wiedergewonnene innere Sicherheit der römischen Kirche. So ist denn die stilistische Entwicklung, die wir hier kurz zu skizzieren versuchten, nur der sinngemäße Ausdruck für den Weg, den das ganze geistige und religiöse Leben der Kirche unterdessen durchlaufen hatte. Und wenn wir abschließend die Behauptung aufstellen, daß die heutige Gestalt Roms von keiner andern Bauperiode so weitgehend beeinflußt wird wie von der eben geschilderten, so spiegelt sich auch hierin nur die Tatsache, daß die geistige Macht der römischen Kirche auch heute noch ganz wesentlich von den Kraftquellen gespeist wird, die ihr im Zeitalter der Gegenreformation neu aufgebrochen sind.

Dr. Josef Weingartner.

Kulturbericht

Wenn der Strom der Zeit neue Gedanken und unerwartete Ereignisse so rasend schnell vorüberwälzt wie heute, und wenn alles von einiger Bedeutung, was irgendwo geschieht, sofort in jedem Kulturlande nachwirkt, kann die entscheidenden Linien des Forschens und Ringens unserer Tage niemand erkennen, der nicht zuweilen ordnend und prüfend rückwärts blickt. Von den Ereignissen der Herbstmonate haben wir jetzt den Abstand, der zur Auswahl dessen, was unsere nächste Zukunft wesentlich mitgestalten wird, immerhin erforderlich ist. Eine allgemeine Zeitschrift hat selbstverständlich nur soweit auf Ansätze entstehenden oder sich wandelnden Kulturlebens hinzuweisen, als sie über eigentliche Fachkreise hinaus als wichtig empfunden werden können. Und weil diese Hinweise hier ebenso selbstverständlich von der Kulturauffassung unserer Monatschrift aus zu geben sind, wird zuerst über Gott, dann über den Menschen, zuletzt über die Natur gesprochen.

I.

Daß in unserem öffentlichen Leben ein religiöser Zug auch da hervortritt, wo viele ihn nicht vermuten, begründet Julius Elbau in einem Leitartikel der „Vossischen Zeitung" (Nr. 244, 12. Oktober 1930) so:

„Es ist kein Zufall, daß sich neben der Organisation der politisch und gewerkschaftlich geschulten Facharbeiter nur die religiös betonten Parteien im Wahlkampfe gehalten haben. Neben dem Zentrum und der Bayerischen Volkspartei hat der Christlichsoziale Volksdienst bemerkenswerte Erfolge erzielt, eine Gruppe, deren Führer zusammen weit weniger Lärm machten als Treviranus allein. Ihr Ausgangspunkt ist die Gegend um Kornthal in Schwaben, von jeher der Sitz einer innerlichen Frömmigkeit, die sich mit Bekennermut gegen jede Obrigkeit durchsetzte.... Und der fanatische Nationalismus, den Hitler predigt, findet Anklang nicht nur bei den Entthronten — vom Hohenzollernprinzen bis zum Reserveoffizier, wie die ‚Süddeutsche Konservative Korrespondenz' jüngst schrieb —, sondern auch bei Menschen, denen die Hineinziehung in einen Weltwirtschaftsprozeß, der unbekannten Gesetzen folgt und bald hier, bald dort seine Opfer sucht, die wertvollsten Güter zu bedrohen scheint."

Allerdings wird darüber geklagt, daß in allen Religionen für sehr viele Menschen der religiöse Glaube fast mehr ein beruhigender Schutz vor der Wirklichkeit als glühendes und tätiges Leben ist. Edwin Rogers Embree, der als Beamter des Rockefeller Foundation viel in Ostasien gereist ist, läßt das im „Atlantic Monthly" (November 1930, 568) durch einen Chinesen in die bittern Worte zusammenfassen:

„Amtliche Glaubensbekenntnisse sind nicht der Ausdruck dessen, was ihre Anhänger wirklich glauben und wünschen. Auch haben die Gebote der Religion mit dem Leben der Gläubigen wenig zu tun, eher sind Glaubenslehren das gerade Gegenteil des charakteristischen Verhaltens ihrer Bekenner. Sie drücken nicht aus, was man tatsächlich glaubt oder fühlt, sondern sie sind zugestanden oder unbewußt ein Ersatz dafür, daß man in Wirklichkeit ganz anders lebt und ganz andere Ideale hat." Vgl. diese Zeitschrift (Dez. 1930) 184—194.

Einer solchen Oberflächlichkeit religiösen Lebens würde man nicht so oft begegnen, wenn der Gottesgedanke nicht in vielen Köpfen auch unserer noch religiösen Zeitgenossen verblaßt wäre. Daher ist es hocherfreulich, daß ein so scharfer und besonnener Denker wie Prälat Mausbach es unternommen hat, ein ausführliches Werk über „Dasein und Wesen Gottes" in allgemein verständlicher Sprache zu schreiben. Der erste Band, in dem über die Möglichkeit der Gottesbeweise und über den kosmo-

logischen Gottesbeweis gehandelt wird, ist im September 1930 bei Aschendorff in Münster erschienen; der zweite, der den teleologischen Gottesbeweis enthält, liegt schon seit einem Jahre vor und ist von der Fachkritik mit ungewöhnlicher Anerkennung aufgenommen worden.

Die gewaltsame Verfolgung des Gottesglaubens in Rußland hat den Widerspruch französischer Freidenker hervorgerufen. Die Pariser „Documentation catholique" (22. November 1930) druckt aus den „Cahiers des Droits de l'Homme" eine von der Ligue des Droits de l'Homme angenommene Entschließung ab, in der es heißt, es sei „Sache der Freidenker, die freie Ausübung der Religionen zu verteidigen, denen sie selber nicht angehören"; daher wende sich die Liga „mit allem Nachdrucke gegen die bolschewistische Schreckensherrschaft", die mit den Idealen der Liga unvereinbar sei, und die Moskauer Regierung werde hiermit ersucht, „die Grundrechte der menschlichen Persönlichkeit zu achten". Als etwas später bekannt wurde, auf einem von Rußland, Polen, der Tschechoslowakei, der Schweiz, ferner von Österreich, Deutschland, Belgien und Frankreich beschickten Kongreß der Freidenkerbünde sei im November 1930 eine „Internationale kämpfender Atheisten" gegründet worden, die ihren Sitz voraussichtlich in Deutschland haben werde, erhob sich von christlicher Seite, besonders auch vonseiten der katholischen Zeitungen und der preußischen Zentrumspartei, sofort lebhafter Einspruch gegen diese Pläne. Vom Standpunkte des religiösen wie des politischen Friedens ist das selbstverständlich. Bei solchen Gelegenheiten wird bekanntlich das im Russischen von jeher gebräuchliche Wort für Leute, die wir sonst als „atheistisch" bezeichnen, mit „gottlos" übersetzt. Das darf nicht zu der Täuschung führen, als ob die nichtrussischen und nichtkommunistischen Atheistenverbände Europas und Amerikas weniger „gottlos" wären als die russischen. Und es wird bei der Verteidigung des Gottesglaubens auch nützlich sein, an die Mahnung zu denken, die Adolf Deißmann im Oktober 1930 bei Übernahme des Rektorates der Berliner Universität gesprochen hat:

„Nicht der organisierte Kampf gegen die Glaubensfreiheit in Rußland ist die Hauptdrohung, sondern die Tatsache, daß wir selbst, soweit wir Christen sind, mit dem, was das Neue Testament von uns fordert, nicht Ernst gemacht haben, daß wir nicht gewesen sind, was wir sein sollen — Salz der Erde und Licht der Welt. Der eine Tropfen Öl, der notwendig ist, dessen der Motor des öffentlichen Lebens bedarf, wenn nicht das Wundergebilde der technischen Hochkultur bald als ein ausgebranntes Trümmergerippe kläglich am Boden liegen soll, ist neutestamentliche Gesinnung. Die heldischen Willensenergien sittlicher Läuterung und opferbereiten Dienstes, die das Evangelium für das Gemeinschaftsleben freimacht, müssen eingesetzt werden. Die Universitäten müssen diese Energien nicht nur interpretieren und vor Verfälschung durch Wahnideen schützen, sondern auch mobilisieren" (Berliner Tageblatt Nr. 487, 15. Oktober 1930).

Alten Klagen über Behinderung der Seelsorge in öffentlichen Krankenhäusern sucht eine preußische Verfügung endlich abzuhelfen. Es wird bestimmt, daß jeder Kranke bei der Aufnahme nach seinem religiösen Bekenntnisse zu fragen ist, nicht aber, auch später nicht, ob er seelsorgliche Betreuung wünsche. Mit den in Betracht kommenden Geistlichen hat die Krankenhausleitung eine Besuchszeit so zu vereinbaren, daß sie weder die Krankenpflege stören noch durch andere Besucher gestört werden. Bei Gefahr muß der Geistliche auch dann sofort benachrichtigt und zugelassen werden, wenn der Kranke keinen Wunsch geäußert hat.

Für die Zukunft des indischen Katholizismus scheint englischen Katholiken der Ausgang der Londoner Indienkonferenz durchaus nicht belanglos. Im „Month" (Dezember 1930) leitet P. Balam S. J., der besonders die Ostseite der vorderindischen

Halbinsel gut kennt, aus der Geisteshaltung der dortigen Bildungsträger die Gefahr ab, daß sie mit dem Fortschreiten selbständiger Kulturpflege wenig geneigt sein werden, das Christentum ohne wesentliche Änderungen zu übernehmen. Dagegen meint im selben Hefte ein ebenso guter Kenner der indischen Westküste, dort seien für den Katholizismus, namentlich auch dank der portugiesischen Vergangenheit, die Aussichten günstiger. Jedenfalls wächst unter diesen Umständen die Bedeutung der einheimischen katholischen Geistlichkeit, die heute weit mehr als ein Drittel aller in Indien tätigen katholischen Geistlichen beträgt.

Als besonders wichtig für den deutschen Katholizismus hat immer die Beteiligung der Katholiken am akademischen Studium und am akademischen Lehramt gegolten. Das richtige Verhältnis zum Bevölkerungsanteil ist noch immer nicht erreicht. Ein Ergänzungsheft der „Vierteljahrshefte für Statistik des Deutschen Reiches" (1930) stellt fest, daß im Sommer 1929 von den 123 700 Studierenden der Universitäten und Hochschulen noch nicht 28 Prozent katholisch waren, während die Katholiken unter der Gesamtbevölkerung mehr als 33 Prozent ausmachen. Allerdings waren unter den Studierenden der Medizin, der Pharmazie, der Forstwissenschaft und der Betriebswirtschaftslehre die Katholiken ungefähr in der Höhe ihres Volksanteils vertreten, in der Altphilologie sogar um ein Drittel stärker. Aber beträchtlich unter dem Bevölkerungsanteil sind die Zahlen bei den Juristen, den Zahnärzten, den Neuphilologen, den Germanisten, den Biologen, ganz unzulänglich in der Geographie, der Physik und der Chemie, auffallenderweise sogar in der Geschichte, für die doch eigene katholische Professuren bestehen. Über die Zahl der Katholiken im akademischen Lehramt gibt Dr. Legge eine aufschlußreiche Statistik in der „Schöneren Zukunft" (23. November 1930). Sowohl in Preußen wie im Reiche bleibt der Anteil der Katholiken am Lehrkörper der nichttheologischen Fakultäten unter 14 Prozent. In Würzburg, Köln, Münster und München ist er etwas über dem Anteil an der Bevölkerung des Reiches, in Bonn und Freiburg sehr weit darunter. In Bayern, wo die Katholiken fast 70 Prozent der Bevölkerung ausmachen, beträgt er kaum 34 Prozent. Bei diesen Berechnungen sind die als katholisch gezählt, die in den Listen der akademischen Sekretariate als Katholiken geführt werden.

Unter solchen Umständen ist es begreiflich, daß der Gedanke einer katholischen deutschen Universität wieder lebhaft erörtert wurde. Sehr gut sagte zwar der Breslauer Kirchenrechtler Franz Gescher in seiner Rede vor der Ortsgruppe des katholischen Akademikerverbandes in Köln, über der einstweilen nicht zu verwirklichenden Sehnsucht nach einer katholischen Universität, „die, mit allen Mitteln der modernen Forschung ausgestattet, die volle Licht- und Wärmekraft des katholischen Gedankens in die Welt ausstrahlte", dürften wir nicht vergessen zu behaupten, was wir schon besitzen: „das Recht der freien Staatsbürger auf unsern Anteil an Deutschlands hohen Schulen" (Kölnische Volkszeitung Nr. 517, 10. Oktober 1930). Aber Beispiele in Frankreich, Italien, Holland lehren, daß auch eine zunächst mit verhältnismäßig geringen Mitteln arbeitende katholische Universität von großem Nutzen ist. Es wäre für die Stärkung des katholischen Lebens in Deutschland ohne Zweifel ein Gewinn, wenn in die Stellen der öffentlichen Verwaltung, der Technik und des Handels, in das Lehramt an den höheren Schulen, in die freien Berufe der Ärzte, Rechtsanwälte und Publizisten Jahr um Jahr eine Schar katholischer Akademiker träte, die vom Elternhause bis zum Abschlusse der Universität vollständig im katholischen Geiste erzogen worden wären, selbst wenn ihnen die kleine katholische Universität im ganzen nur die wissenschaftliche Durchschnittsausbildung hätte vermitteln können, mit der sich ja die meisten Studierenden auch staatlicher Universitäten begnügen. Worauf es hier vor allem ankommt, hat Peter Wust in seiner Salzburger Rede über die „Idee einer katholischen Universität für das deutsche Volkstum" so ausgedrückt:

„Die katholische Familie ist uns zwar, namentlich in den alten Traditionszentren, als seelische Pflanzstätte noch geblieben. Aber man kennt die Spannungen, die entstehen, wenn der geistig aufstrebende Mensch die Familie verläßt und jene Stätten betritt, an denen der moderne Geist dialektisch mit sich selbst dauernd in einem unauflösbaren Widerstreit lebt. Obwohl wir heute schon so weit sind, daß wir ein Wissen haben um die pragmatische Bedeutung einheitlicher Glaubenskraft, so wird doch in den hohen Schulen moderner Skepsis von vornherein jeder Glaubenselan in der Wurzel gelähmt oder getötet.... Der deutsche Katholizismus verliert auf diese Weise schon seit Jahrzehnten seine besten Kräfte, indem ihm gerade die edleren Suchernaturen verlorengehen" (Schönere Zukunft, 12. Oktober 1930, S. 36). Der Greifswalder Kirchengeschichtler Hermann Wolfgang Beyer nimmt das von Wust beschriebene und in Salzburg unter Führung der Benediktiner beharrlich der Verwirklichung näherstrebende Ideal durchaus ernst und fragt: „Was hat evangelischer Wille der deutschen Hochschulentwicklung als sein Ziel zu weisen?" (Theologische Blätter, Oktober 1930, Sp. 272.)

Die Unterstützung der katholischen Seelsorge durch die Laien ist vielerorts am Wachsen. In Wien sind mit ihrer Hilfe trotz wirtschaftlicher Not seit 1918 über 40 Kirchen, Kapellen und Säle für Sonntagsgottesdienst geschaffen worden, womit freilich in manchen Bezirken noch immer keine genügende Pflege des religiösen Lebens möglich ist. In Liverpool tagte unter dem Vorsitze zweier Erzbischöfe und eines Admirals ein internationaler Kongreß des katholischen Seeapostolates, auf dem festgestellt wurde, daß für die religiöse Betreuung der Zehntausende katholischer Seeleute Anstellung von eigenen Hafenseelsorgern unerläßlich ist. In Berlin hat ein seit sieben Jahren bestehendes „Katholisches Hilfswerk" schon weit über eine halbe Million Mark zur Ermöglichung katholischer Trauungen, Taufen und Beerdigungen beigesteuert. Auf eine in 25 Jahren bewährte Tätigkeit konnte bei der Jubeltagung in Essen am 6. und 7. Oktober 1930 die „Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe" zurückblicken, zu deren Gründung im Jahre 1905 der hochverdiente Zentrumsabgeordnete Martin Faßbender durch seinen Dortmunder Vortrag über „Laienapostolat und Volkspflege" den Anstoß gegeben hatte. Großes Lob spendete Kardinal O'Connell dem Laienapostolate der „Kolumbusritter" bei ihrer Generalversammlung in Boston. Sie sind jetzt in einer Zahl von rund 625000 Mitgliedern in den Vereinigten Staaten, in Kanada, Neufundland und Mexiko, in Panama und auf den westindischen Inseln, in Alaska und auf den Philippinen verbreitet und verfügen über ein Verbandsvermögen von 32 Millionen Dollar. Mit nicht so reichen Mitteln, aber mit ebenso rühmlichem Eifer arbeitet im Laienapostolat auf dem weiten Felde des Sports die „Deutsche Jugendkraft", die es in den zehn Jahren seit ihrer Gründung durch den Prälaten Mosterts auf mehr als 900000 Mitglieder gebracht hat, von denen über 200000 aktive Sportler sind. Durch die theoretische und praktische Pflege einer geistbeseelten Körpererziehung zu harmonischem Menschentum auf dem Grunde des katholischen Glaubens üben diese jungen Leute ein Apostolat, das unter den heutigen Zeitverhältnissen von besonderer Bedeutung ist.

II.

Über die Ursachen der ungeheuren Weltwirtschaftskrise sind die besten Kenner noch immer geteilter Meinung. Namentlich die Fragen, ob mehr die zu hoch gesteigerte Produktionsfähigkeit oder mehr die in den letzten Jahren knapper gewordene Goldausbeute schuld sei, ob die Anstrengungen sich mehr auf Hebung der Aufnahmefähigkeit ausländischer Märkte oder mehr auf Steigerung der Kaufkraft des Binnenmarktes zu richten hätten, wurden von Fachleuten lebhaft erörtert. Weitgehende Einigkeit herrschte innerhalb wie außerhalb Deutschlands darüber, daß eine Änderung des Youngplanes für sich allein zur Überwindung der Krise noch nicht genügen würde.

In der Berliner „Germania“ (Nr. 496, 24. Oktober 1930) schrieb der ernsthaft um Verständigung mit Deutschland bemühte französische Diplomat Graf Wladimir d'Ormesson, ein „durchaus nicht linksstehender deutscher Industrieller“ habe im Dezember 1929 auf der Tagung des Reichsverbandes der deutschen Industriellen offen erklärt, „daß Deutschlands schwierige finanzielle Lage durch die Ausgabenwirtschaft von Staat, Kommunen, Industrien und Privatpersonen verursacht worden sei, daß niemand seine Ausgaben in vernünftigen Grenzen gehalten habe, und daß daher jeder an seine eigene Brust schlagen müsse“. Diesen stark verallgemeinernden Worten hielt die Redaktion der „Germania“ (Nr. 500, 26. Oktober 1930) entgegen, die öffentliche Hand müsse in Deutschland soviel ausgeben, weil soziale Leistungen und Arbeitsbeschaffung notwendiger seien als in Frankreich, und kostspielige Rationalisierung öffentlicher und privater Betriebe sei unvermeidlich geworden, weil hochgesteigerte Leistungen mit kurzer Frist verlangt worden seien. Dann aber heißt es wörtlich: „Mit vollem Recht haben deutsche Wirtschaftsführer und Politiker immer wieder und unablässig gegen eine ungezügelte Ausgabenwirtschaft Front gemacht und zur Sparsamkeit gemahnt, und das Kabinett Brüning hat mit entschlossener Hand durchgegriffen, wo die Sanierung es erforderte.“ Auch die „Frankfurter Zeitung“ (Reichsausgabe, 31. Oktober 1930) betonte in einem Leitartikel, daß in allen Schichten der Betriebe „ein aufrichtiger Wille zur Erkenntnis der äußersten Grenze des wirtschaftlich Notwendigen und des sozial Möglichen“ herrschen müsse. Dabei stellte sie aber ausdrücklich fest: „Das ganze Problem der Angestellten- und Arbeiterlöhne ist noch immer aufs schwerste psychologisch belastet durch die übertriebenen Einkommensansprüche der Verwaltungsspitzen.“ Wieweit die Kürzung, die in den folgenden Wochen in privaten und öffentlichen Betrieben freiwillig oder unfreiwillig durchgeführt wurde, auf den ganz hohen Gehaltsstufen gehen konnte, ohne den Betroffenen eine verhältnismäßig immer noch glänzende Lebensführung unmöglich zu machen, zeigt das vom „Vorwärts“ (Nr. 513, 1. November 1930) mitgeteilte Beispiel der „Berliner Verkehrsgesellschaft“. Der Aufsichtsrat dieses städtischen Unternehmens beschloß am 31. Oktober 1930, den Mitgliedern des Direktoriums statt des bisherigen Jahresgehaltes von 72000 Mark nur noch 36000 Mark zu geben, dem Vorsitzenden darüber hinaus eine Zulage von 12000 Mark zu bewilligen und die Pension der Direktoren unter Voraussetzung zehnjähriger Tätigkeit auf ebenfalls 12000 Mark festzusetzen.

Dem Bedürfnis nach einem genaueren Einblick in die gewaltige Tragweite der heutigen Lohnfragen kommt ein „Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens“ entgegen, das in Lieferungen in dem Berliner Verlag „Werk und Wirtschaft“ erscheint. Zur Herausgabe hat sich ein Kreis von Deutschen — darunter Stegerwald — und Ausländern um Ludwig Heyde gebildet. Das Werk soll von deutschen Verhältnissen ausgehen, aber auch alles theoretisch und praktisch Bedeutende außerhalb Deutschlands so darstellen, daß ein „Bild von den Zusammenhängen zwischen den soziologischen und ökonomischen Problemen des Gewerkschaftswesens und den wichtigsten Erscheinungen der Politik, Wirtschaft und Kultur“ entsteht.

Mit großer Entschiedenheit wurde sogar außerhalb revolutionärer Parteien von verschiedenen Seiten her das Verlangen nach rascher Aufrichtung einer neuen Gesellschaftsordnung laut. Das von Wenger, Sauer und Briefs herausgegebene „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“ begann in seinem 24. Band ein großes Sammelwerk über „Sozialwirtschaftliche Theorie und sozialwirtschaftliche Praxis des kapitalistischen Zeitalters“.

Darin sagt der Kölner Soziologe Theodor Brauer bei Darstellung des „katholischen Ideenkreises“, in der Vorkriegszeit hätten die deutschen Katholiken geglaubt, am Kapitalismus seien nur „Auswüchse“ zu bekämpfen, aber Krieg und Nachkriegszeit hätten „eine Wendung gebracht“. „In den Tagen“, schreibt er, „als der So-

zialismus zur Herrschaft gelangte und vor der Frage des Wie? seiner praktischen Verwirklichung auf umfassender Grundlage stand, erlangte die alte christlich-soziale Programmsetzung sogar vorübergehend allgemeine Volkstümlichkeit": man habe an die Stelle des unzulänglichen Sozialismus die „korporative Idee" zu setzen gesucht. Das sei allerdings zunächst mißlungen. „Allein der plötzliche blendende Glanz, der auf sie fiel, zeigte den deutschen Katholiken den Abstand, der sich zwischen ihren Anschauungen und jenen der Väter und Vorväter aufgetan.... Der Beruf in seiner christlich-sozialen Auffassung und Begründung erschien ganz allgemein als das Ordnungsprinzip in dem drohenden Chaos.... Der Volksverein, selber mittlerweile in seiner Selbstsicherheit tödlich getroffen, ist es dann gewesen, der in A. Piepers freigewordener Persönlichkeit der neuen Zeit die Grundlagen eines katholisch-sozialen Programms gezeigt hat. Noch stehen wir in den Anfängen der Ausarbeitung und Verwirklichung" (253 f.). Vgl. diese Zeitschr. (Sept. 1930) S. 402—412.

Die große Dringlichkeit dieser Aufgabe wird von einer Entschließung betont, die in vier vom Münchener Leohaus veranstalteten sozialen Ferienkursen für Geistliche gefaßt wurde. Geistliche aus allen bayerischen Bistümern hätten sich durch diese Kurse „überzeugt, daß die gegenwärtige kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, mag sie auch den technischen und äußern Fortschritt auf eine ungeahnte Höhe gebracht haben, durch ihr unchristliches, liberales Wirtschaftsrecht die Völker in Not und Elend geführt hat und darum nicht geeignet ist, sie aus dieser Notlage herauszuführen". Der in dieser Zeitschrift (Mai 1930, S. 126 f.) ausgesprochenen Warnung schloß sich Karl Muth in seiner Monatschrift „Hochland" (Oktober 1930, 12) mit den Worten an:

„Die Aufgaben, vor die sich der dritte Stand angesichts der Revolution von 1789 gestellt sah, waren verschwindend gering im Vergleich zu der ungeheuern Leistung der Aufrichtung einer neuen Gesellschaft, die der vierte Stand zu vollbringen haben wird, wenn seine Stunde geschlagen hat. In dieser Situation liegt alles Glück und Unglück des Bürgertums. Begreift es zeitig, daß die Umwälzung gegen seinen Bestand und seine Welt nur dann gemacht werden kann, wenn es nicht selbstlos und mutig Hand mitanlegt, sie für das Volk als Gesamtheit und Einheit zu machen, so wird es das Beste, das ihm eignet, in die neue Gesellschaft mit hinüberretten und dann selber darin weiterleben mit all den geistigen und praktischen Errungenschaften seiner großen Vergangenheit. Bringt es diese Einsicht und Bereitschaft nicht auf, so wird über seine Zukunft entschieden werden, und die Dämmerung, in der es lebt, ist keine zu einem neuen Morgen, sondern zur hereinbrechenden Nacht."

Jan Urban S. J., der Herausgeber der polnischen Monatschrift „Przegląd Powszechny", zeigt im Dezemberheft 1930 die Notwendigkeit einer gründlichen Umgestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse besonders vom Standpunkte der Religion aus.

Das noch christlich gesinnte Volk erwarte bestimmt, daß von kirchlicher Seite aus alles getan werde, um der sozialen Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen. „Wenn es sich davon nicht überzeugen kann, sind alle unsere Anstrengungen, es vor dem Bolschewismus zu bewahren, umsonst; denn, wie Bischof Kubina sagt, das soziale Elend und die auf die Massen drückende Ungerechtigkeit werden immer stärker für den Bolschewismus sprechen als alles andere gegen ihn" (273). Von demselben Bischof Kubina von Czenstochau führt P. Urban auch den Satz an: „Der Kapitalismus muß unbedingt durch eine andere Produktionsform ersetzt werden", und „wenn wir diese Umgestaltung nicht auf friedlichem Wege durchführen, können wir sicher sein, daß uns eines Tages gegen unsern Willen eine grundstürzende Umgestaltung aufgezwungen wird, die an Stelle des ersehnten Reiches Christi das Reich Satans auf Erden errichtet" (272).

Bischof Kubina vergißt nicht, daran zu erinnern, daß auch abgesehen von der Arbeit für Umgestaltung des Wirtschaftslebens keine Kraft brachliegen darf, die wenigstens

einen Teil der Not zu lindern imstande ist. Wieviel da auch heute noch durch die freie Wohltätigkeit geschehen kann, zeigt die Statistik, die der bayerische Franziskaner Erich Röhr in der „Caritas" (Oktober 1930, S. 453 f.) über die Leistungen „eines einzigen kleineren Klosters und seiner ländlichen Drittordensgemeinde" für das Jahr 1929 zur Abwehr von Angriffen vorlegt. Das Kloster wandte in seiner Armenpflege für Suppen, Brot, Fleisch und Geldunterstützung 4205 Mark auf, die 331 Mitglieder zählende Drittordensgemeinde für Wäsche, Kleider, Hausrat, Bücher und Geldunterstützung 8024.19 Mark.

Daß wir von einem menschenwürdigen Staatsleben noch beschämend weit entfernt sind, beweist mit erschreckender Deutlichkeit die allenthalben zunehmende Roheit politischer Kämpfe. In China leiden Missionare, Kaufleute und Millionen Einheimischer unter den Greueln zahlloser Soldatenhorden, die von machtgierigen Generälen gegeneinandergehetzt werden. Durch Südamerika und Spanien rast das Fieber blutiger Revolutionen. Im Riesenreiche der Bolschewiken läßt die rücksichtslos herrschende Minderheit scharenweise Vertreter der sog. „Intelligentsija" auf den Verdacht gegenrevolutionärer Bestrebungen hin nach einem Gerichtsverfahren, zu dem man (besonders angesichts der von den Bolschewiken zugegebenen Erlaubtheit der Lüge und der Ungerechtigkeit, wenn es sich um politische Gegner handelt) kein Vertrauen haben kann, durch Einkerkerung unschädlich machen oder sogar ohne gerichtliche Verhandlung auf Beschluß der „Staatspolitischen Verwaltung" (G. P. U.) niederschießen. In Polen werden beim Wahlkampfe Anhänger von Parteien, die der Regierung nicht genehm sind, gewaltsam an der Ausübung ihres Wahlrechtes gehindert, in zahlreichen Fällen von sog. „Aufständischen" barbarisch mißhandelt. Führer der parlamentarischen Opposition wurden in das Militärgefängnis der Festung Brześć geschleppt und dort in unmenschlicher Weise gemartert. In viele ostgalizische Dörfer wurde zur Strafe von Gewalttätigkeiten, deren sich die von jeher unterdrückte ruthenische Minderheit schuldig gemacht hatte, polnische Kavallerie geschickt, über deren viehisches Wüten Dr. Iwan Bentsko, ruthenischer Weihbischof von Lemberg, nach persönlicher Untersuchung einen erschütternden (im „Bayerischen Kurier", Nr. 324, 20. November 1930 abgedruckten) Bericht an das polnische Innenministerium schickte. Einen gemeinschaftlichen Hirtenbrief der ruthenischen Bischöfe, in dem sowohl die ungesetzlichen Taten der Ruthenen wie die Grausamkeiten der Polen verurteilt wurden, zog die polnische Regierung ein.

In Deutschland und Österreich bekämpfen sich Anhänger radikaler Parteien mit Knüppeln, Schlagringen, Messern und Revolvern. Gegen Regierungsgebäude wird mit Bomben vorgegangen, und Vorstellungen in Theatern oder Kinos werden durch Massengeheul, Mäuse und Blindschleichen abgelehnt. Selbst in den Parlamenten, in denen doch die sitzen, die einsichtig und gewissenhaft über unser Wohl beraten sollen, geht es so zu, daß in Tagen wichtigster und schwierigster Entscheidungen über dem Bericht einer großen Zeitung die wahrheitsgetreue Schlagzeile „Brülle, Reichstag!" stand, und daß einer der angesehensten Abgeordneten „mit Rücksicht auf den Tiefstand der Diskussion" es ablehnte, das ihm zustehende Schlußwort zu sprechen. Da ist es nicht zu verwundern, daß in andern Versammlungen und in Zeitungen die Sprache auf Kosten von Wahrheit und Gerechtigkeit — um die es doch im Grunde den vernünftigen und gutgesinnten Anhängern jeder Partei zu tun ist — einen unerhört rohen und beleidigenden Ton annimmt, und daß sogar die Hochschulen, deren wissenschaftliche und erziehliche Aufgabe wahrlich eine beherrschte Geisteshaltung fordert, zu Schauplätzen wüster Kämpfe werden. Man weiß aber doch, daß gerade in Zeiten allgemeiner Not der Übergang von radikalen Worten zu radikalen Taten von durchaus verderblichen Folgen sein kann. Deshalb sind in mehreren Provinzen Anschläge, in denen eine aufhetzende Sprache geführt oder eine aufrührerische Farbe gebraucht wird, polizeilich verboten worden.

Und am 2. Dezember haben die Rektoren und Prorektoren der preußischen Hochschulen in ihrer Sitzung in der Berliner Universität einstimmig eine Entschließung angenommen, in der sie zwar anerkennen, daß die Unruhe unter den Studenten nur ein Teil der allgemeinen Unruhe ist, dann aber betonen, das studentische Gefühl für Würde und Freiheit des Vaterlandes dürfe auf akademischem Boden nicht zu verderblichen Spaltungen führen, und die Autorität der Rektoren und der Senate werde sich daher mit aller Kraft dafür einsetzen, daß sich die akademische Jugend ungestört ihrer „eigentlichen Aufgabe" widmen könne: „dem Studium und der Selbsterziehung".

Am 8. Dezember 1930 wurde im „Hamburger Fremdenblatt" (Nr. 340) berichtet, auf dem Bahnsteig in Harburg hätten sich am späten Sonntagnachmittag kurz vor der Einfahrt des Hamburger Schnellzuges marschmäßig ausgerüstete Gruppen zweier miteinander verfeindeter Jugendverbände, zusammen gegen 100 Mann, drohend gegenübergestanden. Schon sangen sie sich trotzig an, und alles fühlte, daß jeden Augenblick eine Schlägerei beginnen konnte. Da machte ein alter Herr die eine der Gruppen höflich auf die Gefahr aufmerksam, in die alle auf dem übervollen Bahnsteig wartenden Reisenden bei einer Schlägerei unmittelbar vor der Ankunft des Zuges kämen. Kein junger Mann werde sich doch dem Verdachte der Feigheit aussetzen, wenn er darauf Rücksicht nehme. Der Führer der angesprochenen Gruppe beriet kurz mit seinen Leuten, dann folgten ihm alle ans entgegengesetzte Ende des Bahnsteiges, stiegen dort ein und brachten so zwischen sich und die Vertreter des andern Verbandes eine heilsam trennende Reihe von Wagen. — Der Vorgang sollte für unsere Zustände symbolisch sein: Wir wissen, daß es für unsere Rettung auf Wahrheit und Gerechtigkeit ankommt, wir hören die zermalmenden Räder der Katastrophe heranrollen — und doch befehden wir uns in blinder Leidenschaft, anstatt ruhig und gewissenhaft miteinander zu prüfen, wie wir das von uns allen ersehnte Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit anbahnen können! Ist niemand da, der uns zur Vernunft bringt?

Weil das Wachsen der politischen Leidenschaften auch den Weltfrieden schwer gefährdet, haben sechs internationale Frauenverbände, die mehr als 46 Millionen Frauen in 56 Ländern vertreten, eine gemeinschaftliche Erklärung veröffentlicht, um „die Aufmerksamkeit der ganzen Menschheit" auf die Tatsache zu lenken, daß Presse, Publikum und Regierungen mehr und mehr von der Möglichkeit eines Krieges sprechen, obgleich 57 zivilisierte Nationen den feierlichen Kriegsächtungspakt unterzeichnet haben. Das sei ein Schlag gegen die nationale Ehre der Unterzeichner, eine Bedrohung der Jugend und der gesamten Menschheit. Besonders in einer Zeit wirtschaftlicher Not seien Ausgaben für ungeheuerliche Kriegsrüstungen nicht zu ertragen. Daher möge jeder mit seinem ganzen Einfluß für friedliche Verständigung und Betonung der wechselseitigen Abhängigkeit aller Völker eintreten und von den Staatslenkern strenge Beobachtung des Kriegsächtungspaktes verlangen.

Auch die „Kölnische Volkszeitung", die Verständnis dafür zeigte, daß eine Darstellung des Krieges, wie sie der Remarque-Film gab, nicht von allen Deutschen mit ihrem persönlichen Erlebnis des Weltkrieges in Einklang gebracht werden konnte, erklärte frei heraus (Nr. 634, 13. Dezember 1930): „Wir müßten uns vor der ganzen Welt schämen, wenn der nationalsozialistische Terror demnächst alle Friedensversammlungen oder Filme verhinderte, die sich gegen den Krieg wenden. Man muß also wachsam sein."

Angesichts des lahmen Fortschreitens der Abrüstungskommission im Völkerbund spricht die „Kommunistische Internationale", also die Zeitschrift des internationalen kommunistischen Exekutivkomitees, in einem Leitartikel (12. November 1930, S. 2207) die gewiß nicht leicht zu nehmende Drohung aus:

„Auf die Rüstungen der Imperialisten, auf die Organisierung der Intervention innerhalb der Sowjetunion, auf die Hetze zu neuen Kriegen — wird die Arbeiterklasse mit der Mobilisierung ihrer Kräfte antworten, sie wird es verstehen, den imperia-

listischen Krieg in den Bürgerkrieg umzuwandeln und die Macht der Bourgeoisie ein für allemal zu stürzen, sie wird nicht nur der Möglichkeit einer Wiederholung der Genfer Komödie, sondern auch der blutigen Tragödie des imperialistischen Krieges und der kapitalistischen Ausbeutung ein Ende bereiten."

Eine noch wenig beachtete Schwierigkeit in der Durchführung der bolschewistischen Staatsform hebt Louis Fischer, der ständige Moskauer Berichterstatter der Neuyorker Wochenschrift „The Nation" in der Nummer vom 26. November 1930 (S. 578) hervor, wenn er sagt, es fehle an Vertrauen auf den Mut der Beamten zur Initiative und zur Übernahme der Verantwortung:

„Wenn Mißgriffe häufig und schwer bestraft werden und den Verdacht der Gegenrevolution oder der Sabotage nach sich ziehen, fürchtet sich jeder Beamte vor Unterzeichnung eines Erlasses und schrickt vor unabhängigen Entscheidungen zurück. ... Sogar Mitglieder der Kommunistischen Partei haben vor alleiniger Übernahme der Verantwortung solche Angst, daß sie oft nicht wagen, eine Urkunde einzeln zu unterzeichnen. Ich habe von Fällen gehört, in denen es so weit kam, daß mächtige Ingenieure eine Gegend nicht nach Öl oder Erzen absuchen wollten, weil sie für den Fall, daß sie nichts fanden, in Gefahr schwebten, der Unaufrichtigkeit im Staatsdienst angeklagt zu werden. Ist aber jemand zur Übernahme persönlicher Verantwortung bereit — z. B. ein Fabrikdirektor, der nichts ausrichtet, wenn sein Wort nicht Befehl ist —, so werden ihm von Betriebsräten, Gewerkschaften und andern Stellen derartige Hindernisse in den Weg gelegt, daß die von der Partei verlangte persönliche Leitung wiederum fast zur Unmöglichkeit wird." Dazu kommt nach Fischers Angaben das weitere Hemmnis, daß man gerade die besten und geistig regsamsten Arbeiter aus den Fabriken herausnimmt und zu Staatsbeamten macht, weil man sie für zuverlässiger hält als die Abkömmlinge alter Beamtenfamilien. Dadurch werde zwar manches von dem sprichwörtlichen Schlendrian der russischen Bürokratie überwunden, aber zugleich wirke der Mangel an Fachkenntnissen sehr störend, und die tüchtigen unter den alten Beamten, die meistens auch bei nichtkommunistischer Gesinnung ihren Dienst so ernst nähmen, wie es in Rußland möglich sei, fühlten sich nun beargwöhnt und hätten keinen Antrieb zu besseren Leistungen. „Begeisterung und Opferwilligkeit kann man nicht von Leuten erwarten, deren Ehrlichkeit man verdächtigt, und über deren Köpfen beständig das Damoklesschwert der Entlassung hängt."

Wilm Stein, der Moskauer Berichterstatter der „Vossischen Zeitung", schildert (Nr. 244, 12. Oktober 1930) mit starken Worten aus eigener Anschauung die ja auch sonst durch viele Zeugnisse feststehenden, oft erschütternden Leiden, die der „Fünfjahresplan" über die russische Bevölkerung gebracht hat: die knappe Rationierung von Nahrung, Kleidung und Heizung, das Steigen der Inlandpreise über fast jede Kaufkraft, die zunehmende seelische und körperliche Erschöpfung. Trotzdem seien aber Partei und Regierung so an die Weiterführung des Fünfjahresplanes gebunden, große Massen, besonders der Jugend, schon so daran gewöhnt und in nicht wenigen Fällen auch so fanatisch dafür begeistert, und vor allem sei das russische Volk, wie die Regierenden sehr wohl wüßten, so leidensfähig, daß aller Voraussicht nach das begonnene Werk wohl Abstriche erfahren, aber nicht scheitern werde. — Das ist im ganzen der Eindruck, den auch manche andere nichtbolschewistische Beobachter aus Deutschland, England und Amerika gewonnen haben.

Der in gewisser Beziehung entgegengesetzte Versuch einer neuen Staatsform, der Fascismus, hat durch den politisch rechtsgerichteten Professor Ludwig Bernhard von der Berliner Universität eine für viele unerwartete Beleuchtung erhalten. Bernhard erklärt es nämlich in seiner Schrift „Der Staatsgedanke des Faschismus" für eine „Täuschung", wenn man aus der Erfahrung, daß ein guter Fascismus besser sei als ein schlechter Parlamentarismus, den Schluß ziehe, das fascistische System sei besser

als das parlamentarische. Der Fascismus bewähre sich nur, wenn sich ein „Genie als Führer" finde, der Parlamentarismus aber sei offenbar „nicht an den Zufall solchen Glückes gebunden". Ein schlechter Fascismus gebe „die ganze Nation der Willkür eines Menschen oder einer Horde preis", und selbst ein guter Fascismus sei nicht so gut wie ein guter Parlamentarismus, weil er den Menschen weniger Lebensfreiheit lasse.

Viel drastischer hält G. K. Chesterton in seinem Buche „The Resurrection of Rome" den oft fascismusfreundlichen Kohlenmagnaten Englands vor, was sie bei dem letzten großen Kohlenstreik von einer fascistischen Regierung zu erwarten gehabt hätten. Der fascistische Diktator hätte Bewilligung der Arbeiterforderungen verlangt. Auf den Einwand, das bedeute Vernichtung des Kohlengeschäftes, hätte er geantwortet: „Wenn das wirklich in dem Grade zutreffen sollte, daß Ihnen schließlich nichts übrig bliebe, als in Lumpen an den Kirchtüren zu betteln, so werden wir auf Staatskosten etwas für Sie tun. Wir wollen Ihnen helfen, daß Recht geschieht, wir wollen es Ihnen so leicht wie möglich machen, aber wir werden nicht dulden, daß Sie unrecht tun. Wir werden nicht dulden, daß Sie den vereinbarten Lohn des Arbeiters herunterseßen, oder daß Sie ihn ohne Lohn entlassen und so das Chaos der Arbeitslosigkeit noch vermehren. Wir hindern Sie nicht, Arbeitgeber zu sein, aber Sie müssen Arbeit geben. Wir streiten nicht um Ihr abstraktes Recht, daß Lohnauszahlung Ihre Sache ist, aber Sie müssen die Auszahlung, die volle Auszahlung, betätigen." — Man kennt die sarkastische Art Chestertons, böse Wahrheiten zu sagen; klarer wird man allerdings Licht und Schatten des Fascismus sehen, wenn man das reichhaltige Buch liest, das Robert Michels aus langen Studien und Beobachtungen über „Italien von heute" (4°, 410 S., Zürich 1930, Orell Füßli) geschrieben hat. Da ist die politische, wirtschaftliche, soziale und teilweise auch die geistige Entwicklung des italienischen Volkes seit 1860 lebensvoll und mit genauen Angaben von Tatsachen und Literaturbelegen dargestellt.

Über den Anteil der Frau und der Jugend am Kulturleben sind die Ansichten klarer geworden. Bei den deutschen Reichstagswahlen stimmten für das Zentrum an vielen Orten doppelt soviel Frauen als Männer. Die Sozialdemokraten und die Nationalsozialisten erhielten fast ebensoviel weibliche wie männliche Stimmen, obgleich die Nationalsozialisten grundsäßlich gegen das Frauenstimmrecht sind und infolgedessen auch keine einzige Frau auf ihre Kandidatenliste geseßt hatten („Das Neue Reich", Oktober 1930, S. 59). — Um die Jugend wirbt durch pädagogische Theorien und Einrichtungen mit besonderem Eifer der Sozialismus, der ja überhaupt in seinen verschiedenen Schattierungen nach dem Kriege mehr kulturpolitisch gerichtet ist als vorher. Nicht zu unserem Ruhme muß P. Desiderius Breitenstein O. F. M. in seinem auch von sozialdemokratischer Seite als hervorragende Leistung anerkannten Buche „Die sozialistische Erziehungsbewegung" (Freiburg 1930, S. 72) feststellen: „Die Kinderfreundebewegung wäre allem Anscheine nach in dem heutigen Ausmaß überhaupt nicht möglich, wenn bisher von anderer Seite eine durchgreifende Aktion zur Korrektur der sozialen Lage unternommen wäre." Gegenüber der Manier metaphysischer Abstraktionen, die manche noch als die der heutigen Jugend genehme Sprache ansehen, erklärt Ludwig Neundörfer für die „junge Generation":

> „Sie hat ihre Ansichten; aber sie will sie an den realen Tatsachen messen, damit sie klar werden; sie hat ihre Forderungen und will lernen, wie sie zu verwirklichen sind.... Die Äußerungen der Politiker gehen entweder so ins Detail, daß sie der Nichtspezialist nicht begreift und auch gar keine Lust hat, sich mit ihnen abzugeben; oder sie sind dermaßen begrifflich, daß sie die Beziehungen auf die Gegenwart gar nicht erkennen lassen. Wir wollen aber, daß grundlegend und schlicht über das gesprochen werde, was uns bedrängt" („Rhein-Mainische Volkszeitung", Nr. 250, 26. Oktober 1930).

„Das Neue Reich" (Oktober 1930, S. 82) bringt aus der sozialdemokratischen Monatschrift „Der Kampf" eine Statistik der sozialdemokratischen Parteipresse Österreichs. Es erscheinen 127 Zeitungen und Zeitschriften mit einer Auflage von 3 161 000. Die „Arbeiterzeitung" hat 90 000 Bezieher, das „Kleine Blatt" 182 000, von den Zeitschriften der „Sozialdemokrat" 270 000, die „Frau" 230 000. Hinter diesen Erfolgen steht die christliche Presse Österreichs trotz guter Leistungen weit zurück.

Die Stellung der Wissenschaft in der Gegenwart suchte der Tübinger Philosoph Konstantin Oesterreich in der „Vossischen Zeitung" (Nr. 262, 2. November 1930) durch einen Aufsatz über den „entthronten Professor" zu bestimmen. Die seit der Renaissance übliche „Höchstwertung der Erkenntnis" sei im Schwinden, weil die Wissenschaft die von ihr erwarteten Lösungen gerade in den wichtigsten Fragen nicht gebe. Allerdings habe die Religion den an die Wissenschaft verlorenen Raum noch nicht wiedergewonnen. Aber geändert habe sich die Bewertung der Tat. „Dem erkennenden Menschen steht der handelnde Mensch im sich umbildenden neuen Wertbewußtsein mindestens als gleichwertig zur Seite.... Und auch wo religiöser Glaube noch in voller alter intellektueller Stärke vorhanden ist, verlangen wir und verlangt er von sich selbst die volle Bewährung in der Tat, auf welche gerade die katholische Weltanschauung mit Recht schon früher ganz besonderes Gewicht gelegt hat." Aber der handelnde Mensch könne nicht zu voller Kultur gelangen, ohne fernste Ziele zu sehen, müsse sich also gegen „Schwächung der wissenschaftlichen Bildung und der wissenschaftlichen Forschung" erklären.

Dieser notwendige Zusammenhang zwischen Wissen und Tun wurde zur Verteidigung gegen übertriebene Kritik auch in einer Entschließung geltend gemacht, die am 31. Oktober 1930 auf der 10. Jahrestagung der „Notgemeinschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft" angenommen wurde. Aus einer Beschränkung der „deutschen Wissenschaftsproduktion" entstehe „neben der allgemeinen Gefahr für die Höhe unserer Kultur die stärkste Beeinträchtigung der deutschen Gütererzeugung besonders nach der qualitativen Seite". Für die Volkswirtschaft auf dem Binnenmarkt wie für den Wettbewerb auf dem Weltmarkt sei die Wissenschaft unentbehrlich, ohne sie werde unsere Auslandgeltung überall sinken. — Es war daher ein glücklicher Gedanke, in einer Festgabe für den Präsidenten der „Notgemeinschaft", Staatsminister Friedrich Schmidt-Ott, der Öffentlichkeit über die Leistungen der deutschen Wissenschaft Rechenschaft abzulegen. Das ist in dem mächtigen Quartbande „Aus fünfzig Jahren deutscher Wissenschaft", den Gustav Abb herausgegeben hat (Berlin 1930), eindrucksvoll geschehen. Alle Gruppen der Geisteswissenschaften, der Naturwissenschaften und der Technik und in jeder Gruppe auch die wichtigsten Einzelgebiete werden da von berufenen, zum Teil von ihren glänzendsten deutschen Vertretern dargestellt.

Weil zu den erfreulichsten Fortschritten der Wissenschaft die Abkehr von lange mit Begeisterung verfolgten Irrwegen gehört, verdienen die Worte festgehalten zu werden, mit denen der Münchener Psychiater Oswald Bumke im September 1930 seinen Vortrag über Psychoanalyse auf der Königsberger Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte schloß:

„Freuds Methode wird vergehen, weil sie den Untergang aller Wissenschaft bedeuten würde: und das wird die Menschheit auf die Dauer doch wohl nicht wollen. Gewisse Erkenntnisse aber, die wir nicht der Methode, sondern der unmittelbaren psychologischen Begabung ihres Schöpfers verdanken, die werden bleiben. Und was noch wichtiger ist: bleiben wird die grundsätzliche Einsicht, die vor vierzig Jahren immerhin notwendig war, daß es nämlich keine Psychologie geben kann, die nicht den ganzen Menschen zu erfassen versucht, und daß man dieses Ziel mit einiger Sicherheit immer nur am einzelnen Menschen erreicht" („Die Naturwissenschaften", 28. November 1930, S. 994).

Staatliche Aufwendungen für die Kunst suchte der sozialistische Volksbildungsminister Grimme in ähnlicher Weise zu rechtfertigen, wie die „Notgemeinschaft" die Bewilligung staatlicher Gelder für wissenschaftliche Zwecke verteidigte. Zur Hundertjahrfeier der Berliner staatlichen Museen und zur Eröffnung der Neubauten auf der Museumsinsel, deren Ausführung freilich hinter Messels Plänen zurückbleiben mußte, hielt Grimme in der Universitätsaula vor einer so glänzenden Versammlung von Kunstkennern aus der ganzen Welt, wie man sie wohl noch nirgends gesehen hat, eine mutige und packende Rede über die Frage, „ob es angesichts des Massenelends der Gegenwart wirklich noch als Sache des Staates angesehen werden darf, der Kunst umfangreiche Zuwendungen zu machen". Bewahrung des von unsern Vorfahren oft unter Opfern gesammelten Kunsterbes sei kein genügender Titel, nicht einmal in der Hoffnung auf Wiederkehr besserer Zeiten, denn eher als für den Kunstgenuß der Enkel müßten wir für die Existenz unserer Söhne und Töchter sorgen. Es gebe nur eine Rechtfertigung: „Die Überzeugung, daß es außer dem religiösen Ergriffensein keine andere Kraft gibt, die den einzelnen Menschen und ein ganzes Volk so zu formen vermag wie das Erlebnis großer Kunst." Aber allen müßten die Schätze erschlossen werden; denn sterbe die Sehnsucht der Massen nach geistigen Gütern, so werde die Sorge für die nackte Existenz eines Tages alle Kunstpflege zerstören. Alle müßten lernen, Kunst aufzufassen als „Pforte zur vertieften Erkenntnis der Wirklichkeit, Quelle freudegebender Kraft zur Beherrschung dieser Wirklichkeit und ein unwegdenkbares Mittel zur Gestaltung des eigensten Wesens von Mensch und Volk" („Der Abend", Beilage zum „Vorwärts", 1. Oktober 1930).

Über Sinclair Lewis, den Gewinner des Nobelpreises für Literatur, schreibt Professor Mac Cole in der von den nordamerikanischen Paulisten herausgegebenen Monatschrift „The Catholic World" (Dezember 1930, S. 314 ff.):

„Wenn man zweifeln kann, ob irgend ein lebender amerikanischer Romanschreiber mehr Leute und mehr Dinge haßt als Sinclair Lewis, so ist doch kein Zweifel möglich, daß niemals einem der Haß aufrichtiger erwidert worden ist. Ja, wenn man bedenkt, wie erbittert der Zorn mancher seiner streitbaren Gegner war, begreift man kaum, wie er bis jetzt mit dem Leben davongekommen ist. Einmal wenigstens war sein Leben wirklich bedroht: jemand in Los Angeles schickte Lewis eine Einladung, diese Stadt zu besuchen, und erklärte dann, er werde, wenn Lewis annehme, sich selber an die Spitze einer Pöbelbande stellen, um ihn zu lynchen." Lewis habe fast alles lächerlich gemacht, was seinen amerikanischen Lesern teuer sei, und doch hätten sie allein von seinem Roman Main Street über dreiviertel Millionen Exemplare gekauft. Vieles in seiner Satire sei künstlerisch groß und sachlich richtig, aber in seinen letzten Werken, vor allem in Elmer Gantry, dem Roman eines protestantischen Pastors, sei der Realismus so wenig objektiv und die Satire für den Kenner der Wirklichkeit so gegenstandslos, daß Lewis wohl nicht lange mehr zu den am meisten gelesenen Schriftstellern Amerikas gehören werde.

Auf den Bühnen wurde, bei oft glänzender schauspielerischer Leistung, noch immer das glänzende Drama vermißt. Daß man aus dem Theater ein modernes Agitationsmittel machen kann, haben wir von den Bolschewiken richtig gelernt, obgleich dabei dort wie hier die Kunst in ihrem innersten Wesen verwundet wird. Aber theaterpolitisch sind sie uns über; denn wenn auch die im Dezember gehaltene Versammlung der über 2000 Mitglieder zählenden Gesellschaft russischer Dramatiker und Komponisten meinte, die bolschewistische Kunst habe für Rußland weniger geleistet als die bürgerliche Kunst für die Gedanken der französischen Revolution, so wird doch alles streng der bolschewistischen Weltanschauung eingeordnet und jeder „kapitalistische" Amüsierrummel ausgeschlossen, während bei uns ein Versuch zu tiefer theatralischer Wirkung schon an der Vielheit der Weltanschauungen scheitert. Vgl. diese Zeitschrift (Oktober 1930), S. 45 ff.

III.

Über Einsteins Relativitätstheorie, die vor zehn Jahren von den einen als Unsinn, von den andern als eine zweite und größere Kopernikustat betrachtet wurde, schreibt Professor Josef Hopmann, der Direktor der Leipziger Sternwarte, in den „Süddeutschen Monatsheften" (November 1930, S. 132 f.), es sei dank ernster Arbeit klarer und stiller geworden.

„Für die Berechnung der Örter und Bahnen der Himmelskörper, für den Lehrvortrag, für die Ansichten vom Bau des Sonnensystems und der Fixsternwelt bis zu einigen 10 000 Lichtjahren Entfernung spielt die Relativitätstheorie nur eine verschwindende, selten zu berücksichtigende Rolle. Newton ist nicht gestürzt worden, sein Gravitationsgesetz wurde vielmehr bestätigt und verbessert. Auch beim Kopernikanischen System bleibt alles beim alten. . . . Für die Physik hatte und hat vor allem die spezielle Relativitätstheorie höchsten Wert gehabt. Desgleichen die allgemeine als Erklärung der Gravitationserscheinungen. Dann wird durch sie der Philosoph, der Erkenntnistheoretiker zu einer Revision des Problems vom Wesen von Raum und Zeit gezwungen. . . . Innerhalb unseres Milchstraßensystems, das zu durchqueren das Licht mindestens 30 000 Jahre braucht, lassen sich keine Spuren der Vierdimensionalität der Welt nachweisen. . . . Am sichersten ergibt sich wohl die Vierdimensionalität der Welt aus dem Spektralbefund der weißen Nebel. . . . Beim Andromeda-Nebel mit einer Million Lichtjahren Entfernung ist noch nichts von diesem Wirken der vierten Dimension zu spüren. . . ."

Die heutigen Kenntnisse vom Oberflächenraum unserer Erde und von den zwischen ihm und dem Menschen hin und her gehenden Einwirkungen beginnt fachmäßig und doch gemeinverständlich ein auf 6000 Quartseiten berechnetes „Handbuch der geographischen Wissenschaft" darzustellen (Wildpark-Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion). Das in Lieferungen erscheinende Werk wird von dem Gießener Professor Fritz Klute herausgegeben, und Fachleute aus ganz Mitteleuropa haben sich ihm für ihre besonderen Studiengebiete zur Verfügung gestellt. Niemals ist ein solcher Mitarbeiterstab vereinigt gewesen, nie in Tausenden einfarbiger und bunter Bilder und Karten soviel von dem Walten der Natur und des Menschen auf unserer Erdoberfläche charakteristisch zum Ausdruck gebracht worden.

Das Ergebnis der Untersuchungen des Calmette-Verfahrens gegen Tuberkulose durch das Reichsgesundheitsamt, das Institut „Robert Koch" in Berlin, die deutsche Forschungsanstalt für Tuberkulose in Hamburg und das Pathologische Institut der Universität Berlin ist am 12. und 13. Dezember 1930 dem Reichsgesundheitsrate vorgelegt worden. Es wurde festgestellt, Ursache des Todes so vieler mit Calmette-Kulturen behandelter Kinder in Lübeck sei nicht die Calmette-Impfung als solche, sondern wahrscheinlich seien aus einem noch nicht erklärten Versehen im Lübecker Laboratorium virulente Tuberkelbazillen in die Calmette-Kulturen geraten. Wie schon 1927 meint auch jetzt der Reichsgesundheitsrat von allgemeiner Calmette-Impfung zum Schutze gegen Tuberkulose abraten zu müssen. Daher solle eine Verschärfung des Impfstoffgesetzes angestrebt werden. Die französischen „Études" (5. Oktober 1930) brachten dagegen aus der Fachzeitschrift „Paris-Médical" vom 4. Januar 1930 die auf zehnjähriger Erfahrung beruhenden Ergebnisse der Ärzte Weill-Hallé und Turpin, die erklären: „Die Impfung mit dem Bazillus Calmette-Guérin (B. C. G.) ist bei noch nicht angesteckten Personen sicher unschädlich . . . sie ist nicht nur da anzuraten, wo die Gefahr von Ansteckung durch die Familie vorliegt, sondern auch denen zu empfehlen, die in anscheinend gesunder Umgebung leben."

Jakob Overmans S. J.

Umschau

Dr. Carl Sonnenschein

Noch sind es keine zwei Jahre, daß Dr. Sonnenschein dahingegangen ist, und schon versuchen eine Reihe von Schriften uns das Andenken dieses so außergewöhnlichen Menschen und Priesters festzuhalten oder uns einen Blick in die geheimnisvolle, rätselerfüllte seelische Werkstatt dieses Mannes zu gewähren[1]. Karl Hoeber bietet in seinem Sonnenschein in klarer und ruhiger Darstellung den äußeren Ablauf dieses reichen Lebens und stellt ihn hinein in das Zeitgeschehen, wie es eben dem langjährigen Schriftleiter der „Kölnischen Volkszeitung" ganz besonders vertraut ist. Ein Beispiel für die Auswertung und Auswirkung der Schriften des Unermüdlichen, insbesondere seiner Notizen, ist das Büchlein „Fröhlicher Gottesdienst". In die Sonnenglut dieser Persönlichkeit mitten hinein greift jedoch erst Ernst Thrasolt in seinem Dr. Carl Sonnenschein. Manche wollten es ihm verübeln, daß er sich vermaß, die leuchtenden Strahlen dieser Sonne zu analysieren; und doch ist es sicher für jeden, der Sonnenschein kannte, daß er selbst solch Eindringen unter die Oberfläche liebte und kritikloser Verklärung abhold war. Man wird dem Werke Thrasolts, das ungeachtet einiger weitschweifiger Materialhäufungen für sich selbst spricht und wirbt, nicht bestreiten können, daß auch dies Werk von tiefer und echter Verehrung für Sonnenschein getragen ist. Es ist schließlich gleichgültig, ob man eine Schwäche als nicht voll gebändigte Herrschsucht sieht und doch einen bescheidenen und demütigen Menschen zeichnen muß, oder ob diese Schwäche eben im mangelnden Geschick der Einführung und Einordnung zu suchen ist; wesentlich ist, daß wir gerade an diesem großen Aufriß ahnen lernen, was Großes es ist, wenn die Gnade Gottes ein Werkzeug erwählt, so wie sie will, und nicht wie wir Menschen es uns gedacht hätten.

Grundlegend für Sonnenscheins Wirken war zweifellos sein römisches Erleben. Das geheime Feuer, das von den Kreisen der christlichen Demokratie gegen die Jahrhundertwende ausging, hatte auch ihn erfaßt. Fast sein ganzes Lebenswerk ist von hier gespeist. Aus ihm spricht Leo XIII., der bereits als Kardinal von Perugia an der Schwelle des Papsttums seine Hirtenbriefe über die Versöhnung von Kirche und Zivilisation schrieb, der die Kirche machtvoll und weitschauend in das neue Werden auf sozialem und staatlichem Gebiete hineinführte, gewiß auch als Apologet, vor allem aber als der unblutige Triumphator, dem selbst die Fernsten in Ehrfurcht noch einen Gruß entbieten. Während aber andere große Gestalten aus dieser Zeit wie ein Marc Sangnier — und dieser trotz seines Konfliktes — zur Eucharistischen Bewegung Pius' X. und damit zu einer neuen Welt der Innerlichkeit durchstießen, blieb Sonnenschein, fast möchte man sagen sein Leben lang, auf der 1900 gewonnenen Höhe stehen, zehrte von dem dort gewonnenen Reichtum, hatte weder Raum noch Bedürfnis, für sein Wirken neue Kraft oder neuen Antrieb zu gewinnen. So können wir verstehen, daß ihm die deutsche Jugendbewegung auch in ihrer katholischen Prägung fremd blieb, daß selbst die Glutfülle katholischen Lebens, wie sie sich aus

[1] Dr. Carl Sonnenschein, Der Studentenführer und Großstadtseelsorger. Von Karl Hoeber. (165 S.) Berlin 1930, Verlag Germania A.-G. *M* 3.50, geb. 5.— — „Fröhlicher Gottesdienst." Aussprüche von Dr. Carl Sonnenschein, verteilt auf das Jahr. Von Agathe Mallachow. (150 S.) Berlin 1929, Verlag Germania A.-G. *M* 2.50. — Dr. Carl Sonnenschein, Notizen Weltstadtbetrachtungen. Heft I—X. Berlin, Germania-Verlag A.-G. Jedes Heft umfaßt 80 S. Quart mit einem Titelbild. *M* 1.— — Dr. Carl Sonnenschein. Zum Dank und Gedenken, Gesammelte Erinnerungsblätter. (121 S.) Paderborn 1929, Junfermann. *M* 3.50. — Dr. Carl Sonnenschein. Der Mensch und sein Werk. Von Ernst Thrasolt. 6.—11. Tausend. (404 S.) München 1930, Jos. Kösel & Fr. Pustet. *M* 8.50

dem Pontifikat Pius' X. ergoß, ohne Berührung, ja fern an ihm vorbeiging, daß er, wenigstens soweit seine Werke reden, verständnisarm blieb für das Klagen und Sorgen Benedikts XV. um den vom Weltkrieg zerrissenen Christusleib der Kirche. So verstehen wir es, daß sein sozialstudentisches Wirken aus der großen Sicht der christlichen Demokratie heraus zunächst reiche Aussaat war, in dem Bestreben, die weit auseinanderklaffenden Gegensätze Akademiker und Arbeiter einander wieder nahezubringen, daß er aber der neuen, durch das Kriegserlebnis sprunghaft geförderten Form der Gemeinschaft aus innerer Verbundenheit nicht mehr gerecht werden konnte[1]. In diesem Sinn war sein sozialstudentisches Wirken ein Opfer des Krieges geworden. Aber ebenso verstehen wir, daß Sonnenschein das gottgegebene Werkzeug war, als es nun nach dem Kriege und seinen Zusammenbrüchen galt, das katholische Deutschland wiederum sieghaft in eine Zeit hineinzuführen, die sich von der Epoche der Jahrhundertwende mehr durch Ausmaß als durch Art unterschied. Sprunghaft vorgeschrittene Technik, soziale Umwälzung, neue staatliche Formen, in neuer Auflage Aufgaben aus der Zeit des großen Leo. Diese Aufgaben im Sinne Sonnenscheins zu lösen, bot sich im Deutschen Reich wohl kaum ein besserer Boden als in Berlin, das im Volksstaat dem deutschen Katholizismus gegen früher nie geahnte Möglichkeiten bot.

So hatte der Herr sich dieses Werkzeug gleichsam aufgespart. Und das Werkzeug folgte willig seinem Meister. Sonnenschein selbst würde wohl seine Notizen machen zu den freundschaftlichen Versuchen, ihn am Maße der verschiedenen Heiligen zu messen. Ihm war es wohl genug, daß der Herr ihn heimholte im Augenblick, da er auf der Scheitelhöhe eines gottbegnadeten Wirkens stand.

Constantin Noppel S. J.

[1] Vgl. „Verwirklichung eines Kolpinggedankens", in: Stimmen aus Maria-Laach 86 (1913/14) 355/357.

Erforschung der Theologie des Mittelalters

Dem modernen Menschen, dem Sommerfrischler aus der Großstadt, dem praktischen Geschäftsmann mag es zuerst weltfremd und verstiegen, rückständig und zweckwidrig vorkommen, wenn er an kleinen Orten wie Limburg, Naumburg a. d. Saale, Schweidnitz, mitten auf dem Lande wie in Maria Laach, Leubus, Altenberge die gewaltigen, reich ausgeführten Gotteshäuser vor sich stehen sieht, oder wenn er in Museen und auf Ausstellungen die Miniaturen, liturgischen Bücher, Gefäße und Gewänder betrachtet, an deren Ausführung ein Mönch vielleicht sein halbes Leben lang gearbeitet hat. Was nützen diese Kunstgegenstände in den Nöten und Bedürfnissen des harten tagtäglichen Lebens! Tritt aber ein wahrhaft „geistiger Mensch" an sie heran, ordnet er sie mit geschichtlichem, künstlerischem, weltanschaulichem und religiösem Verständnis sinnvoll in die Hierarchie der übereinander gestaffelten Lebenswerte ein, so stellt er sie gewiß hoch über moderne Fabriken, Bergwerke, Autostraßen und Sportplätze, vielleicht sogar über viele moderne Bildungszentren.

Unwillkürlich zogen mir diese Vergleiche durch die Seele, als ich mich mehr und mehr in das große Werk des Prager Dogmatikprofessors Michael Schmaus[1] vertiefte, das im Grunde eine Darstellung der theologischen Spekulationen der Hochscholastik über das Geheimnis der hochheiligen Dreieinigkeit ist. Auf Grund eines staunenswerten positiven Wissens, in mühevoller Erschließung bislang ungedruckter Quellen, in scharfsinniger dialektischer Denkarbeit, mit tiefeindringender Spekulation über die metaphysischen Offen-

[1] Michael Schmaus, Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Band 1: Systematische Darstellung und historische Würdigung; Band 2: Anhang, Texte. 8° (XXVIII u. 666 u. 334 S.) 3 Tafeln. Münster 1930, Aschendorff. *M* 45.50

barungsgegebenheiten, in bedeutsamer konstruktiver Zusammenschau der ideengeschichtlichen Zusammenhänge wird hier der kühne Versuch gemacht, die Entwicklung der mittelalterlichen wissenschaftlichen Spekulationen über das schauerlichste und dunkelste aller Geheimnisse darzustellen. Entspricht der langjährigen aufgewandten Mühe der wissenschaftliche Nutzen? Welche intellektuelle Bereicherung bedeutet es, wenn Seite um Seite die verschiedenen Theorien des hl. Thomas, des hl. Bonaventura und gar noch ihrer zahlreichen Schüler über das Wie des Ausganges der zweiten und dritten Person, über den Unterschied von Zeugung und Hauchung, über die Eigenart des Vaters, des Logos und des Heiligen Geistes am Auge des Lesers vorbeiziehen! Wäre der dialektische Scharfsinn, die metaphysische Einfühlungskraft, die konstruktive Zusammenschau des Forschers nicht ökonomischer und zweckdienlicher auf näherliegende, aktuellere Fragen verwandt worden, wie sie die heutigen Geisteskämpfe um Sein und Nichtsein, nicht bloß der katholischen und christlichen Offenbarungsreligion, sondern sogar der Religion überhaupt erheischen?

Gewiß muß zunächst auf diesen gefährdeten Gebieten gearbeitet werden. Aber auch hier gilt das Wort des Herrn: Man muß das eine tun und das andere nicht unterlassen. Ziehen wir aber erst die konkreten Umstände des heutigen Kulturniveaus in Betracht, so können wir es nur dankbar und freudigst begrüßen, wenn sich gottbegnadete Köpfe an eine so schwierige Aufgabe heranmachen. Denn einmal ist nur wenigen Auserwählten die glückliche Verbindung von spekulativer und historisch-kritischer Anlage und Schulung samt der physischen Unterlage, der nötigen Muße und dem eisernen Arbeitswillen gegeben. Dann aber ist vor allem zu bedenken, daß gerade in unserer Zeit die Pflege rein geistiger Werte bitter nottut. Gegenüber der einseitigen Schätzung der Technik, der Praxis, der behaglichen Lebensführung, ist dem verbildeten, auf diese Äußerlichkeiten eitel und kurzsichtig pochenden Menschen von heute sein Sollen ins Gewissen zu rufen, sind ihm die großen Leistungen einer ideal, geistig, religiös und übernatürlich gerichteten Vorzeit vor Augen zu stellen. Schon ist ja wieder bei vielen ein Sehnen nach weltanschaulicher Vertiefung und Bereicherung erwacht. Akademiker und Nichtakademiker, die Jugend und das reife Alter drängen sich wieder zu den Vorlesungen und Vorträgen über philosophische und theologische Fragen.

Vergleicht man aber die Fragen, über die heute mündlich und schriftlich heiße Kämpfe geführt werden, mit den Problemen, zu denen im Werke von Schmaus Stellung genommen wird, so hat unsere Zeit wenig Grund, sich über die Unfruchtbarkeit und Nutzlosigkeit der mittelalterlichen trinitarischen Untersuchungen zu ergehen. In Frankreich haben die Theorien von Le Roy, Blondel und verwandten Denkern lebendiges Gegenwartsinteresse. In Italien geht es um Croce, Gentile und ihre mächtige Schule. Bei uns in Deutschland wogt der Streit um Heidegger. Sind etwa seine Untersuchungen über Sein und Zeit praktischer und lebensnäher — um ganz von ihrem Wahrheitswert zu schweigen — als die der Scholastiker? Haben die Auseinandersetzungen über den Sinn des Kantischen Kritizismus, die Wiedererneuerung Hegelscher Motive tiefere Bedeutung als die Fragen, die uns Schmaus vergegenwärtigt?

Endlich ist nicht zu übersehen, daß selbst im theologischen Wissenschaftsbetrieb von heute manchenorts mehr das Positive und Kritische als die eigentliche Spekulation gepflegt wird. Das Mittelalter hat jene Seite methodisch nicht genügend beachtet; das gleiche kann man teilweise heute noch in Italien und Spanien beobachten. Da sind nun Untersuchungen, die ebenso spekulativ wie historisch die Wissenschaft weiterführen, besonders geeignet, das Verständnis für die hohen Aufgaben der dogmatischen Theologie dem Empfinden unserer Zeit näherzubringen und dadurch theologische Forschung und religiöses Leben neu zu befruchten.

Bernhard Jansen S. J.

Der Große Herder

Viele werden die Mitteilung, daß das angesehene und beliebte Herdersche Lexikon in neuer Auflage erscheinen soll, mit lebhafter Freude entgegengenommen haben. Aber die Zahl derer, die über die Kühnheit, ein solches Unternehmen in der heutigen Zeit mit ihren wirtschaftlichen Nöten und nach Erscheinen nichtkatholischer, auch von katholischen Blättern allzu bedingungslos gelobter und empfohlener Lexika ins Werk zu setzen, erstaunt oder gar bestürzt waren, dürfte noch viel größer sein. In der Tat gehörte ja ein fast heroischer Idealismus, ein unbedingtes Vertrauen auf unsere deutschen Katholiken und zähes Drängen und Aufmuntern maßgebender Kreise dazu, die große Tat zu wagen, deren Gelingen eines der glänzendsten Zeugnisse katholischer Solidarität, deren Mißlingen ein nicht abzusehender und abzuwägender Schaden an unserer idealen und realen Geltung wäre. Aber was sprechen wir auch nur von der Möglichkeit des Mißlingens! Das Wagnis muß gelingen! Auch die vorige dritte Auflage war ja ein Wagnis, aber auch ein schöner Erfolg.

Die neue Auflage bedeutet gegenüber der früheren eine fast gänzliche Neugestaltung. Das ist nicht zu verwundern, wenn wir das Stück Weltgeschichte und Welttragödie bedenken, das dazwischen liegt. Nicht nur die Landkarten haben sich verändert, auch die Menschen- und Ideengeschichte, wie sie sich in Wissenschaft, Kunst, Technik, Wirtschaft und Politik spiegelt. Unzählige neue Fragen sind aufgetaucht und warten auf Antwort. Man wird sie vergeblich in noch so großen und umfassenden enzyklopädischen Werken suchen, die vor 20 Jahren erschienen sind. Uns Katholiken können aber nicht die nächstbesten Antworten genügen: sie müssen vom Licht unserer Weltanschauung bestrahlt sein. Darum können nichtkatholische Nachschlagewerke, so verdienstlich sie in mancher Hinsicht und für indifferente Fragen auch sein mögen, uns nicht von der Pflicht entbinden, selber ein Werk zu schaffen, das ganz aus den Wurzeln unseres Glaubens herausgewachsen ist und deren Säfte in die letzten Verzweigungen hineintreibt. Es ist also ein notwendiges Werk, und dieser Notwendigkeit gegenüber haben wirtschaftliche und sonstige Bedenken zurückzutreten.

Die große Zahl neuzeitlicher Fragen forderte aber auch eine starke Vermehrung des Inhalts. Behandelte die vorige Auflage ungefähr 95000 Stichwörter, so sind deren nun etwa 170000 geworden. Die Bändezahl ist auf zwölf gewachsen, zu denen ein eigener Atlasband kommt — etwas Neues im Lexikontyp. Auch das ist etwas Neues, daß besonders wichtige und grundsätzliche Artikel durch Umrahmung auffällig gemacht werden, desgleichen die Scheidung der Artikel, bei denen es angebracht erscheint, in drei deutlich sichtbar gemachte Abteilungen, von denen die erste das allgemein Wissenswerte enthält, die zweite — in Antiquaschrift gegenüber der sonst überall angewandten Fraktur — Angaben für den Fachmann, die dritte, durch eine Perllinie am linken Rand bezeichnet, das fürs Leben Praktische. So sieht jeder Benützer auf den ersten Blick das, was für ihn von Wichtigkeit ist. Der Große Herder will sodann nicht nur wie andere Lexika darstellen, was ist, sondern auch Impulse geben, Kräfte wecken, Ziele weisen, kurz, Lebensführer sein.

Für ein Werk, das alle diese Versprechungen erfüllt — und wir dürfen hoffen, daß sie erfüllt werden —, paßt das hergebrachte, auch in der vorigen Auflage noch gebrauchte Wort „Konversationslexikon" nicht mehr. Es wurde darum fallen gelassen, und niemand wird ihm eine Träne nachweinen. Denn nicht darum handelt es sich, billigen Stoff für mehr oder weniger geistreiche „Konversation" zu liefern, sondern Wissen und Leben zu verbinden. Nicht eine Wirkung nach außen, sondern nach innen ist angestrebt.

Lexikographische Arbeit erfordert besondere Schulung und reiche Erfahrung. Der Herdersche Verlag hat diesen Zweig verlegerischer Tätigkeit seit Jahrzehnten mit besonderer Vorliebe gepflegt; das gehört zur Tradition des Hauses. So stehen ihm auch reiche Hilfsmittel und Hilfskräfte zur

Verfügung. Die bei den früheren Auflagen dieses Lexikons, beim Staatslexikon, beim Lexikon der Pädagogik und beim Lexikon für Theologie und Kirche gemachten Erfahrungen bilden ein tragkräftiges und sicheres Fundament für den Aufbau des Riesenwerkes. Obgleich so alle Bürgschaften geboten sind, kann niemand verlangen und erwarten, daß sich keinerlei Fehler und Ungenauigkeiten finden werden. Das ist so bei allem Menschenwerk und darum bei einem so umfangreichen, alle Gebiete des Wissens und Könnens in seinen Bereich ziehenden Lexikon unvermeidlich. Aber schon die frühere Auflage wußte diese Menschlichkeiten auf ein Mindestmaß einzuschränken. Wenn Gebrauchsspuren bei den Nachschlagewerken in öffentlichen Bibliotheken einen Gradmesser für deren Zuverlässigkeit bilden, dann steht das Herdersche Lexikon an vorderster Stelle; wohl kein anderes wurde so viel benützt wie dieses, wovon sich jedermann leicht überzeugen kann.

Daß ein Lexikon von solcher Art auch der Bilder bedarf, ist nicht nur aus Wettbewerbsgründen ersichtlich. Ein Bild sagt ja oft mehr und klärt rascher auf als eine blasse Beschreibung. Auch in dieser Hinsicht wird der Große Herder ganz auf der Höhe der Zeit mit ihren mannigfaltigen Reproduktionsverfahren stehen und auch die frühere Auflage, die ja bereits Bedeutendes in der Illustrierung geleistet hatte, weit hinter sich lassen.

Das alles aber kostet Geld und immer wieder Geld. Die wenigsten werden wohl ahnen, wie viele Millionen die Verwirklichung eines so weitgreifenden Planes verschlingt. All diese schweren materiellen Opfer werden so lange vorwurfsvoll an das Gewissen aller gebildeten Katholiken pochen, bis sie durch genügenden Absatz ersetzt sind und so die Bahn für andere wichtige Unternehmungen katholischer Verlagstätigkeit wieder freigeben. Was die jahrelangen Sorgen um das Werk an Nervenkraft der Verantwortlichen aufzehrten, ist überhaupt nicht zu ersetzen, bleibt auch unberechnet vor den Menschen. Dem Verlag Herder gebührt darum der Dank der ganzen katholischen Welt, daß er das Kopfschütteln der ewigen Pessimisten und Zweifler nicht geachtet hat, sondern seinem katholischen Instinkt gefolgt ist.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen

Religiöse Zeitfragen

Katholisch und Protestantisch. Eine leidenschaftslose Klarstellung. Von P. Heribert Holzapfel O. F. M. 8° (VI u. 196 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder & Co. *M* 3.40, geb. 4.—

Der Verfasser des Buches ist zwar bewährter Professor der Theologie im Franziskanerstudium zu München, aber sein Werk erhebt keine gelehrten Anforderungen. Es ist für alle Kreise des deutschen Volkes geschrieben. Darum ist die Sprache klar, schlicht und gemeinverständlich, ohne wissenschaftliche Fremdwörter, aber edel und dem Inhalt durchaus angemessen. „Es werden", heißt es in der Einleitung, „bei der Darstellung der protestantischen Lehre ausschließlich Protestanten das Wort haben.... Ich mache keinerlei Ansprüche auf Originalität, sondern will nur Dolmetscher des katholischen Gedankens sein." Dementsprechend verzichtet der Verfasser bei der Darstellung der katholischen Lehre auf alle Quellenangaben und gelehrten Zitate. „Was katholisch ist, weiß ich als katholischer Priester von über 60 Jahren, von denen mehr als die Hälfte dem theologischen Lehramt gewidmet waren" (S. 8).

Heute im Zeitalter der ökumenischen Bewegung beginnen auch viele Protestanten sich Gedanken zu machen über die unnatürliche Lage, daß in Deutschland seit 400 Jahren Protestanten und Katholiken nebeneinander hergehen, ohne sich zu kennen, als hätten sie im Religiösen überhaupt kein Verhältnis zueinander. Und wenn es nur bei der Unkenntnis bliebe! P. Holzapfel bringt überzeugende Beweise, daß in weitverbreiteten protestantischen Schul- und Lehrbüchern auch heute noch ganz verkehrte abstoßende Mißdeutungen der katholischen Glaubenslehre umgehen. Sich richtig kennen lernen ist also das erste Erfordernis unserer Lage. Diesen Zweck betont der Verfasser mit allem Nachdruck. Die Protestanten katholisch machen, ist in erster Linie Sache der göttlichen Gnade. Wo diese fehlt und andere Motive entscheiden, sind Konversionen wertlos.

Auch dem katholischen Laienvolk wird eine angemessene Kenntnis des deutschen Protestantismus heilsam oder notwendig sein, sowohl da, wo die Bekenntnisse gemischt wohnen, als dort, wo noch alles katholisch ist; denn bei dem heutigen Verkehr sollten alle Katholiken gerüstet sein für den Fall, daß sie mit Andersgläubigen zusammentreffen und umgehen müssen. Sonst sind sie in Gefahr, an ihrem Glauben Schaden zu leiden und ihrer eigenen Kirche durch Äußerung falscher Vorstellungen Unehre zu machen. Der Verfasser wollte zwar nicht ein gelehrtes Werk schreiben, aber er hält wissenschaftliche Genauigkeit für seine Pflicht. Hier erhebt sich sofort eine große Schwierigkeit, die in der Mannigfaltigkeit und Unfertigkeit des heutigen deutschen Protestantismus besteht. Neben einem vielgestaltigen mehr oder weniger orthodoxen Altprotestantismus nimmt immer mächtiger ein Neuprotestantismus überhand, der das Recht des Protestantismus zur freien Weiterentwicklung betont und anwendet.

Der Verfasser berücksichtigt mit Vorzug den lutherischen Altprotestantismus, wie er im rechtsrheinischen Bayern, Württemberg, Sachsen, Hannover und einigen neupreußischen Provinzen und Kleinstaaten offiziell in Schule und Kirche Geltung hat. Um aber auch dem andern neuprotestantischen Teil gerecht zu werden, läßt er von Zeit zu Zeit wieder Vertreter dieser Richtung zu Wort kommen.

Den Hauptinhalt seiner „Symbolik" zerlegt er in zwei Teile: A. Grundsätzliches. B. Einzelne Unterscheidungslehren.

Das Grundsätzliche umfaßt drei Kapitel: „Die große Voraussetzung"; diese besteht in den beiderseits anerkannten Dogmen vom dreieinigen Gott und der Gottheit Christi. Aber hier stößt P. Holzapfel schon gleich auf den Unterschied zwischen Alt- und Neuprotestanten. „Sollen die Leugner der Gottheit Christi in gleicher Weise als Protestanten gelten können wie die Bekenner der Gottheit Christi?"— Es ist nicht seine Sache, diese Frage zu lösen. Er bietet sie als erste harte Nuß den neuprotestantischen Theologen und begnügt sich, kurz zu zeigen, daß der neuprotestantische Gegner K. Heim in Tübingen den Wesensunterschied zwischen Katholisch und Protestantisch ganz falsch gezeichnet hat. Das zweite Kapitel dieses ersten Teils handelt von der Heiligen Schrift und der beiderseitigen Stellung zu ihr. Im dritten Kapitel wird der katholische und der protestantische Kirchenbegriff klargelegt. Dann wird in einem sehr gehaltvollen Rückblick das Ergebnis dieses grundsätzlichen Teils gezogen und besonders gezeigt, daß „das, was der Protestant Kirche nennt, himmelweit verschie-

den ist von dem, was die Kirche in den Augen der Katholiken ist" (S. 60).

Im zweiten größeren Teil (S. 63—184) kommen einzelne Unterscheidungslehren zur Sprache. Erst hier handelt P. Holzapfel im vierten Kapitel von der Rechtfertigungslehre (S. 63—91). Diese ist zwar für Luther das Herzstück, allein für die entscheidende Bedeutung der sola fides haben die meisten heutigen Protestanten nur noch historisches Verständnis. Das Augsburger Konfessionsjubiläum war Beweis genug.

Darauf folgt im fünften Kapitel (S. 91 bis 150) die Lehre von den Gnadenmitteln. Zuerst wird der katholische Sakramentsbegriff erklärt und ihm die protestantische Auffassung von dem, was da von Sakramenten übrig geblieben ist, entgegengesetzt. In sieben Paragraphen kommen die sieben katholischen Sakramente zur Sprache und die Art, wie sich der heutige Protestantismus dazu stellt. Im sechsten Kapitel folgt „das übrige katholische Frömmigkeitsleben": Sakramentalien, Heiligenverehrung, Fasten, Ordensstand und Gelübde, Ablaß, Fegfeuer, Begräbnis und Feuerbestattung. Als Anhang folgt (S. 185—193) in zwei nebeneinanderstehenden Kolumnen die „Übersicht über die wichtigsten Unterscheidungslehren". Schroff wird das altprotestantische orthodoxe Dogma der katholischen Glaubenslehre entgegengesetzt. Zum richtigen Verständnis ist auf den Inhalt des Buches verwiesen. Nur dadurch, daß P. Holzapfel auf viel Nebensächliches verzichtete und überall das Wesentlichste voranstellte, konnte er seine Aufgabe auf so engem Raum nutzbringend lösen. Die beiderseitige Stellung zur Heiligen Schrift und zur sichtbaren christlichen Kirche ist auch nach unserer Ansicht der Angelpunkt in der konfessionellen Auseinandersetzung. Mehr und mehr kommen die Neuprotestanten zu der Einsicht, daß hier die Schwäche ihrer Sache begründet ist, und bemühen sich vergebens um Abhilfe. Die Lutheraner möchten mit allen Künsten die Confessio Augustana galvanisieren.

Wie man auf protestantischer Seite die von Prälat Prof. Mausbach 1922 neubearbeitete Auflage des Buches „Die katholische Moral und ihre Gegner"[1] totgeschwiegen hat, so wird man dieses Werk ohne Zweifel vor der protestantischen Öffentlichkeit möglichst geheim halten. Darauf deutet schon die gleich nach Erscheinen der Schrift erschienene Warnung in der „Deutsch-Evangelischen Korrespondenz" des Evangelischen Bundes. Sachlich hat der Kritiker nichts auszusetzen; daß P. Holzapfel „immer an den Kern der Dinge herangeht", muß er anerkennen, ebenso sein Bestreben, in loyaler Weise darzustellen, „was katholische und was protestantische Auffassung ist". Aber es verdrießt ihn, daß P. Holzapfel sich unterfängt, „zu scheiden zwischen gläubigen Protestanten und andern". Auch daß er durchweg die altgläubige Lehrform vor den fortschrittlichen Theologen bevorzugt, wird ihm übel ausgelegt und auf die Beschränktheit der ihm zur Verfügung stehenden Bibliothek zurückgeführt. „Die Darstellung des Katholizismus", heißt es, „ist apologetisch gehalten und von warmer Begeisterung getragen. Die Sprache ist schlicht und klar. Nur eines bleibt unklar: für wen die Schrift bestimmt ist. Für Protestanten? Wozu ihnen dann noch eine unzulängliche Darstellung des Protestantismus zumuten? Für Katholiken? Die gleiche Unzulänglichkeit...." Die Antwort wird lauten: Für beide Teile. Daß die Schrift für das katholische Publikum wertvoll ist, wurde bereits erwähnt. Für die „Besinnlichen" und Suchenden unter den Protestanten, die zahlreich genug sind, genügt auch eine „unzulängliche", d. h. nicht in allweg erschöpfende Darstellung, wenn sie in dem, was sie sagt, den Beweis liefert, daß der deutsche Protestantismus einen denkenden Christen nicht befriedigen kann.

Ein fataler Lapsus unterlief dem Kritiker mit der Behauptung, P. Holzapfel unterfange sich, „zu scheiden zwischen gläubigen Protestanten und andern", also nichtgläubigen oder ungläubigen Protestanten. Diese Unterscheidung wurde vor einigen Jahrzehnten allerdings im Lager der Orthodoxen viel angewandt, von den Neuprotestanten aber als beleidigend empfunden und mit ähnlichen diffamierenden Distinktionen heimgezahlt. Man ist dann auf beiden Seiten übereingekommen, auf derlei Unsachlichkeiten zu verzichten und die Auseinandersetzung unter Wahrung guter Sitte zu führen. Nach aufmerksamer Lesung des besprochenen Buches können wir uns nicht erinnern, bei P. Holz-

[1] Man vergleiche darüber die Besprechung dieser Zeitschrift 114 (Januar 1923) 310 ff. Als der Tübinger Professor der Theologie J. Schumann in seinem 1926 erschienenen Aufsatz über Modernen Katholizismus (bei Müller-Schwefe, „Moderner Katholizismus") nicht ganz an Mausbachs Werk vorbeigehen konnte, zitierte er statt der 4. oder 5. noch die längst überholte 2. Aufl.!

apfel die fragliche Scheidung zwischen gläubigen und ungläubigen Protestanten irgendwo gefunden zu haben. Überhaupt wird man bei ihm keine einzige verletzende Wendung finden. Wie schwer diese Rücksichtnahme ist, weiß niemand besser als die Polemiker des Evangelischen Bundes und seiner Korrespondenz.

M. Reichmann S. J.

Die Kulturkraft des Katholizismus. Von Dr. Hans Rost. 8° (XIII u. 484 S.) 4., verbesserte Auflage. Paderborn 1930, Bonifacius-Druckerei. *M* 5.60, geb. 7.60

In vierter Auflage erscheint in der Bonifacius-Druckerei, Paderborn, der zweite Band der Sammlung „Katholische Lebenswerte". Der von dem erstaunlich bewanderten Verfasser gebotene Stoff muß jeden Katholiken anziehen und Andersdenkende aufmerksam machen. Denn was die einen gerne übersehen möchten, die andern aber wohl als Ganzes der Erscheinung erkennen, bewundern und lieben oder hassen, ohne sich der Gründe klar bewußt zu werden, das wird hier im einzelnen klar und greifbar vor Augen gestellt. Die belebende, erhebende, bereichernde, beglückende Kraft der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart wächst aus Tatsachen, geschichtlichen Gebilden und Zahlen, aus Einrichtungen, Lebensgestaltungen und Kulturschöpfungen aller Art hervor und leuchtet aus dem Spiegel zuverlässiger Zeugnisse. Gegenüber den früheren Auflagen bedeutend umgearbeitet, teils gekürzt und straffer gefaßt, teils erweitert, z. B. durch den Abschnitt „Katholizismus und Volkskultur", in den statistischen Angaben und den leitenden Gesichtspunkten immer auf die brennenden Fragen der Gegenwart bezogen, führt dieses Werk in der neuen Form noch wirksamer als die erste Auflage in eine Gedankenwelt, die inmitten des stark verbreiteten Kulturpessimismus erleuchtet, tröstet und mit neuem Mut erfüllt. Nach einer scharfen Kennzeichnung der Gegenwartskultur schildert Dr. Rost die Kirche als Trägerin von Lebensbejahung und Freude, als erfolgreichste und liebevollste Mutter des Geisteslebens und der Kunst, als weise, starke und rettende Mahnerin des wirtschaftlichen Lebens, als bewunderungswürdigstes soziales Gebilde, dessen sittliche Kraft sich in der Ehe und der ganzen Lebensgestaltung in Volk und Staat bewährt und deshalb gegenüber andern sozialen Gebilden, z. B. dem Sozialismus, die ebenfalls Erlösung versprechen, wirklich die Bürgschaft einer besseren Zukunft bieten kann. So wird der Katholizismus am Ende mit Recht als „Monopol der Ideale, als Großmacht des Glückes und der Kultur" bezeichnet. Da Druck und Ausstattung des Buches in jeder Beziehung ansprechend und geschmackvoll durchgeführt sind, so wird es nicht allein dem Geist, sondern auch dem Auge der Leser gefallen. Bei den heutigen Preisen des Buchhandels muß man sich wundern, wie verhältnismäßig billig das Werk angeboten wird.

L. Koch S. J.

Der Protestantismus und die Kultur. Von Dr. Hans Rost. 8° (123 S.) Paderborn 1930, Bonifacius-Druckerei. *M* 2.50

Vom Verfasser des Werkes „Kulturkraft des Katholizismus" mußte man ein Buch über die Kulturkraft des Protestantismus erwarten. Nach jahrelangem Forschen und Beobachten, während auch innerhalb des Protestantismus wahrheitsliebende Selbstbesinnung die Altäre der Selbstvergötterung zerschlug und die ererbten Illusionen zerstörte, konnten die Feststellungen der vorliegenden Schrift dem deutschen Volke dargeboten werden, ohne große Aufregung zu erregen. Der Satz Dr. J. Hallers: „Was die Welt als deutsche Kultur kennt, das ist im wesentlichen protestantischen Ursprungs", wird in dieser Untersuchung auf das wahre Maß zurückgeführt. (Vgl. diese Zeitschrift 107 [1923/24] 7—22.) Es bleibt wenig Kultur übrig als wesentlich protestantischen Ursprungs, und diesem Wenigen und dem Andern, was mit einigem Recht als protestantische Kultur gepriesen wurde, stehen gewaltige Posten des Versagens und Schadens in der Gesamtrechnung gegenüber. Solche Beweisführungen sind keine angenehme Aufgabe. Doch Wahrheit und Gerechtigkeit verlangen diesen Dienst, der die einen zur befreienden Sebstbesinnung, die andern zur Stärkung des lange unterdrückten Selbstbewußtseins führen kann.

L. Koch S. J.

Die Religion im Weltkrieg. Von P. Erhard Schlund O. F. M. Mit 63 Abbildungen. 8° (132 S.) München 1931, Knorr & Hirth. *M* 5.50

Im Jahre 1922 veröffentlichte P. Raymund Dreiling O. F. M. über „Das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkrieges" eine Untersuchung, über die in dieser Zeitschrift (104 [1922/23] 249 bis 264) ausführlich und ergänzend berichtet wurde. Während Dreiling seine im wesentlichen in Kriegslazaretten gesammelten Beobachtungen mit den Methoden der modernen Psychologie verarbeitete, beruht die Darstellung von P. Schlund auf unmittelbaren Erlebnissen als Feldgeistlicher an der Front, und

sein Augenmerk ist in erster Linie auf die religionspsychologische Seite des Krieges gerichtet. Um für seine zusammenfassenden grundsätzlichen Darlegungen den nötigen Unterbau zu schaffen, setzt er sich zunächst mit einigen der bekanntesten Kriegsbücher kritisch auseinander, die durch ihr geflissentliches Totschweigen der Religion in weiten Kreisen den Eindruck von einer gänzlichen religiös-sittlichen Verwahrlosung oder Verlotterung des Feldheeres verbreitet haben. Alsdann gibt er eine ansprechende Schilderung von den Arbeiten und Erfahrungen der Feldseelsorge im Bewegungs- und Stellungskrieg, in Feldlazaretten und Soldatenheimen und auch bei der französischen Zivilbevölkerung. Da der Verfasser hauptsächlich bayrische katholische Truppen zu betreuen hatte, so ist das Gesamtbild lichter ausgefallen, als es bei Dreiling und auch in meinen eigenen Erinnerungen erscheint. Seinem religionspsychologischen Schlußurteil kann ich durchaus zustimmen. Es ist ganz richtig, wenn er bemerkt: „Offenbar kann grundsätzlich und im Durchschnitt wenigstens die Stellung der Religion im Seelenaufbau des Soldaten keine andere gewesen sein, als sie im deutschen Volke seinerzeit und zwar bei den deutschen Männern der Zeit vor dem Kriegsausbruch war.... Darum ist es klar, daß die Lage der Religion in der Seele des Soldaten den normalen durchschnittlichen Verhältnissen der Männer im Volke unmittelbar vor dem Kriege entsprach.... Freilich mit Zahlen läßt sich hier nicht aufwarten. Denn die Statistik kann unmöglich so feine Dinge ergreifen, wie es das religiöse Empfinden und Handeln der Menschen ist“ (S. 104 105 113). Daraus scheint hervorzugehen, daß die Religion im Kriege im allgemeinen nicht mehr Geheimnisse und Rätsel birgt als die Religion im Frieden. Zahlreiche Abbildungen der vorzüglich ausgestatteten Schrift veranschaulichen auch dem Nichtkriegsteilnehmer die merkwürdigen Verhältnisse, unter denen im Felde die Seelsorge ausgeübt und der Gottesdienst abgehalten wurde. M. Pribilla S. J.

Augustinus-Schriften

Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus. Hrsg. von Martin Grabmann und Joseph Mausbach. gr. 8° (XII u. 440 S.) Köln 1930, J. P. Bachem. *M* 26.—, geb. 30.—

Die wissenschaftlichen Festschriften, die aus Anlaß des Augustinusjubiläums erschienen sind, können nach Ziel und Methode in zwei Klassen geteilt werden: die einen nehmen die Schriften des Heiligen zum Ausgangspunkt und suchen an ihrer Hand das psychologische, geistige Bild und die geschichtliche Gestalt des Kirchenlehrers zu zeichnen; die andern lassen lieber zuerst die geschichtliche Entwicklung und den seelischen Werdegang des Heiligen vor unsern Augen erstehen, wobei die schriftlichen Denkmäler mehr als Rahmen und Beleuchtung der Darstellung wirken. Zur ersten Klasse gehört am ausgesprochensten die von der Görres-Gesellschaft herausgegebene Sammlung wissenschaftlicher Abhandlungen. Als Festschrift wollte diese nicht ein vollständiges Bild, sondern nur einzelne Querschnitte der wissenschaftlichen Arbeit Augustins zeichnen. An einen kunstgeschichtlichen Beitrag von J. Sauer über das Titelbild, eine Gelehrtendarstellung aus dem 5. oder 6. Jahrhundert im alten Lateranpalast, die auf den hl. Augustin gedeutet wird, schließen sich 17 Einzeldarstellungen über das philosophische und theologische Denken des Bischofs, dessen Zusammenhänge mit seinem Schaffen und seinem Einfluß auf die Geistesgeschichte des Mittelalters, meist mit Schlaglichtern auf die Probleme der Gegenwart. Außer den Herausgebern und dem Generalsekretär der Görres-Gesellschaft, Prof. Dr. Allgeier, finden wir da Aufsätze von A. Dyroff, J. Geyser, B. Jansen S. J., H. Jedin, A. Kunzelmann O. E. S. Aug., Seb. Merkle, F. J. v. Rintelen, K. Romeis O. F. M., J. Sauer, O. Schilling, M. Schmaus, A. Schmitt, G. Söhngen, Fr. Stegmüller, H. Vogels. Auf federleichtem Papier gedruckt und geschmackvoll ausgeführt, ist das Werk ein würdiges Denkmal von bleibendem Wert für das Verständnis der christlichen Geistesgeschichte. L. Koch S. J.

Sankt Augustin, der Mensch und Kirchenlehrer. Von Dr. E. Krebs. 8° (354 S.) Köln 1930, Gilde-Verlag. Geb. *M* 7.50

Wie die Görres-Gesellschaft die große Festschrift, so hat auch der Katholische Akademiker-Verband dem hl. Augustinus eine Festgabe gewidmet. Prof. Dr. Krebs, der Verfasser des Buches, wählte die genetische Darstellung, indem er auf dem Hintergrund des geschichtlichen Werdegangs die Seele des großen Afrikaners in Sturm und Drang menschlich wachsen und dessen unruhigen Geist unter dem Schutze der Gnade durch vielfache Irrungen und Kämpfe reifen läßt zur Vollendung des christlichen Aszeten und bischöflichen Vorkämpfers für den Katholizismus im Abendland. So steht schließlich das Gemälde des

Menschen und Lehrers in ungesuchter Wahrhaftigkeit, gezeichnet in den Farbentönen und der Linienführung, die sich aus seinen Schriften und den Umständen der Zeitgeschichte ergeben, vor den Augen des Lesers. Nach beiden Richtungen, sowohl was den Menschen Augustinus wie dessen Bedeutung für die kirchliche Lehre angeht, übt der Verfasser gewissenhafte Kritik. Die Verirrungen des flotten Studenten und ehrgeizigen Gelehrten und die verdemütigenden Schwächen des katholischen Bischofs, dem schließlich das Vertrauen auf Gottes Gnade allein den Abgrund des eigenen Nichts überbrückt, lassen es einen mit ergreifender Wirklichkeit inne werden, wie modern die Seelengeschichte Augustins ist. Auch in der Gestalt der hl. Monika führt Dr. Krebs den Gedanken der Entwicklung durch, indem er zeigt, wie sie aus den Unvollkommenheiten der Jugend und den weiblichen Schwächen des Mutterstolzes, der auch in der Erziehung des Sohnes gefährlichen Täuschungen unterlag, sich zur geläuterten Seele der Heiligen durchringen mußte. Des Verfassers freimütige Ausführungen über den Kirchenlehrer Augustinus, namentlich als Lehrer der Gnade, gehen von Lehrentscheidungen der Kirche aus und entsprechen ganz den von Augustinus aufgestellten Grundsätzen. Ihr Grundgedanke ist, daß Augustinus durch seine Schriften selber die Entwicklung einer sich erst bewußt werdenden Glaubensgeschichte darstellt, dem Irrtum unterworfen war und deshalb bei aller Ehrfurcht vor seiner überragenden Größe nur so viel Ansehen in der Theologie haben kann, wie ihm das kirchliche Lehramt zuschreibt. Keineswegs darf sein Name, wie es einst durch den Jansenismus geschah, in den Dienst einer Parteilosung gestellt werden. L. Koch S. J.

St. Augustin. Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der deutschen Provinz der Augustinereremiten. gr. 8° (269 S.) Würzburg 1930, St. Rita-Verlag. *M* 6.—

Der hl. Augustinus war nicht nur groß als Kirchenlehrer, sondern auch bahnbrechend als Führer auf den Pfaden des christlichen Lebensideals, ein Ordensstifter. Als solchen schildert ihn die Festgabe der deutschen Augustinereremiten. Das mit Bildern und Zeichnungen reich und geschmackvoll ausgestattete Werk bietet mit bewußtem Verzicht auf den Glanz wissenschaftlicher Forschungen über das augustinische Schrifttum eine schöne Anzahl von 24 Aufsätzen über Augustins Leben und dessen Andenken in der Kirche, sei es in der Liturgie und im Ordensleben, sei es in seinem Geisteswerk, aus dem die Verfasser besonders Gegenstände auswählten, die zum Augustinerorden Bezug haben. Zum wirksamsten Teil der Darstellungen wird dann Geschichte und Gegenwart der Augustinerklöster in Deutschland, Böhmen, Italien, Spanien und Amerika. Dabei lernen wir viel von dem segensreichen Wirken der Söhne des Heiligen in Schule und Erziehung, von ihrer Tätigkeit in den Wissenschaften, wie in harter Missionsarbeit. Der Gedanke, daß Augustinus, dessen Todesjahr 1500 Jahre hinter uns liegt, wahrhaft unsterblich ist, tritt in unmittelbarer Lebendigkeit vor unsere Augen. Man fühlt es, daß er lebt und einer der Unserigen ist, uns gehört, der katholischen, nicht zuletzt der deutschen Gegenwart. Wenn wir daran denken, daß einst ein Luther alles getan hat, um die Vergangenheit auszulöschen, so wird die Freude um so größer, den Orden, dessen Unglück er gewesen ist, so ruhmreich in der Gegenwart blühen zu sehen. L. Koch S. J.

Philosophie

Poseidonios' metaphysische Schriften. II. Band. Von J. Heinemann. gr. 8° (IX u. 496 S.) Breslau 1928, Marcus. *M* 30.—

Die Fülle des fachlichen Wissens, die in diesem reichen, methodisch musterhaften Werk enthalten ist, können wir nicht einmal andeuten. Wir werden nur einige allgemein interessierende Züge herausheben. Die Bedeutung, Originalität und der revolutionäre Eigensinn des Lehrers von Poseidonios, Panätius, werden aus den Quellen neu herausgearbeitet und wahrscheinlich gemacht; aber ein Rest starken Zweifels bleibt. Reichen die Fragmente und die freien Zitate aus, ein so eindeutiges Bild des viel umstrittenen Philosophen zu schaffen? Sehr wertvoll ist die Überprüfung der Bücher Ciceros De natura deorum, De re publica, De legibus, De divinatione, zum Teil auch De officiis und Tuscu lanae disputationes auf das in ihnen enthaltene Poseidonische Gut. Methodische Bemerkungen (z. B. über die Grundfragen S. 399 ff.) gegen das mechanische Nebeneinanderstellen von Zitaten, um die Abhängigkeit eines Schriftstellers festzustellen, und die klar durchgeführte Unterscheidung von literarischer und inhaltlicher Abhängigkeit, ergänzen glücklich die Arbeiten P. Reinhardts in seinen Büchern Poseidonios (1921), Kosmos und Sympathie (1926) und Poseidonios über Ursprung und

Entartung (1928). — Fast jede Seite des Buches bietet Lehrreiches und Neues.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat. Von Leo Strauß. gr. 8° (288 S.) Berlin 1930, Akademie-Verlag. *M* 7.50, geb. 9.—

Die Gedankenfolge und die letzten philosophisch-politischen und reinmenschlichen Beweggründe Spinozas bei Abfassung der theologisch-politischen Abhandlung werden von Strauß ungemein gründlich, bis in ihre letzten Verzweigungen, zergliedert und geprüft. Auch die geschichtlichen Vorbedingungen und Einflüsse, von Epikur bis Da Costa, Peyrère und Hobbes, erscheinen in neuem Licht. Trotz des reichen Schrifttums über Maimuni-Spinoza eröffnet Strauß auch auf diesem Feld gute Gesichtspunkte, die auch für die Geschichte der Apologetik und für das Verhältnis Thomas von Aquin—Maimuni fruchtbar sind, obwohl der Verfasser diese Gebiete, weil jenseits seiner Zwecklinie liegend, eben nur berührt. Die Spinozaforschung, sonst von unbedeutenden Versuchen überflutet, darf sich hier einer ganz wertvollen Gabe freuen.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Psychologie und Leben.

1. Bedrängte Jugend. Roman von Henriette Fernholz. 8° (297 S.) München 1930, Kösel. Geb. *M* 8.—
2. Medizinische Anthropologie. Eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Medizin. Von Oswald Schwarz. 8° (XX u. 393 S.) Leipzig 1929, Hirzel. Geh. *M* 13.—
3. Psychiatrie und Weltanschauung Von W. Jacobi. (91 S.) Berlin 1929, Karger. *M* 7.20
4. Kriminalpädagogik. Von J. Klug. Mit einem Geleitwort von Rich. Degen, Ministerialdirektor im Bayerischen Staatsministerium der Justiz. 8° Paderborn 1930, Schöningh. Geh. *M* 4.—, geb. 5.50

Das Interesse an moderner Psychotherapie ist weit über die Fachkreise hinaus lebendig, in frohem Aufhorchen und mißtrauischer Abwehr, in Haß und Liebe. Das ist bekannt. Die sachlichen Gründe für dieses Interesse — vom Prickelnd-Sensationellen, das einzelne psychoanalytische Lehren für manche Leute haben, sehen wir ab — lassen sich wohl auf drei zurückführen:

1. Der behandelte Kranke fühlt, wie psychotherapeutische Praxis in das Innerste der Seele einzugreifen und die letzte Triebrichtung, Sehnsucht, Willenshaltung zu beleuchten sucht. Sie tut es in der Absicht, seelisch bedrängten, gehemmten Menschen zu helfen. Oft mit Erfolg, manchmal auch mit dem Mißerfolg, daß hilfesuchende Menschen erst recht in seelische Hemmungen verwickelt und, psychoanalytisch, bedrängt werden. Wie ein greller Entrüstungsschrei gegen mißhandelndes Hereintappen grober Hände in die Seele klingt es durch den, wohl aus Dichtung und Wirklichkeit gewobenen Roman von Fernholz. Ein junges Mädchen, früh zum Opfer eines Sexualerlebnisses geworden, gerät von einem Techniker — nicht Künstler! — der Seelenanalyse zum andern. So sehr sie sich schließlich bemüht, in selbstloser Hingabe an anderer Menschen Wohl sich zu vergessen, sie wird die Angst nicht los, die ihr Inneres zersetzt. Erst spät erfaßt sie, daß sie aus ihrer letzten Selbstsucht sich „an Gott verlieren" müßte. Und so steht am Ende des Buches die Mahnung Gottes an die Kranke: „Siehe, du findest immer den einzelnen Tag; ihn mußt du immer neu beginnen; ich bin doch in jedem einzelnen deiner Tage, wie Ich am Ende deiner Tage stehe und deiner Angst!"

2. Der Psychotherapeut, der sich auf die theoretischen und auch auf die weltanschaulichen Grundlagen seiner Kunst besinnt, stößt in der Seele seiner Kranken auf die naturhafte Hinordnung der Menschenseele auf „transzendente" ewige Werte — die Scholastik würde schlicht sagen: auf den appetitus naturalis in ens bonum verum. Wenn er nicht an der positivistischen Vorliebe für das Haften an der Oberfläche krankt, wird er über den Sinn der Seele nachsinnen und ihn suchen müssen. Ein zwar nicht bis zum letzten Sinn des Seelischen vordringendes, aber in seinem positiven Gehalt ebenso geistvolles, wie charakteristisches Zeugnis für dies Suchen bietet das Werk von Schwarz. Es ist nicht etwa eine Abhandlung über Physiologie. Es nennt sich eine „Bekenntnisschrift", und es will vor allem mithelfen zur Entfesselung der Medizin aus der „Isoliertheit einer technisierten Naturwissenschaft". Wohl habe schon Freud mit Nachdruck, mehr als das Zeitalter vor ihm, auf die Notwendigkeit gewiesen, auch in der Heilkunst mehr auf das Ganze des Menschen und seiner seelischen Haltungen zu achten. Aber er selbst sei doch im Mechanismus stecken geblieben. (Gewiß; ist doch seiner Weisheit Schluß in „Ich und Es": wir

werden gelebt von uns unbekannten und unbeherrschbaren Mächten). Was der Arzt brauche, sei aber gerade eine Befreiung von den Denkgewohnheiten mechanistischer Naturauffassung und Psychologie und Bereicherung durch Gedanken und Methoden der Geisteswissenschaften. Der Reichtum des Buches an aufgeworfenen Problemen und zu Grunde gelegtem Wissen — den in Kürze wiederzugeben unmöglich wäre — läßt um so mehr wünschen, daß es in weiteren Auflagen in noch mutigerer Fragestellung sich zur innersten Wesensart und letzten Bestimmung der Seele und ihres Lebens durcharbeite.

3. W. Jacobis Arbeit über die psychotherapeutische Bewegung führt, wie er mit Recht sagt, zum Eindruck: daß der Drang ins Übersinnliche und das Cor inquietum in unsern Tagen mehr denn je erwacht sei. „Fragen tauchen auf, die lange geruht, und eine Sehnsucht nach jener Welt der reinen Ideen, jener intelligiblen Welt, als deren Bürger wir uns fühlen, schmerzt mehr denn je." Wohl macht sich bereits der positivistisch-materialistische Zug modernen Geisteslebens auch in der Seelenlehre wieder geltend. Möchten die, die tiefer zu denken und zu suchen wagen, hinter den Konzepten scholastischen Schrifttums recht oft blutvolles, warmes Geistesleben wogen sehen von Menschen, die um die ererbte Wahrheit ehrlich rangen wie ein Thomas, und auch in kritischer Auseinandersetzung doch stets ein feinfühliges Hinhorchen auf den Pulsschlag des Cor inquietum spüren können.

4. Der Heilpädagoge fragt nach der Anwendbarkeit psychotherapeutischer Systeme in der Heilerziehung. Ignaz Klug, der Unermüdliche, hebt zwar in der Kriminalpsychologie, die er uns noch nach seinem Tode schenkte, nachdrücklich die Bedeutung der Vererbung hervor; er betont aber zugleich mit hohem Ernst die Macht der Seele und der seelischen Beeinflussung zur Schicksalsgestaltung. Die Analyse von zwölf Typenbildern von Strafgefangenen gibt dazu reichlich Anlaß. Die grundsätzlichen Erörterungen führen ihn zur Forderung, daß drei Probleme in Zukunft eingehender behandelt werden: das der Dauerverwahrung unheilbar Krimineller, das der Unfruchtbarmachung gewisser Kategorien von Rechtsbrechern und das der Fürsorge für Strafentlassene. Es ist geradezu selbstverständlich, daß alle, die mit Entgleisten zu tun haben, zumal deren Seelsorger, gern zu dem letzten Werk des früh Verstorbenen greifen und ihm dafür danken.

A. Willwoll S. J.

Lebensbilder.

Ignatius Klug. Sein Werden und Wirken. Von Hermann Jos. Klug. 8° (312 S.) Paderborn 1931, Schöningh. *M* 6.—

Menschen, die uns geistig und seelisch viel gegeben, kommen uns nach ihrem Hinscheiden von dieser Welt fast noch näher als zu ihren Lebzeiten. Auf ihre Werke legt sich die Verklärung eines vollendeten Lebens, und eine Art Heimweh nach ihrer Persönlichkeit erfaßt uns. Dr. Ignaz Klug hatte eine außergewöhnlich große und dankbare Gemeinde von Lesern und Hörern, von hilfesuchenden oder in freundschaftlichem Austausch mit ihm stehenden Menschen um sich versammelt; und nun, nachdem er dieser Gemeinde so jäh und unerwartet durch den Tod entrissen wurde, ist sie fast noch inniger mit ihm vereint durch das Andenken an ihn, den reichen und gütigen Menschen, der ihnen in seinem Leben Führer oder Freund gewesen.

Von solchen Menschen muß ein Lebensbild gezeichnet und herumgegeben werden. Da ist der Ausdruck persönlicher Verehrung, der in einer solchen Biographie zu liegen pflegt, nicht etwa Personenkult und nicht Reklame, die feiner empfindende Menschen peinlich berührt, sondern eine Forderung der Pietät und der geistigen Gerechtigkeit, die alles Große und Schöne, das sich in einer menschlichen Persönlichkeit fand, anerkennt und bewahren möchte im Bewußtsein der Menschheit; zugleich aber ist eine solche Lebensbeschreibung eine dankenswerte Wohltat für die Hinterbliebenen.

Darum greifen wir willig und verlangend nach dem Buch, in dem uns „Ignatius Klug, sein Werden und Wirken" dargestellt wird. Es ist von seinem jüngeren Bruder geschrieben, der dem älteren von Kindheit an nicht nur ein treuer Freund, sondern, wie dieses Buch zeigt, auch ein gleichgesinnter und geistesverwandter Versteher gewesen ist. Ein Funke der gleichen dichterischen Kraft und ein Glanz der künstlerischen Begabung, wie sie Ignaz Klug auszeichnete und für sein Wesen und Wirken mitbestimmend war, ist auch in dieser biographischen Darstellung stark zu verspüren. Besonders die Heimat und die Jugendzeit des Lehrersohnes aus dem einsamen Spessartdörfchen sind mit anschaulicher und stimmungsvoller Kunst gezeichnet. Die zahlreichen religiösen, wissenschaftlichen und dichterischen Werke, die den Namen Klug so weit in die Welt getragen haben, werden nicht nur inhaltlich mit feinem Empfinden gewürdigt und beschrieben, son-

dern auch in ihrem Werden, in ihren menschlichen und priesterlichen Motiven enthüllt.

Über die Klugbücher braucht ja eigentlich nichts Neues mehr gesagt zu werden. Solchen Büchern können die Besprechungen der Kritiker weder viel nützen noch viel schaden. Die frohen und dankbaren Leser selber geben sie von Hand zu Hand. Aber auf den Menschen, der diese Bücher schrieb, dürfte doch ein neues und schönes Licht aus dieser Biographie fallen. Dieser Mensch erweist sich als im schönsten Einklang stehend mit seinen Worten und Werken. Wie wir ihn in seinem Sonntagsbuch, in seinen „Einkehr"-Büchern, in seinen „Tiefen der Seele", in seinen sozialwissenschaftlichen und biographischen Werken gehört und geahnt haben, so ist er wirklich gewesen: ein von reinem und aufrichtigem Idealismus erfüllter Sucher und Kämpfer, ein vorbildlicher, tief innerlicher und von Gottesliebe glühender Priester, ein ernster, von schwerem Verantwortungsgefühl und Pflichtbewußtsein getragener und darum auch kreuztragender Seelsorger und Lehrer, ein ganz menschlich fühlender und für alles Menschliche weit aufgetaner Mensch, ein innerlich und tief ergriffener und von überströmenden Visionen erfüllter und darum auch mit Dunkel und Tragik ringender Künstler. Auch wer nicht das Glück hatte, ihm während seines Lebens zu begegnen oder gar nahe zu kommen, muß bei Lesung dieses Lebensbildes ihn liebgewinnen; und das ist unendlich mehr als bloße Bewunderung oder gerechte Würdigung.

Es haben wohl nicht alle Leser dieser Biographie bereits alle Klugbücher gelesen; aber in diesem Buch über Klug werden sie manche köstliche Proben, besonders auch Gedichtproben finden, die sie durch ihre Feinheit und Kraft überraschen und mit Verlangen nach den übrigen Gaben dieses Denkers und Dichters erfüllen werden. Solche wirklich echte und dabei auch formschöne und vor allem formklare Ergießungen einer schaffenden Seele finden wir nicht allzu häufig unter unsern heutigen Literaturerzeugnissen, denen vielfach nichts so sehr fehlt wie die innere Echtheit und darum auch die Verständlichkeit und die seelenergreifende Macht.

Der das wunderbar feine und tiefe „Ein Stündelein vor Tag ..." gedichtet hat, der ist darin selbst ganz echt enthalten; und auch sein Leben ist darin enthalten: Ein Stündelein vor Tag, ein kurzes, aber reiches, vor dem ewigen Tag ist sein Leben gewesen.

P. Lippert S. J.

Dr. med. Heinrich Hahn. Ein Apostel im Laienkleide. 1800—1882. Ein Zeit- und Lebensbild, erstmalig auf Grund der Quellen dargestellt von Dr. theol. Franz Bäumker. 8° (XII u. 714) Aachen 1930, Kommissionsverlag Driessen. Geb. *M* 12.—

Wenn es etwas Großes ist um die Einheit der Kirche, die auch das Herz des Heilandes und eines hl. Paulus bewegt hat, dann schauen wir mit Achtung auf zu einem Mann, der diese Einheit in der Verkörperung des allgemeinen Glaubensvereins erfaßt und für sie auch noch das 81. Jahr seines Lebens eingesetzt hat. Für die Ruhe genügte ihm die Ewigkeit. Dr. Hahn hat es freilich nicht weiter gebracht als bis zum Sekretär — wer hätte sonst die ungezählten Schreibereien und mühseligen Gänge übernommen? Aber außergewöhnlich waren seine Klugheit und Zähigkeit, ja Wehrhaftigkeit; denn sogar Geistliche standen ihm mit engerem Blick entgegen. Die Belange seiner Vaterstadt Aachen stellten kaum geringere Ansprüche an ihn. Und dabei ein — auch schriftstellerisch — voll beschäftigter Arzt! — Man fühlt, wie der Verfasser an der Ausdauer Hahns sich selbst aufrichtet zu seiner Arbeit. Auch der Leser braucht, falls er nicht Aachener Pfarrkind ist oder im Glaubensverein betätigt, etwas davon. Manche zu große Breite erklärt sich aus der Absicht, nicht bloß Ehrung und Erzählung zu geben, sondern auch deren Unterbau, allenfalls selbst für die Möglichkeit einer Seligsprechung.

S. Nachbaur S. J.

P. Viktrizius Weiß O. M. C., Dr. theol., Exprovinzial der bayerischen Kapuzinerprovinz, gestorben am 8. Oktober 1924 im Ruf der Heiligkeit. Ein Lebensbild, von P. Ingbert Naab O. M. C. 1.—11. Tausend. 8° (828) München 1930, J. Kösel u. Fr. Pustet. Geb. *M* 3.—

Der Name klingt nicht festlich bekannt, und der Freisinger Seminardozent wäre selbst lieber ein bärtiger Bernhard geworden. Das ganze Leben bleibt werktäglich. Nirgends die Bewegtheit von mehr oder minder selbstgefälligen Fragen — Probleme genannt, die doch nicht gelöst sein wollen —, nicht einmal der Anwurf eines „franziskanischen" Lebensstils. Nur Armut und Gehorsam sucht der Mann, um darin seinen Gott mehr zu finden. Die Hingabe in das Belieben des göttlichen Herzens ist die letzte persönliche Verfügung über sich. Die Ernte ist aber festlich, reich an Gottverbundenheit und Seelenverbundenheit. — Man folgt P. Ingbert, der Schritt um Schritt Boden faßt, mit Vertrauen; geistliches Werden und Wirken baut sich vor unsern

Augen auf. Dem Leser, der etwa von dem Lebensbild einer vielgestaltigen, aber unruhigen Natur her kommt, wie sie in Dr. Sonnenschein an uns vorüberging, tut eine Lunge voll dieser klarsichtigen, gebetserfüllten Luft bis ins letzte Winkelchen wohl. Die Heiligkeit ist etwas so Natürliches, Selbstverständliches wie die Luft, aber man muß sie atmen. Das lehrt der heiligmäßige Kapuziner.

S. Nachbaur S. J.

Religionsgeschichte

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Lex.-8° Etwa 5—6 Bände (250—280 Bogen) geplant. Berlin 1927 ff., Walter de Gruyter. Subskriptionspreis jeder Lieferung (4—5 Bogen) *M* 4.—

Zum ersten Mal gelangt hier ein Gebiet zu wissenschaftlich-enzyklopädischer Darstellung, von dessen Bedeutung und fast unübersehbar weitem Umfang der Nichtfachmann wohl erst durch eben dieses Werk lebendigen Eindruck gewinnt. Tausende und aber Tausende von Einzelerscheinungen eigentlichen Aberglaubens, von Sagen, Volksbräuchen usw. — „Aberglaube" ist hier im weitesten Sinn des Wortes verstanden — erbringen den überwältigenden Nachweis, wie stark deutscher Sinn und Brauch durch all die Jahrhunderte herauf dem Glauben germanischer Urzeit verhaftet blieb, aber auch, und dies tritt oft nicht weniger überraschend zu Tage, wie innig das deutsche Volk den christlichen Glauben selbst ergriff und sich bis in kleinste Lebensäußerungen hinein von ihm ergreifen ließ. So wird ersichtlich, wie nicht nur Germanistik, Volks- und Heimatkunde usw., sondern auch Religionspsychologie und Theologie an dem hier ausgebreiteten Material lebhaftes Interesse haben; denn was sich hier so vielgestaltig äußert, ist eben „Volkstheologie": eine Dogmatik, Moral und Aszese, die zuweilen kraus und eigenartig genug, aber auch ebenso aufschlußreich und anziehend ist.

Von den geplanten fünf Bänden sind nunmehr zwei vollständig geworden. Da eine eingehende Würdigung nach weiterem Fortschreiten des Werkes in Aussicht genommen ist, seien nur wenige Bemerkungen angefügt. Der Artikel „Aberglaube" sollte, bei seiner grundlegenden Bedeutung für das Ganze, begrifflich schärfer gefaßt sein (wie genau hat hier die katholische Moral aus nahezu zweitausendjähriger Praxis heraus ihre Anschauungen formuliert!). Der stete, oft heiße und auch methodisch lehrreiche Kampf der Kirche gegen die Wucherungserscheinungen des Aberglaubens ist bisher nicht zur Darstellung gelangt. Der Wille zu abgewogen sachlicher Würdigung ist durchgehend ersichtlich; wenn trotzdem hie und da ein schiefes Werturteil oder eine unhaltbare Verallgemeinerung mit unterläuft, so wird man dies u. a. auch mit der eigenartigen Stellung des Forschungsobjekts im Grenzgebiet von Theologie und Profanwissenschaft in Zusammenhang bringen dürfen. Die Hauptbedeutung dieser Bände muß übrigens zunächst in der Beschreibung des Tatbestandes gesehen werden, und in dieser Hinsicht wird das Werk bei der bequemen, reich belegten Darbietung eines gewaltigen Materials in gedrängter Kürze wohl kaum etwas zu wünschen übrig lassen.

A. Koch S. J.

Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern. Von Dr. Alois Mitterwieser, Staatsoberarchivrat in München. Mit 52 Abbildungen. 8° (108 S.) München 1930, Knorr & Hirth. *M* 4.90

Die Fronleichnamsprozession fand, wie der Verfasser nachweist, schon seit etwa der Mitte des 14. Jahrhunderts in Bayern Eingang, zunächst freilich fast nur in den Städten. In den Landpfarreien gewann sie erst seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts infolge der Erneuerung des kirchlichen und religiösen Lebens größere Verbreitung, doch war sie dort noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts keineswegs allgemein in Übung. Die Feier der Prozession vollzog sich, wo und soweit die Umstände und Mittel das gestatteten, bereits im 15. Jahrhundert, besonders aber in der Zeit der katholischen Reformation und des Spätbarocks, mit großem Glanz. Die Geistlichkeit und die weltlichen Behörden, Bruderschaften und Zünfte, Adel und Bürger, hoch und niedrig, alt und jung wirkten einträchtig zusammen, um die Fronleichnamsprozession zu einem möglichst prunkvollen Triumphzug des im heiligsten Sakrament gegenwärtigen Gottmenschen zu machen; in der Zeit der Renaissance und namentlich des Barocks freilich nicht selten mit Mitteln, die uns heute fremdartig anmuten, die aber als Ausdruck lebendigsten Glaubens und höchstgesteigerter, mit aller Kraft nach außen drängender Religiosität verstanden wurden und zu werten sind. Es ist ungemein lehrreich, was uns die sehr inhaltsreiche Schrift über den frommen Eifer und den tiefgläubigen Sinn, mit dem

man die Prozession beging, und über die Pracht, die man bei ihr zu entfalten nach besten Kräften bemüht war, auf Grund zuverlässiger, zum Teil bisher unbenützter Quellen zu sagen weiß. Wünschenswert wäre eine größere Berücksichtigung des liturgischen Ritus der Prozession und seiner Entwicklung an der Hand der Agenden und Ritualien gewesen.

J. Braun S. J.

Deutsche Literatur

Geschichte des deutschen Romans. Von Dr. Walther Rehm. Sammlung Göschen. I. Vom Mittelalter bis zum Realismus, II. Vom Naturalismus bis zur Gegenwart. 12° (175 u. 104 S.) Berlin und Leipzig 1927, Walter de Gruyter & Co. Geb. *M* 3.—

Die knappe Skizze, die der Verfasser vom geschichtlichen Entstehen des deutschen Romans, den verschiedenen Phasen und Perioden seines Blühens und zeitweiligen Absterbens, sowie von den hauptsächlichsten Vertretern dieser Literaturgattung im Mittelalter und in der Neuzeit entwirft, ist für die rasche, bequeme Orientierung auf diesem schier unübersehbaren literarischen Gebiet berechnet. Zu diesem Zweck leistet sie in der Tat dem Leser, der in der Romanliteratur schon etwas Bescheid weiß und sich durch die weltanschauliche Richtung des Verfassers nicht allzusehr stören läßt, schätzenswerte Dienste. Rehm stützt sich für die ältere Zeit anscheinend zumeist auf Konrad Burdach und F. Bobertag, für die neuere ganz besonders auf H. Mielke und H. J. Homann, in den letzten Kapiteln auf A. Soergel. Eine tiefere Auffassung des Romans oder die Erkenntnis großer Zusammenhänge vermitteln die zwei Bändchen allerdings nicht, auch abgesehen davon, daß die katholischen Romanschriftsteller, zumal die neueren, recht stiefmütterlich bedacht sind und mit Ausnahme von Federer, Hansjakob und Handel-Mazzetti fast nur Namenskatholiken berücksichtigt werden.

Im übrigen fand ich neben manchen Fehlurteilen auch viele kluge, treffende Bemerkungen schon im 1. Bändchen, z. B. über die großen mittelalterlichen Dichter und ihr Verhältnis zu den romanischen Vorbildern, über den Roman der Aufklärung und der Jungdeutschen, über Ida Gräfin Hahn-Hahn, Gustav Freytag, Friedrich Spielhagen u. a. Die Charakteristik von Karl Mays Schriften als „Literatur des Hintertreppenromans" ist noch ein veraltetes Erbstück aus der Zeit einer leidenschaftlichen Hetze gegen diesen erstaunlich gewandten und in den eigenen Werken durchweg sittlich einwandfreien Erzähler. Im zweiten Bändchen werden die Vertreter des Naturalismus und Impressionismus zwar mit oft übergroßem Wohlwollen, aber doch nicht kritiklos gewürdigt. Sehr abfällig äußert sich dagegen Rehm über die Heimatkunst. Nicht ganz zu Unrecht, wenn man an die in der Tat aufdringliche Reklame denkt, die für eigentlich längst bekannte und befolgte Kunstforderungen gemacht wurde. Auch Rehm kann übrigens das Gute und Tüchtige in den Romanen von Tim Kröger, Hermann Löns, Heinrich Federer, Hansjakob, Boßhart, Zahn u. a., die man zu den Vertretern der echten Heimatkunst zählen darf, nicht leugnen. Daß er bei dieser Gelegenheit Rudolf Herzog, Joseph Lauff, Rudolf Presber, Walter Bloem und noch besonders Ludwig Ganghofer zu den bloßen Unterhaltungsschriftstellern rechnet, verdient alle Anerkennung. Recht gut sind die einführenden Darlegungen über die Ausdruckskunst (Expressionismus), weniger gelungen die Urteile über einzelne Vertreter. Im letzten Abschnitt gelingt es dem Verfasser nur schwer, einheitliche Grundlinien und Ziele der zeitgenössischen Autoren nachzuweisen, was allerdings zum größten Teil am Stoffe liegt. Immerhin glaubt der Verfasser, vielleicht mit Recht, daß die neueste Zeit im Roman ihre eigentliche dichterische Ausdrucksmöglichkeit sieht.

A. Stockmann S. J.

2.85-Mark-Romane

1. Hunderttausend Mark zuviel. Ein komischer Roman. Von Peng. 8° (317 S.)
2. Die lustige Ehe. Ein Roman von E. Nesbit. 8° (270 S.)
3. Der fremde Prinz. Roman aus Japans Gegenwart. Von E. Phillips. 8° (270 S.)
4. Janka Brack. Ein Abenteurer-Roman. Von M. v. Oertzen. 8° (271 S.)
5. Die Tochter des Kunstreiters. Ein Roman von Ferdinande Freiin v. Brackel. 88.—97. Auflage. 8° (382 S.) Alle Köln [o. J.], Bachem. Je *M* 2.30, geb. 2.85

Die Frage des billigen Buches drängt immer zur Aussprache und Lösung der Fragen: Welches Buch soll und kann zum Volksbuche werden? Welches Buch verspricht wenigstens eine große Lesergemeinde? Welches sind die Wege, dem Buche Eingang in weite Kreise zu verschaffen? Bei der Lösung der mehr ideellen Seite dieser Fragen gehen die Meinungen auseinander. In einem Punkte aber dürfte man

sich einig sein: dem guten Buche darf man die große Verbreitung nicht durch allzu hohen Preis schlechthin unmöglich machen. Aus dieser Erkenntnis haben erfreulicherweise auch katholische Verlage mit der Herausgabe verbilligter Bücher begonnen. So legt Kösel in München „Meinrad Helmpergers denkwürdiges Jahr" von Enrica von Handel-Mazzetti, Korn in Breslau mehrere Romane von Paul Keller vor. Der Verlag J. P. Bachem in Köln tritt gleich mit fünf Bänden auf den Plan. Aus dem leitenden Gedanken, „jedem das Buch zu geben, das er sucht", ist von vorneherein zu schließen, daß es nicht durchaus auf hohe Kunst abgesehen ist. Darin liegt keinerlei Grund zur Geringschätzung. Es gibt eine berechtigte, ja notwendige Unterhaltungslektüre.

1. „Hunderttausend Mark zuviel" ist ein komischer Roman mit einfacher Fabel. Ein Lotterielos, das in der Gewinnliste durch einen Druckfehler als Gewinnlos angegeben ist, wird von den enttäuschten Besitzern, den Beamten einer Versicherungsgesellschaft, dem armen Bürodiener zum Geschenk gemacht, der sich nun im Besitze von hunderttausend Mark glaubt. Hieraus entstehen peinliche Verwicklungen, die schließlich eine glückliche Lösung finden. Der durch Zeitsatire bekannte Verfasser weiß geschickt und witzig Gestalten zu zeichnen und komische Situationen herbeizuführen. Nicht alles berührt den Leser sympathisch. Hier und da blitzt aber hinter der Schalkheit gesunde Lebensweisheit auf.

2. „Die lustige Ehe" erschien in den ersten Auflagen unter dem Titel „Das rote Haus". Ein junges, künstlerisch tätiges, dem praktischen Leben fremdes Ehepaar erwirbt durch Erbschaft ein großes Landhaus und verläßt sein bisher bescheidenes Heim. Die Erlebnisse in dem neuen Hause werden mit viel Humor erzählt. Das Buch ist voll lustiger Einfälle und läßt einen hier und da herzlich auflachen.

3. „Der fremde Prinz" behandelt einen politischen Kriminalfall. Ein japanischer Prinz, der im Auftrage seiner Regierung europäische Staaten bereist, erlangt Zugang zu englischen Regierungskreisen und erforscht die Beziehungen der beiden Länder. Zwei politische Morde, die er begangen hat, die aber der Öffentlichkeit unerklärlich bleiben, rufen seinen Gegenspieler, einen Polizeiinspektor und Detektiv, auf den Plan. Das Buch ist in flüssiger Sprache geschrieben und nicht ohne interessante Spannungsmomente.

4. „Janka Brack" will ein Abenteurerroman sein. Es ist ein spannendes Buch, das für ein paar Stunden die Alltagsgedanken vergessen läßt. Hier und da erhebt sich seine Gestaltung über den Abenteurerroman gewöhnlicher Auffassung.

5. „Die Tochter des Kunstreiters", der erfolgreiche Roman der gerade vor 25 Jahren verstorbenen Ferdinande v. Brackel, beweist schon durch seine hohe Auflagenzahl seine Eignung für das neue Verlagsunternehmen. Unter den fünf Büchern der Sammlung befriedigt er wohl am meisten.

Kritische Wünsche, die zu dem einen oder andern Buche ausgesprochen werden könnten, verstummen vor dem erfreulichen Versuch, eine einwandfreie, billige Unterhaltungslektüre zu bieten, die nicht nur dem schlechten Buche entgegentritt, sondern in weiteren Bänden hoffentlich noch mehr Bildungswerte zu vermitteln strebt. — Trotz des geringen Preises ist der Einband fest und recht ansprechend.

E. Mertens 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.

Priesterleid in moderner Zeit

Auf den ersten Blick scheint kein größerer Gegensatz denkbar, als er zwischen dem katholischen Priester und dem Weltgeist der Gegenwart besteht. Wenn dieses Priestertum nicht eine so unsterbliche Wurzel hätte im Willen seines göttlichen Stifters, dann müßte es, sollte man meinen, wenigstens jetzt aus der Welt verschwinden, wenn es schon die Stürme der Vergangenheit überdauert hat. Unsere heutige Welt ist gekennzeichnet durch Großstädte, Großfabriken, Großbanken, Großkinos und Riesenfilme, durch Sportpaläste und Boxkämpfe. Der Geist all dieser Veranstaltungen aber ist wesentlich diesseitig. Kein Gedanke an das jenseitige Leben hat dort Platz, höchstens noch der Gedanke an den Tod als den letzten Termin zur Ausstattung, Ausbeutung und Auskostung des gegenwärtigen Lebens. Und diese Ausstattung und Ausnützung des Lebens ist rein technisch gemeint; was nicht mit Maschinen bewältigt und gleich serienweise hergestellt werden kann am laufenden Band, das rentiert sich nicht, das gehört nicht zum Leben, darauf kann oder muß man verzichten. Darum ist dieses Leben auch ein äußerliches, ein Leben an der mit Lichtreklame geschmückten Fassade, ein Leben, das sich an die Hauptstraßen drängt, ein Leben, das nur mit den Sinnen, vor allem mit den Augen zu packen ist. Was nicht in der „Illustrierten" erscheint, gehört nicht dazu.

Der katholische Priester aber fühlt sich berufen zu einem Leben und zur Verkündigung eines Lebens, das vom Jenseits des Todes, von den ewigen Dingen her bestimmt ist, eines Lebens, das auf die Schätzung und Gewinnung geistiger Werte bedacht ist, das außerhalb aller maschinellen Leistungen liegt, eines Lebens der Innerlichkeit, der Unsichtbarkeit und damit auch der Verborgenheit, für das keine Reklame sich einsetzen mag oder einsetzen kann.

Es scheinen also zunächst gar keine Berührungspunkte, ja nicht einmal Kreuzungspunkte dieser beiden Arten von Lebensführung möglich, so als ob es ganz verschiedene Welten wären, die auf verschiedenen Seiten der Weltkugel, ja auf verschiedenen Sternen liegen. Die eine oder die andere der beiden Lebensführungen muß also doch wohl verfehlt, wirklichkeitsfremd, ohnmächtig und sinnlos sein. Und wenn man die ungeheure Gewalt bedenkt, mit der das flammende und rauschende Diesseitsleben mit seiner technischen Virtuosität sich unsern Sinnen einprägt, dann wagt sich kaum noch ein leiser Zweifel hervor, daß dies das wirkliche, das reale Leben ist; wohingegen dann das Leben, das die Kirche und in ihrem Auftrag der Priester führen und befürworten soll, das Traumleben, das konstruierte, das vielleicht ideale, aber auch rein ideologische, das bloß gedachte Leben ist. Es ist also nicht einmal ein Konflikt zwischen diesen beiden Leben möglich, geschweige denn, daß sie sich miteinander messen könnten; so wenig, wie sich ein bloßes Traumleben mit einer Wirklichkeit messen kann.

Aber selbst wenn diese beiden Lebensarten und Lebensführungen in sich nicht einmal Kreuzungspunkte miteinander gemein hätten, in dem Priester, jedenfalls in seiner konkreten Person und in seinem konkreten Leben werden sie sich doch berühren, ja kreuzen; in ihm wird ihre Verschiedenartigkeit zu einem Gegensatz, ja Widerspruch, zu einem Problem werden, das um so

fühlbarer und schmerzlicher wird, je weniger die beiden Lebensarten miteinander gemein haben. Denn der Priester als lebendiger, fühlender, leiblich-seelisch zusammengesetzter Mensch kann sich unmöglich den Wellen des äußern und diesseitigen Gegenwartslebens verschließen. Er muß es bis zu einem gewissen Grade mitleben und miterleben, ja er muß ihm geradezu nahekommen, muß in seine reißenden Fluten hineinsteigen, denn er soll doch das andere, das geistige, das ewige Leben in diese Gegenwart hineinstellen, soll seine Kräfte auf das Diesseits und die Gegenwart wirken lassen; er muß immer wieder versuchen, die beiden so weit auseinander klaffenden, ja einander fliehenden Welten zusammenzubringen auf einen gemeinsamen Kampfplatz und sie dort ihre Kräfte gegeneinander messen zu lassen. Der erste Erfolg seiner Tätigkeit, wenn überhaupt ein solcher zu hoffen ist, wird nur der sein, daß die beiden Gegner in ihm selbst aneinandergeraten und seine eigene Seele zum Kampf- und Tummelplatz ihrer Feindschaft machen und so ihn selbst gleichsam zerreißen. So entsteht die Problematik des katholischen Priesters der Gegenwart, das Priesterleid in moderner Zeit.

Selbstverständlich werden nur die Priester, die ihrem Beru die seelische Treue wahren, die ihn nach seinem ganzen Ernst auffassen und zu erfüllen suchen, dieses Leid verspüren. Alle übrigen, mögen sie auch laut jammern über ihren Beruf und seine Opfer, werden von seinem eigentlichen Leid, von der inwendigen Tragik dieses schönsten und schwersten aller Berufe nichts ahnen.

Wie jede innere Spannung, jede Problematik, so ist auch diese der Ausgang von fruchtbaren Erzeugungen und lebendigen Bewegungen. Schließlich kommt ja alle geistige Befruchtung und Bereicherung aus irgend einem Problem, das aus unvereinbaren Gegensätzen aufsteht, also aus einem Leid und einer Tragik. Man kann demnach vermuten, daß gerade diese Priestertragik, die heute größer geworden ist, als sie je in der Vergangenheit war, auch die Quelle und Bedingung alles fruchtbaren Priesterwirkens in der Gegenwart ist, daß gerade sie dem modernen Priester seine Bedeutung und Stellung, seine Unersetzlichkeit und seinen Einfluß im heutigen Leben verschafft. Eben durch diese Spannung wird sein Dasein in dieser Welt festgehalten, er wird getragen von den widersprechenden Wirbeln, die um seine Person und seine Seele kämpfen. Das Priestertum kann schon darum nicht sterben, heute noch weniger als je, weil es ein Gegenspieler, ja einer der erklärtesten Gegenspieler des heutigen Lebens ist, weil es der Partner des modernen Lebens und als solcher ebensowenig auszuschalten ist wie dieses Leben selbst. Ebensowenig kann also auch das inwendige Priesterleid je gestillt werden.

Sodann hat auch das moderne Leben wie jedes wirkliche Leben verschiedene Schichten von ungleicher Tiefe und Kraft. Und es zeigt sich, daß in den tieferen Schichten der Gegensatz zu dem jenseits gerichteten, geistigen und innerlichen Leben des Christentums längst nicht mehr so feindselig ist wie in den Oberflächenschichten, sondern eher einer gewissen Verwandtschaft, einer gegenseitigen Ergänzungsmöglichkeit, ja einem einträchtigen Zusammenarbeiten Platz macht. Freilich auch dieses Zusammenwirken von zwei so unübersehbar breiten Lebenssphären hat für den heutigen Priester eine neue Tragik im Gefolge, die Tragik einer verdoppelten Aufgabe und Forderung, die an ihn kommt und vor der er mit verdoppelter Wahrscheinlichkeit als zu klein erfunden wird.

Die erste Schicht, auf die wir stoßen, die Oberflächenschicht des modernen Lebens, umfaßt die Gebiete der Wirtschaft und Arbeit, der Politik, der täglichen Bedürfnisse an Wohnung, Kleidung und Nahrung, der Körperpflege, des Sports und des Vergnügens. Von diesen Gebieten gilt mit Vorzug und in stärkster Weise, was oben über die Diesseitigkeit und Äußerlichkeit des heutigen Lebens gesagt wurde. Hier ist denn auch der Raum, in dem die Ideale des katholischen Priesters tatsächlich die geringste oder gar keine Geltung haben, wo infolgedessen auch seine Person und sein Wirken und Streben entweder völlig ignoriert oder bewußt und feindselig ausgeschlossen wird. Ja in gewissem Sinn wird er sogar mit Recht ausgeschlossen, denn auch im Priester selbst entsteht hier eine Spannung, die nur durch eine gewisse Distanzhaltung gegenüber jener Lebensschicht erträglich gestaltet werden kann. Einerseits kann und darf er diese Sachgebiete des modernen Lebens, die so ungeheuer stark das Seelenleben des Menschen von heute beherrschen und formen, nicht einfach übersehen; er muß diese Kräfte und ihre Einwirkung auf die Seelen nicht nur kennen, sondern auch in eine Bahn zu lenken suchen, die dem sittlich religiösen Endzweck der Menschen förderlich oder wenigstens nicht allzu schädlich ist. Gerade aus diesem Grunde aber darf er nicht selbst in dieses Leben verstrickt sein, sodaß auch sein inneres Leben darunter Schaden leidet, ja er darf nicht einmal an den heutigen wirtschaftlichen, politischen oder sportlichen Kämpfen in einer Weise beteiligt sein, daß er als Konkurrent um irdische Güter und folglich als bloße Partei und als Parteiegoist erscheint und nicht mehr als überlegener Richter und Führer.

Daraus ergibt sich eine zweifache Problematik, eine theoretische und eine praktische. Theoretisch soll der Priester dieses Leben mit all seinen Verwicklungen, Äußerungen, Wirkungen, seinen Gefahren und seinen Möglichkeiten kennen, soll ihre naturgesetzliche Verflochtenheit, ihre schicksalhafte Wucht, ihre vielfache Unlösbarkeit kennen und durchschauen, wenn er den Menschen, die darin stehen, helfen, ja sie auch nur verstehen und mit der Milde des Wissenden und Verstehenden beurteilen soll. Aber er soll diese Lebensgebiete gleichsam nur von außen kennen lernen; er kann nicht jene innerste Erfahrung gewinnen, welche die unmittelbar persönliche Beteiligung etwa an wirtschaftlichen Großunternehmungen oder an Sportkämpfen oder an Großstadtvergnügungen bietet. Die praktische Schwierigkeit liegt in der Tatsache, daß auch der Priester und die von ihm vertretenen Korporationen des Pfarrverbandes oder der kirchlichen Anstalten und der Ordensgenossenschaften unvermeidlich und notwendig selbst wirtschaftliche Einheiten bilden, wirtschaftliche Wirkungen ausüben und empfangen. So muß also auch der Priester sowohl für seine Person, wie für die von ihm vertretenen kirchlichen Einheiten finanzielle und überhaupt wirtschaftliche Unternehmungen, Transaktionen und Berechnungen auf sich nehmen. Wie weit er hierin gehen soll, um seinem priesterlichen, seelsorgerlichen und religiösen Beruf zu dienen und wie weit er gehen darf, ohne diese wesentlichen Ziele zu gefährden, das ist eine heute noch ungelöste Frage, wie schon der bloße Hinweis auf die industriellen Großunternehmungen heutiger Ordensgenossenschaften zeigt. Von dieser äußersten Zuspitzung des Problems, wo es schon eine fast weltgeschichtliche Bedeutung besitzt, reicht es durch alle Breiten und Zonen des heutigen Lebens bis in die klein erscheinenden Fragen

des Alltags, bis zur Beteiligung des Priesters an dem Wandern und Spielen seiner Jugendvereine oder an den allgemein üblichen Formen des gesellschaftlichen Lebens und der Erholung und Körperpflege.

Die katholischen Priester haben seit langem mit klugem Sinn und mit teilnehmendem Herzen der Bewältigung unserer sozialen Fragen sich gewidmet und werden es weiter tun. Aber diese Fragen liegen nicht außerhalb dieser sozialen Helfer, sondern zum Teil in ihnen selbst; sie entstehen in ihnen sogar neu durch ihre soziale Hilfsarbeit. Es hat etwas Tragisches und darum Ergreifendes und Erschreckendes, wenn der sozial und caritativ tätige Klerus sowohl mit seiner Person, wie mit seinen Werken in die Gefahr gerät, die sozialen Verwicklungen selbst noch zu vermehren durch eigene Verstrickung in wirtschaftliche, politische und überhaupt materielle Lebensfragen und Lebenskreise.

In einer zweiten, tieferen Schicht des modernen Lebens stoßen wir auf das Seelische; denn auch das gibt es in unserer Zeit. Sie ist nicht ganz und ausschließlich materiell und äußerlich. Auch die heutigen Menschen haben Seele, ja vielleicht mehr Seele, tiefere und reichere Seele als manche Menschen und Zeiten von ehedem. Aber freilich: gerade was tiefer und reicher ist an der modernen Seele, ist auch zugleich problematischer. Der heutige Mensch hat eine belastete Seele, belastet mit Leid und Kampf. Das ist vielleicht das deutlichste Merkmal des modernen Seelenlebens: Kampf ums Dasein und mit der Not des Daseins, und dazu eine auf den höchstmöglichen Grad gesteigerte Wachheit, Bewußtheit, Empfindungsfähigkeit auch für die allgemeinsten Fragen und Tatsachen des Weltleids, der Weltfinsternis, der Lebens- und Geistestragik. Das sind nur die stärksten und auffälligsten Quellen, aus denen unsere Belastung mit Lebensleid fließt. Gegenüber diesem Leid kann der Priester nicht gleichgültig und nicht untätig bleiben, das ist selbstverständlich; aber die Gefahr, die darin für ihn selbst liegt, und die schwere, leidvolle Aufgabe, die ihm beständig neu daraus erwächst, wird nicht so leicht gesehen und gewürdigt. Schon die Notwendigkeit, das Zeitliche wie das Ewige, das leibliche wie das geistige Leid der Menschen entsprechend ihren Größen und Wertverhältnissen zu sehen und zu schätzen, bedingt eine gewaltige Spannung in der Priesterseele. Gerade den Lebenskundigen und zugleich Tatbereiten unter den Priestern liegt die Versuchung nahe, nur das äußere, zeitliche und physische Leid zu sehen, nur den Hunger und die Entbehrung an materiellen Lebensgütern mitzufühlen und die zwar unsichtbaren, aber doch unendlich tieferen Abgründe zu vergessen, die dahinter liegen, die Abgründe seelischen und geistigen Verderbens, religiöser und sittlicher Entbehrung. Anderseits könnte es gerade dem religiösen, ja vielleicht urchristlich und rücksichtslos christlich denkenden Priester geschehen, daß er ob der Not der Seelen die Pein der Körper, das schmerzliche Zittern der Nerven, die Müdigkeit und Überanstrengung der in täglichen Frondienst eingespannten Berufssklaven nicht genügend versteht, daß er nicht begreift, wie hinter der Gleichgültigkeit für das geistliche Brot so oft nur der Mangel an leiblichem Brot steht. Es gehört beinahe die Spannweite der Seele Jesu Christi dazu, um beide Arten von Belastung ihrem Gewicht entsprechend mitfühlen zu können und den Menschen zwar das eine Notwendige zu predigen und ihnen zu sagen: Fürchtet nicht, die den Leib quälen oder töten können, aber auch die

bohrende und zermalmende Sorge für ihren leiblichen Hunger inne zu werden und ihnen zu ſagen: Mich erbarmt das Volk, daß es nicht verſchmachte auf ſeinem Weg. In dem einen Fall wäre der Prieſter in Gefahr, die letzten Quellen und Auswirkungen der leiblichen Not zu überſehen und über den Symptomen die eigentlichen Wurzeln des Übels zu vergeſſen, im andern Fall aber die Menſchen mit bloß übernatürlichen Erwägungen abzuſpeiſen, die dann nichts wären als bloße Worte. Aber auch der Prieſter, der die notwendige Spannweite einer wirklichen Heilandsſeele in ſich trägt, und gerade er iſt in Gefahr, über der Endloſigkeit des Leidensmeeres den Mut zu verlieren und müde zu werden an der Hoffnungsloſigkeit all ſeiner Hilfen. Es droht auch dem eifrigſten und gläubigſten Prieſter ſchließlich einmal jene Abſtumpfung und Verhärtung, die Jakob Waſſermann in ſeinem Roman „Der Fall Maurizius“ an einem Geiſtlichen geſchildert hat: „Wie bei vielen dieſer Männer täuſchte auch bei ihm der Anſchein prieſterlicher Kraft, der ihnen wie ein leuchtender Nimbus um die Stirne ſchimmert. Die Kraft, die ſie einmal beflügelt hat, iſt meiſtens aufgebraucht; ſie haben einſehen gelernt, daß ſie von dem Berg des Jammers nur Sandkörner abtragen können, daß der Stollen, den ſie hineinbauen, ſie ſelber jeden Tag von neuem verſchüttet. Sie ſind müde geworden. Sie haben keinen Glauben mehr an die Sendung und funktionieren als bloße Beamte, weil der Staat ſie dafür bezahlt.“ Es bedarf keiner andern Worte mehr, um den innern Kampf und die gewaltigen Kraftleiſtungen ahnen zu laſſen, die den Prieſter die Leidenslaſt der modernen Seele koſtet.

Sodann iſt dieſe Seele belaſtet mit Krankheit. Es iſt nicht Zufall, daß wir gerade heute endlich dazu gekommen ſind, die letzten Wurzeln ſeeliſcher Erkrankung aufzudecken, als da ſind: unbefriedigter Geltungsdrang und infolgedeſſen Angſt, Mißtrauen, Mutloſigkeit und Furcht vor den Lebensaufgaben. Wir entdecken dieſe Wurzeln heute, weil ſie ſo über die Maßen ſtark und mächtig geworden ſind, weil jede Seele heute randvoll gefüllt iſt mit Bangigkeit, mit einer geheimen oder offenen, aber jedenfalls krankhaften Bangigkeit vor dem Leben, vor ſich ſelber, vor den Mitmenſchen, vor den Abgründen und Schrecken des Daſeins. Und die Tageszeitungen tragen jeden Tag dazu bei, dieſe Bangigkeit zu verſtärken, indem ſie aus aller Welt berichten, was alles möglich iſt und geſchieht an Unglück, an Tragik des Lebens, an Verkehrtheit und Unbegreiflichkeit des Menſchenherzens. Es ergibt ſich daraus für den Prieſter ſo gut wie für den Arzt, ja für ihn noch mehr, die dornige Frage: Wie ſind Kranke zu behandeln? Iſt es beſſer, ihnen ihre Krankheit zuzugeben, ja auf den Kopf zuzuſagen oder ſie ihnen auszureden, ſie darüber hinwegreden und hinweglenken zu wollen? Und wie weit iſt es gut, auf die Kranken und ihre Wahnideen und Wahngefühle einzugehen, ſie zu berückſichtigen oder ſich darüber hinwegzuſetzen? Nur ein Beiſpiel: das krankhafte Mißtrauen und die daraus entſpringende Empfindlichkeit des heutigen Menſchen gegenüber jedem, der ihm geſicherter und in beſſerer Lage zu ſein ſcheint, als er ſelbſt iſt. Es iſt unvermeidlich, daß ihm der Prieſter geſicherter und bevorzugter erſcheint. Selbſt wenn dieſer in den gleichen Entbehrungen der täglichen Lebensbedürfniſſe, in dem äußerſten Wohnungselend, in dem Hunger und der Kälte von Arbeitsloſenvierteln, in der Verneinung aller Hilfsmittel und Bequemlichkeiten zu einem höheren Leben, wie ſie doch

für einen geistig Arbeitenden unbedingt notwendig sind, leben wollte, auch dann noch würde er das Mißtrauen all derer erregen, die seine innere Befriedigung, seine Gelassenheit und seine Berufsfreude wahrnehmen; sie würden auch dann noch und erst recht sagen: der Priester hat es gut, hat es besser als wir alle, er hat leicht reden. Es hat den Anschein, daß der Priester für seine Arbeit unter den Ärmsten nichts gewinnen würde, wenn er auch ihre ganze Armut und all ihren Schmutz mit ihnen teilte und daß er dafür noch Gefahr liefe, das eigene geistige Leben und seine geistige Führeraufgabe verderben zu lassen. Anderseits kann es aber doch nicht zweifelhaft sein, daß gerade der moderne Klerus nicht in bürgerlicher Sättigung und Sicherheit des Lebens auftreten darf, daß sein Stand nicht gerade zu den bestgesicherten und versorgten gehören soll. Wir können also das peinliche Empfinden verstehen, unter dem gerade unsere besten Priester leiden, wenn die Wohnungs- und Arbeitslosen zur Türe ihres neugebauten und darum auch praktisch und wohnlich eingerichteten Pfarrhauses kommen.

Ja selbst in geistiger Beziehung darf der Priester gegenüber den krankhaften Seelenschwankungen seiner Seelsorgskinder nicht allzu gesichert und befriedigt erscheinen; er würde sonst in ihnen das Mißtrauen wecken, daß er ihre Fragen, Zweifel und Erlebnisse nicht einmal ahnt, geschweige denn versteht, daß sein Glaube allzu harmlos, sein Gottvertrauen allzu kindlich und unwissend, seine Kirchlichkeit allzu idealistisch sei. Anderseits: wenn auch seine Seele sichtbar von Zweifeln, Ängsten und Dunkelheiten gequält und herumgeworfen wird, dann nehmen die Seelen, und gerade die arglosen und einfachen Seelen, auch wieder Anstoß an ihrem Priester und kommen in Gefahr, ihr Stückchen unwissende Gesundheit an ihn zu verlieren.

Eine dritte Last, die auf der modernen Seele liegt, ist die Schuld. Nicht als ob die Seelen früherer Geschlechter nicht auch mit Sünde belastet gewesen wären, nein, vielleicht lag sie auf manchen Zeiten und Menschen von ehedem noch größer und grauenvoller; aber heute ist die Sünde zu einer Belastung im eigentlichen Sinn geworden. Sie hat alle Schönheit ihres Antlitzes verloren, allen Anschein von Kraft und Jugend, von Freiheit und Größe; sie zeigt heute ihr innerstes Wesen deutlicher als je, und dieses Wesen ist Verfall, Auflösung, Lähmung, Zerstörung. Die Weltsünde, besonders die wirtschaftliche, soziale und sexuelle Weltsünde, ist zu einer Katastrophe geworden, nicht zuletzt auch dadurch, daß sie die Seelen abstumpft und die Gewissen blendet, so daß der heutige Mensch kaum noch die Sünde als solche erkennt. Er leidet nicht mehr, wie frühere kraftvolle und aufrichtige Geschlechter gelitten haben, unter seiner blutroten Schuld; er leidet unter dem Unglück, das ihn trifft, unter der Sinnlosigkeit des Weltlaufs, wie er es nennt, unter der unbefriedigenden Gestaltung der Schöpfungswerke Gottes; aber daß hinter all dem schließlich seine eigene Schuld und die Schuld des ganzen Geschlechtes steht, sieht er nicht mehr. Es ist ernstlich gefragt und deshalb schon halb geglaubt worden, daß es wohl überhaupt keine Sünde gebe, daß dieser Begriff zu den Ausgeburten einer verängstigten Phantasie, zu den ruhelosen Gespenstern der Menschenseele gehöre.

Durch diese Lage der Dinge wird dem modernen Priester seine Seelsorge und seine seelenrettende Arbeit nicht nur äußerlich beinahe unmöglich, sondern

sogar innerlich entwertet. Fast unmöglich wird sie ihm, weil er nicht mehr sehen kann, wie er in den von Leid und Krankheit belasteten Seelen auch noch das furchtbare Bewußtsein der Schuld aufwecken soll, ohne diese Seelen ganz zu zerbrechen. Der heutige Mensch braucht und verlangt Schonung, Entschuldigung, Nachsicht bis zum alleräußersten, verdient sie aber in der Tat am allerwenigsten. Man müßte ihn aufpeitschen, müßte ein eisernes, rücksichtsloses und schonungsloses Gewissen in sein Fleisch schlagen — wenn er Kraft genug hätte, das zu ertragen, wenn die Kräfte vorhanden wären, dem Gewissen und seinen Forderungen zu entsprechen. Es ist beinahe schon das Paradoxon eingetreten, daß der Mensch nicht anders kann und trotzdem sündigt, daß er unter einem Zwang und in einer Notlage, die sonst von Sünde entschuldigt, dennoch sündigt. Und so scheint die seelenrettende Arbeit des Priesters, die wesentlich den Kampf gegen die Sünde einschließt, auch innerlich entwertet, weil unangebracht. Es müßte so vieles andere geschehen, bevor von diesem Kampf überhaupt die Rede sein kann. Aber dieser Erkenntnis darf er auch wieder nicht folgen, weil er damit in eine Duldung, ja in ein Bündnis mit der Sünde zu geraten scheint.

Die Sünde ist in ihrem konkreten Bestand schon immer ein Geheimnis gewesen; es war schon immer sehr schwierig, sie zu lokalisieren, an einem bestimmten Menschen, an einer bestimmten Tat die Sünde aufzuweisen. Heute scheint das in der allgemeinen Schicksalsverflochtenheit der Menschen, die über die ganze Erde reicht, erst recht unmöglich. Daß Sünde da ist in ungeheurer Größe und Menge, in wahnsinniger Intensität und Frivolität, das ist unzweifelhaft; aber wo ist sie? Wer begeht sie? Wer ist schuldig? Jeder einzelne arme Mensch, den wir der Sünde zeihen möchten, erscheint bei näherem Zusehen als ein armes, hilfloses Opfer einer weltumspannenden Verstrickung, die er freilich zu seinem Teil auch noch vermehrt; aber dieser sein Anteil scheint unverhältnismäßig, ja verschwindend klein gegenüber der ungeheuren Auswirkung, die sich an ihm offenbart. Und so ist dem heutigen Priester die Sünde in einem ganz neuen und schrecklichen Sinn zu einem mysterium iniquitatis geworden. Er versteht nicht mehr ihr Zustandekommen, wagt nicht mehr, sie herrisch und gebietend anzureden, wie die alten Propheten das getan haben, und wie er es eigentlich auch tun müßte, er wagt nicht mehr, sie zu berühren, weil er Gefahr läuft, den Menschen, an dem er die Sünde strafen will, erst recht zu verdammen.

Ein zweites Merkmal der modernen Seele ist ihre Wurzellosigkeit. Sie ist herausgerissen aus dem Erdreich des Zusammenhangs und damit auch der Sicherung, der Geborgenheit; sie hat keinen Zusammenhang weder mit andern Seelen, die neben ihr im Raume irren, noch mit den Seelen und Kräften der Vorzeit. Sie ist auch traditionslos geworden. Der moderne Mensch, der doch wesentlich Großstadtmensch geworden ist, auch wenn er auf dem Lande lebt, kennt kaum noch das Haus seiner Geburt, jedenfalls schätzt er es nicht mehr; die Umwelt seiner Jugend ist ihm nichts Besonderes, nichts Einmaliges mehr, wie dem Menschen, der in buchstäblichem Sinn eine Heimat hatte an der Landschaft und an den Nachbarn und Verwandten, die seine Jugend umgaben. Alles ist in gleicher Weise veränderlich und damit auch ausdruckslos geworden; die Straßen, in denen man früher wohnte, unterscheiden sich in

nichts von der Straße, in der man jetzt wohnt. Das gilt auch im geistigen und seelischen Sinn. Der heutige Mensch hat keine Geistesheimat und keine Herzensheimat. Eine geistige Heimat bilden die festen und unwandelbaren Überzeugungen und Normen, die Ideen, die etwas Ewiges und allgemein Gültiges haben, auf die man also bauen kann, so daß man sich auch auf ihre Anerkennung durch alle Menschen oder wenigstens den höheren, den maßgebenden Teil der Menschheit verlassen kann. Der allgemeine Subjektivismus aber hat zum Relativismus geführt: Alles fließt, auch unsere Ideen, Theorien und Überzeugungen, selbst die Grundgesetze unseres Denkens und erst recht die Normen unseres Wollens. Darum auch die moderne Überschätzung der Kunst, der Schönheitswerte, der ästhetischen Dinge gegenüber den Wahrheitswerten; denn dort ist das allgemeine Fließen, die unaufhaltsame Veränderung und folglich die eigene Ungebundenheit noch greifbarer, noch fühlbarer.

Für den Priester von heute ergibt sich daraus das Problem, für das wir noch keine Lösung sehen: Wie soll er den modernen Menschen wieder zur Anerkennung einer Autorität führen, einer Autorität als einer objektiven Gegebenheit, die als solche unabhängig ist von dem subjektiven Befinden und den subjektiven Erwartungen des Untergebenen. Der heutige Mensch ist bereit, Führer anzuerkennen, aber nicht die Führung als solche. Den Menschen, die ihm wertvoll erscheinen oder auch wirklich als wertvoll sich erweisen, folgt er gern; aber nur so lange, als diese subjektive Beziehung, dieses Wertvollsein und diese Führerkraft außer Frage steht oder wenigstens von ihm nicht bezweifelt wird.

Der Priester, der für die objektive Autorität streitet, gerät nicht nur in den zumeist ganz falschen Verdacht, daß er für seine eigene Person und Machtstellung kämpfe; diese freilich sehr lähmende Verdächtigung, die dann am meisten kränkt, wenn sie fälschlich erhoben wird, wäre schließlich zu ertragen. Aber ganz unerträglich und peinvoll wird dem feinfühligen Priester und überhaupt jedem Menschenführer von heute der Zwiespalt zwischen objektiver und subjektiver Führerkraft in seiner eigenen Person; daß er selbst dem heiligen Amt, das er trägt, nicht gewachsen ist, daß die objektive Führerstellung, die er innehat, nicht sein eigenes subjektives Wesen restlos ausfüllt, daß da gleichsam ein leerer Raum entsteht und also eine Art Unwahrheit und damit eine Belastung, die schon im voraus auf sein Wirken gelegt ist, und die wie eine laute oder leise Kritik seinem Wirken stets und unabweisbar auf dem Fuße folgt, das macht ihn befangen und fast ängstlich. Vielleicht liegt hierin ein Grund für das Widerstreben, mit dem so manche sonst eifrige Seelsorgspriester an die Gebildetenseelsorge herangehen; sie gehen den gebildeten Laien ihrer Gemeinde sogar mit einer gewissen Scheu aus dem Wege, weil sie von dieser Seite die stärkste Kritik und die strengste Prüfung ihrer Person und ihres Könnens befürchten. Der heutige Mensch ist in der Tat sehr anspruchsvoll auch gegenüber dem Priester, gegenüber seinen Predigten, seinem Unterricht, seinem psychologischen und psychiatrischen Können, gegenüber seiner Religiosität und sittlichen Kraft überhaupt. Und der Priester fühlt diese Ansprüche und Erwartungen wie eine Art Vorwurf: Arzt heile dich doch selber zuerst! Das ist für ihn unendlich beschämend und verwirrend. Frühere

Menschen vermochten auch in einem unwürdigen Amtsträger die heilige Gewalt seines Amtes zu sehen und zu achten; mancher heutige Mensch will eine objektive Führergewalt nur dann gelten lassen, wenn sie ganz oder annähernd ideal in einem Menschen und seinem Können, seiner Kraft, seinem innern Reichtum und Wert gleichsam verkörpert ist. Man kann ihn also unmöglich vor eine tote Puppe führen und sie ihm als Symbol der Herrschaft über ihn zeigen, man kann ihm nicht mit einer klingenden Schelle ins Gehör fallen und ihn glauben machen, das sei die Stimme Gottes. Wenn je, dann müßten heute alle wirklichen Amtsträger auch persönlich wertvolle, gereifte und gefestigte, zielbewußte und geistesüberlegene Führer ihrer Menschen sein.

Und die Heimat des Herzens? Der Mensch sollte sie ursprünglich und naturhaft und auch noch auf den Höhen seines persönlichen und geistigen Werdens in der Umwelt und Vorwelt, in dem Menschenverband von Raum und Zeit haben. Auch diese Heimat ist in weitgehendem Maße heute verlorengegangen, in dem Zeitalter der Freizügigkeit oder vielmehr der hemmungslosen Vertriebenheit, mit der die heutigen Menschen von Mietwohnung zu Mietwohnung, von einer Arbeitsstelle zur andern, von einer Stadt zur andern gejagt werden. Wenn sie schon mit den eigenen Familienangehörigen sich kaum noch zur gemeinsamen Mahlzeit zusammenfinden, wie sollten sie mit den Arbeitsgenossen oder gar den übrigen Stadtbewohnern irgend welche seelische Gemeinschaft gewinnen. Und gar mit den vergangenen Geschlechtern, aus denen sie selbst herausgewachsen sind, verbindet sie erst recht nichts mehr, wenn sie nicht einmal mehr wissen, wo ihre Eltern und Voreltern begraben sind. Daß die Menschen aber eine seelische Heimat, ein herzliches Zusammensein mit andern Menschen haben müßten, ist nicht nur eine echt menschliche Forderung, sondern auch eine seelsorgerliche Notwendigkeit, und es wäre des Priesters Aufgabe, ihnen solche Heimat wieder zu erschließen. Selbstverständlich kann man solches nicht durch bloß theoretischen Unterricht erreichen, durch eine Art „Heimatkunde", die den Menschen zeigt, wo sie ihr Daheim haben und finden sollten; diese Aufgabe wäre auch ein Werk praktischer Leistung: den Menschen an der Hand zu nehmen und an der eigenen Hand in eine Heimat hineinzuführen, ja sogar in der eigenen Person sie ein Stückchen Heimat, eine Ahnung von Heimat finden zu lassen.

Aber wie kann, wie darf der Priester so etwas wagen, er als Führer, als Diener der Gesamtheit, als Gottgeweihter? Kann er sich so nahe über einen einzelnen Menschen neigen und beugen, so daß er eben durch diese Nähe bei dem einzelnen der Allgemeinheit ferner rückte? Der Führer, der Arzt, der Lehrer — und all das muß der priesterliche Seelsorger auch und zu gleicher Zeit sein — kann sein Amt nur aus einer gewissen Distanz erfüllen, darf den Menschen, die er betreut, nicht allzu persönlich nahekommen, darf ihnen nicht zu einer persönlichen Heimat werden, weil er ihnen nicht zu einer Bindung werden darf. Er sollte es aber doch werden, es müßte aus ihm etwas von der Einladung erklingen: Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. So sieht er sich vor zwei entgegengesetzte Forderungen gestellt, die Forderung: Halte dich zurück und — gib dich hin! die Forderung: Rühre nicht an und — reich deine Hand! die Forderung: Bleibe kühl und gelassen und — sei warm und begütigend! die Forderung: Hüte die Frei-

heit, die deine und die deiner Anvertrauten und — fühle dich verantwortlich für den Ärmsten, belade dich mit all seiner Last und Bürde! Gerade der moderne Mensch bedarf des Menschen, weil er keinen mehr hat, gerade er könnte nur durch echt menschliche Nähe und Brüderlichkeit geheilt und gehoben werden. Aber gerade er wird dem nahen Helfer, dem brüderlichen Menschen zur Gefahr und zur Fessel, zu einem Vampir, der das Blut seines Lebens aussaugt bis zum letzten Tropfen, wird ihm zu einer Mauer, die ihm den weiten Gesichtskreis und den Weg in die Allgemeinheit versperrt.

Die beiden bisher genannten Charaktermerkmale der modernen Seele, Belastung und Entwurzelung, sind negativer Art, sind mehr ein Mangel als ein Besitz, mehr Leid als Kraft, mehr Dekadenz als Fortschritt. Es gibt aber noch ein Merkmal und das ist positiver Art, das kann der moderne Mensch auf seiner Haben-Seite buchen, und das ist die Bewegtheit seiner Seele. Der Mensch der Gegenwart ist jedem Durchzug und Durchstrom geöffnet, es ist, als ob aus seiner Seele die Türen und Fenster herausgenommen wären, so daß alle Winde, alle Strömungen und Bewegungen ungehinderten Zugang und Durchgang haben. Er ist ein rücksichtsloser Frager, Sucher und Sprecher. Die letzte Scheu vor Geheimnissen, die unantastbar sein sollen, hat ihn verlassen, und so ist er unbefangen, oft bis zur Schamlosigkeit. Freilich, indem er einen Schleier um den andern von dem geheimnisvollen Bilde reißt, kommt er vor immer neue Verschleierungen; indem er sein forschendes Licht in alle Schächte trägt, gerät er in immer tiefere Finsternisse und muß schließlich doch wieder das Geheimnis erschauernd verehren und gelten lassen. Aber unterdessen ist doch seine Seele aufgewühlt worden von zahllosen neuen Erkenntnissen, Ahnungen, Erlebnissen, Gefühlen und Fragen, es ist ihm nichts verborgen, nichts erspart, nichts unangetastet geblieben, was irgendwie in der Breite menschlichen Aufnahmevermögens liegt. Dadurch sind auch ungeahnte neue Kräfte in seiner Seele entbunden worden. Die großen Frager sind auch meist die kühnen Wager, die entschlossenen Sucher sind auch die waghalsigen, ja zuweilen freventlichen Versucher, die vor keiner Gefahr, keinem Grauen, keinem Absturz zurückschrecken. Als der Mensch zum ersten Mal das Fliegen wagte, da gab es Bedächtige und Bedenkliche unter den Alten, die solches Unterfangen einen Frevel hießen, ein Versuchen Gottes und ein Spiel mit dem gottgegebenen Leben. Der moderne Mensch ist über solche Bedenken hinweggeschritten, und wir wissen heute, daß er sich mit Recht darüber hinweggesetzt hat. Die Kräfte wie die Fragen seines Geistes lassen sich auf die Dauer nicht unterbinden, auch nicht durch angebliche Forderungen der Ethik oder der Religion. Aus dieser Ungescheutheit des Fragens und Versuchens ergibt sich dann auch eine ganz unerwartete Fülle des Lebens und des Erlebens, eine Bewegtheit, die fast keine Hemmungen mehr hat. Jede Fülle bringt freilich auch eine Verwirrung und eine Spaltung, eine Spannung und eine Last mit sich, und so sind dem modernen Menschen die uralten Spannungen, die schon immer da waren, mit einer ganz neuen, unerhörten Lebendigkeit bewußt geworden: die Spannungen zwischen Innerlichkeit und äußerem Betrieb, zwischen Glauben und Wissen, zwischen Natur und Übernatur, zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Gott und der Welt, zwischen dem Ich und dem Du.

Der Priester von heute muß nun nicht nur als Seelsorger gegenüber diesen Strömungen und Spannungen, diesem unaufhörlichen Wechseln und Werden auf der Wacht sein, um alles zu prüfen, zu werten und nach Möglichkeit zu lenken, was auf die Seelen seiner Pflegebefohlenen eindringt, er wird auch selbst als moderner Mensch, der er doch auch und ganz unvermeidlich ist, in ähnlicher Weise die Fenster und Türen an seiner Seelenburg aushängen müssen und sich infolgedessen jeden Tag vor neue Fragen, Erkenntnisse, Möglichkeiten, Aufgaben und — Zweifel gestellt sehen.

Der heutige Mensch ist jugendlich, das Altern im Sinne von Erstarrung und Stillstand, im Sinne eines zwar sorgsamen, aber auch geruhsamen Bewahrens des Gewesenen und des Vergangenen liegt ihm sehr fern. So wird also auch der moderne Priester teilnehmen müssen an dieser jugendlichen Beweglichkeit und Bewegtheit und wird doch ein zuverlässiger treuer Verwalter des Altertums, nämlich eines uralten, ererbten Schatzes sein müssen, des Schatzes an Überlieferung, an geschichtlichen Wirklichkeiten und an unveränderlichen Gedanken und vor allem des Schatzes von einmal und für alle Zeiten ergangenen Offenbarungen Gottes. Er muß bereit sein, alle Erfahrungen zu machen, die aus der Zukunft auf ihn einstürmen und darf doch an den schon überstandenen Erfahrungen nicht irre werden; er muß immer neu fragen und darf doch nicht skeptisch sein; er muß alle Worte immer neu denken und darf doch Gottes Wort nicht umgestalten, muß alle Erscheinungen auf sich wirken lassen und darf sich doch nicht von ihnen zerreißen und zersplittern lassen.

So wird er auch immerfort lernen und dort lernen müssen, wo der Lernstoff in breitem Strom dahinfließt: in den Menschen und an den Menschen. Es genügt für ihn heute nicht mehr, aus Büchern oder Zeitschriften zu lernen, es genügt nicht mehr, auf den Straßen die Augen offenzuhalten und erst recht genügt es nicht mehr, Gedankengespinste aus einigen wenigen einfachen Begriffen herauszuspinnen; er muß die Menschen selbst hören, ja er muß sie nicht bloß mit den Ohren hören und mit den Augen sehen, er muß mit dem innern Sinn in ihre Seelen hineinhorchen. Er muß sie also auch reden lassen mit ihrer ganzen Unbefangenheit und — auch Unverschämtheit, die mit ihrer Kritik, ihrem Fragen und Besserwissen auch keinen Halt macht vor Seiner Hochwürden, muß sie zum Reden bringen dann, wenn ihre Seele überläuft, also in ihren gegenwärtigen brennenden und strömenden Interessen, Fragen, Beschäftigungen und Nöten; er muß sie hören auf ihren Arbeitsplätzen, an ihren Vergnügungsstätten, auf ihren Wanderungen und bei ihren Spielen, in ihren Versammlungen und Festen, in den Ausbrüchen ihrer Leidenschaft, wie in den scheuen und schamhaften Verborgenheiten ihrer heimlichsten Sehnsüchte.

Aber wie kann der Priester das alles, ohne an seiner eigenen Seele Schaden zu leiden, ohne selbst fortgerissen zu werden in den allgemeinen Strom der Wandelbarkeit, der Oberflächlichkeit und des Zweifels? Wie kann er alle seine Türen und Fenster aufreißen, ohne selbst seine Innerlichkeit, sein Daheimsein, seine Sammlung und Selbstbewahrung, seine Einsamkeit und Stille, seinen Überblick und Tiefblick zu verlieren? Wie kann er den Strom über sich hinfluten lassen, ohne seine eigene Festigkeit einzubüßen? Wie kann er zweifeln und glauben, lernen und führen, suchen und besitzen, bewahren und umstürzen zugleich?

Die dritte und tiefste Schicht des modernen Lebens ist die göttliche. Auch das moderne Leben mit all seiner Äußerlichkeit und Weltlichkeit birgt auf seinem tiefsten Grunde diese Schicht; auch in der Gegenwart ist Christus am Arbeiten; von dem Heiligtum seiner Kirche aus und von dem Heiligtum in den Seelen aus beruft er, erleuchtet und erwärmt er, führt und gestaltet er die moderne Welt. Seine eucharistischen Feiern sind auch heute nicht an den Rand der Wirklichkeit gedrängt, sind nicht etwas Weltfremdes und Ohnmächtiges, sondern stehen im Mittelpunkt des Geschehens, wenn auch dieser Mittelpunkt von der sichtbaren Peripherie sehr weit entfernt ist.

Aber gerade in dieser Entfernung des zentralen Geschehens von dem Rande der Welt, der unsere Sichtbarkeit bildet, ist auch die Hauptursache jener starken und schmerzlichen Gegensätze, die sich steigern können bis zum Eindruck von Widersprüchen zwischen Glauben und Erfahren, zwischen Natur und Übernatur. Wenn schon jeder einzelne Gläubige, der aus seinem Glauben zu leben versucht, diesen Gegensatz spürt, wie viel mehr der Priester, der ihn auch noch für seine Gemeinde, für seine Seelsorgs- und Beichtkinder spürt. Vielleicht ist darin auch ein Grund gelegen, warum wir heutige Christen und besonders wir heutige Priester so sehnsüchtig Ausschau halten nach Erscheinungen des Übernatürlichen, nach sichtbar gewordener Mystik, nach spürbarer Begnadung, warum uns die Wundmale Christi und das Schauen in die Geheimnisse Gottes, wenn wir sie je einmal feststellen zu können vermeinen, solch tröstlichen und beruhigenden Eindruck machen; es ist uns wie eine Bestätigung, daß der tiefste, der göttliche Lebenskreis, dem wir, wie einem alles tragenden und nährenden Wurzelgrund angehören, noch da ist, daß wir nicht im Leeren hängen.

Das Wesentliche des priesterlichen Lebens ist doch, daß es ein Teilhaben am Priestertum Christi ist, also nicht aus Eigenem besteht, sondern aus dem, was Christi ist, aus den Herzensgesinnungen, aus den Schicksalen, aus dem Tun und Leiden Christi. Der Priester muß also nicht in irgend einem Sinne gut, keusch, menschenliebend, gottsuchend sein, sondern er muß es in der Art und nach dem Vorbild und in der liebenden Verbundenheit mit seinem Meister sein. Ja auch seine unbewußte Lebensführung, seine Lebensschicksale müssen eine Ausstrahlung der Geschicke Jesu Christi sein, das heißt, er ist ein Mitgeopferter, er trägt seinen Anteil an dem Leben und Sterben des Opferlammes Gottes. Ein geheimnisvolles, durch keine rationalen Erwägungen oder Begründungen mehr faßbares Leid quillt und steht darum immerfort in seiner Seele; etwas von der Dunkelheit Bethlehems und etwas von der Gottverlassenheit des Gekreuzigten, etwas von der Heimatlosigkeit des Menschensohnes und etwas von dem bittern Kelche des Ölgartens. Und das alles färbt und formt etwa sein ganzes Wirken, sein Predigen, Lehren, Trösten und Helfen, selbst seine Verwaltung und Büroarbeit, und erst recht seine Gottesdienste und Gebetsstunden. Mit einem Wort, er muß ein Christus, eine Verkörperung, ein Sichtbarwerden Christi sein; nicht bloß ein Nachahmer Christi, sondern ein lebendig mit Christus Verbundener, eben ein Rebzweiglein an dem Weinstocke Gottes. In dieser Verbundenheit mit Christus, in dieser Lebensgemeinschaft mit seinem Meister und Erlöser liegt ja freilich auch das ganz unsagbare und unbeschreibliche Glück des Priesters und vor allem des

modernen Priesters. Aber auf diesen Höhen ist doch immer das Glück zugleich ein Mysterium des Kreuzes, ist ein Leid.

Und je weiter diese Mysterien seines Lebens von der äußern, sichtbaren, erfahrungsmäßigen Welt abliegen, um so stärker wird die Spannung, das Gefühl der Weltferne und die Schwierigkeit der Aufgabe: keines dieser beiden Leben aus sich zu verlieren, nicht den innern Quellgrund zu verlassen, aber auch mit seinen Fingerspitzen immer noch das äußere Leben, auch die Oberfläche des modernen Lebens zu ertasten. Ja, er muß nicht nur in sich selbst vom Quellen und Wachsen des Lebens Christi wissen, er muß auch in der äußern, fernen und fremden Umwelt dieses Leben gleichsam spüren, sonst würde er diese Welt mißverstehen und ihr unrecht tun, würde in ein feindliches Gefühl zu ihr hineingetrieben, würde, wie es gerade manchem heiligmäßigen Priester als Versuchung naheliegt, diese Welt als ungöttlich und widergöttlich verabscheuen, fliehen und verdammen, würde sich selbst vor ihr verschließen. Mag diese Welt auch krank, ja sündenbeladen sein, verwundet wie ein unter die Räuber Gefallener, der Priester muß doch in jedem Menschen nicht nur den Menschenbruder sehen, sondern sogar den Logosbruder, die Gestalt, unter der Christus zu ihm kommt und an seinem Wege liegt, um von ihm aufgehoben und gepflegt zu werden. Das ist wahrlich schwer. Und wie schwer es ist, kann nur der Erfahrene wissen, der es versucht hat, dieser Welt, der modernen Welt zu dienen, wie man Christus dienen würde, wenn er in der Gestalt eines Aussätzigen zu uns käme. In ergreifender Weise hat in dem Roman der Sigrid Undset „Olaf Audunssohn" ein wahrhaft gütiger, sein Leben lang nach dem Priestertum sich sehnender und wirklich priesterlich gesinnter und priesterlich tätiger Mensch, Arnvid, diese Erfahrung mit all ihren Schmerzen geschildert: „Mir aber", sagte er, „ist es so ergangen, wenn ich meinte, ich vermöchte nicht alle diese Leute zu ertragen, die zu mir kamen, mich anlogen und mir ihre Angelegenheiten aufbürdeten, Rat forderten und doch so taten, wie es sie selber gut dünkte, mich aber beschuldigten, wenn es schlecht ausging, neidig und gehässig waren gegen jeden, von dem sie glaubten, es sei ihm besser geholfen worden — da schien mir, es müßten Verkleidete sein und unter der Verkleidung würde ich eines Tages meinen Erlöser und meinen Freund selber zu sehen bekommen. Es verhielt sich wohl auch so in einer Weise — denn er hat gesagt: Alles, was ihr einem meiner Geringsten zufügt.... Niemals aber wollte er die Tarnkappe abwerfen und sich mir in irgend einem der vielen offenbaren."

Es tut not, von der gewaltigen innern Not der modernen Priester, gerade der besten und ehrlichsten, der eifrigsten und gläubigsten unter ihnen, zu sprechen, diese Not zu sehen, teilnehmend und verstehend. Wir sehen dann auch die zahllosen Möglichkeiten innern und äußern Versagens, ja wirklicher Abfälle, eines innern oder äußern Zusammenbruchs unter der Last, die der Priester tragen muß. Und wir werden weniger leichtherzig über dieses tausendfältige Versagen urteilen. Alles Urteilen über die Unzulänglichkeit eines Menschenbruders gegenüber einer übermenschlichen Aufgabe würde leicht ein pharisäisches Richten sein, auch dann, wenn es gegen einen mit der Priesterbürde beladenen Menschen sich richtet: „Darf denn im Heiligtum des Herrn sein Priester niedergemacht werden?" (Klagel. 2, 20.)

Peter Lippert S. J.

Grundlagen der Frauenbildung[1]

Unser gesamtes Bildungswesen befindet sich seit Jahrzehnten in einem Zustand der Krisis. Es wurde und wird nach Reformen gerufen und an allen Ecken und Enden reformiert, und obwohl sich aus dem chaotischen Gewirr mannigfacher Bestrebungen einige große und klare Richtlinien herausheben lassen, hat man doch das Gefühl, daß es sich noch keineswegs um eine ruhige, sicher begründete Entwicklung handelt, sondern um vorbereitende Experimente.

Die Frauenbildung hat an der allgemeinen Krisis teil und hat darüber hinaus ihre besondern Probleme und Schwierigkeiten. Ihre endgültige Lösung wird nur im Zusammenhang einer Reform des gesamten deutschen Bildungswesens an Haupt und Gliedern möglich sein. Wenn wir versuchen, sie heute gesondert zu behandeln, so werden wir doch die Fäden nicht durchschneiden dürfen, die sie in den allgemeineren Problemkreis hineinknüpfen; sie wird uns immer als ein Spezialfall vor Augen stehen, an dem zugleich die allgemeinen Fragen sichtbar werden.

I. Idee der Bildung[2].

Forschen wir nach der Ursache der Krisis, die das alte System ins Wanken gebracht hat, so ist es wohl in dem Bildungsbegriff zu suchen, der jenem System zu Grunde lag und den wir heute als verfehlt betrachten. Die „alte Schule" ist im wesentlichen ein Kind der Aufklärungszeit. (Ich denke dabei an Volksschule und Lehrerbildungsanstalten, an Realschulen und die ihnen verwandten Mädchenschulen, auch die heutigen Lyzeen; schließlich bis zu einem gewissen Grade auch die neueren Wege zur Universitätsreife; die humanistischen Gymnasien, die Universitäten, die Priesterseminare und andere Berufsschulen sind auf anderer Grundlage erwachsen, zeigen aber — infolge der praktischen Verflechtungen — deutliche Spuren einer Beeinflussung durch den übrigen Schulbetrieb.)

Das Bildungsideal, das hier vorschwebte, war das eines möglichst vollständigen enzyklopädischen Wissens, die vorausgesetzte Seelenvorstellung die der tabula rasa, in die durch verstandesmäßiges Aufnehmen und gedächtnismäßiges Einprägen so viel wie möglich eingeschrieben werden soll. Das System, das auf solchem Grunde erwachsen war, hat durch seine offenbaren Mängel eine immer wachsende Kritik und schließlich einen allgemeinen Sturm gegen sich heraufbeschworen; es ist heute wie ein Haus im Abbruch — hier und da noch ein Mauerstück, ein Fensterbogen, dazwischen Schutthaufen, mitten drin da und dort eine neue Zelle gebaut. Ob es wohl möglich ist, all das wegzuräumen und auf festem Grunde nach einheitlichem Plan ein neues Bauwerk zu errichten? Das Streben danach ist da; seit Jahren sehen

---

[1] Das Thema wurde zuerst in einem Vortrag vor dem Bildungsausschuß des Deutschen Kath. Frauenbundes in Bendorf a. Rh. am 8. November 1930 behandelt.

[2] Die folgenden Gedanken sind etwas ausführlicher behandelt in einem Vortrag über die Idee der Bildung, der in der Jugendnummer von „Zeit und Schule" vom 16. November 1930 abgedruckt wurde.

wie das Ringen um einen neuen Bildungsbegriff, der im Grunde ein sehr alter Bildungsbegriff ist.

Ich versuche in wenigen Strichen zu zeichnen, worauf mir all diese Bemühungen abzuzielen scheinen: *Bildung ist nicht ein äußerer Wissensbesitz, sondern die Gestalt, die die menschliche Persönlichkeit unter der Einwirkung mannigfacher formender Kräfte annimmt*, bzw. der Prozeß dieser Formung. Das Material, das zu formen ist, ist einmal die leiblich-seelische Anlage, die der Mensch mit zur Welt bringt, sodann die Aufbaustoffe, die beständig von außen aufgenommen werden und dem Organismus einverleibt werden sollen: der Körper entnimmt sie der materiellen Welt, die Seele ihrer *geistigen Umwelt*, der Welt von Personen und Gütern, die ihr zur Nahrung bestimmt sind.

Die erste und grundlegende Formung geschieht von innen her: wie im Pflanzensamen eine „innere Form" steckt, eine unsichtbare Kraft, die es macht, daß hier eine Tanne und dort eine Buche emporwächst, so steckt im Menschen eine innere Form, die zur Entwicklung in bestimmter Richtung drängt und in blinder Zielstrebigkeit auf eine bestimmte „Gestalt" hin arbeitet, die reife, voll entfaltete Persönlichkeit, und zwar eine Persönlichkeit von ganz bestimmter individueller Eigenart.

Zu dieser ersten formenden Kraft treten andere hinzu, die teils von außen, teils von innen angreifen. Das kleine Menschenkind mit seinen leiblich-seelischen Anlagen und ihrer innern Zielstrebigkeit ist menschlichen Bildnern in die Hände gelegt. Ob sie seinem Leib und seiner Seele die nötigen Aufbaustoffe zuführen, deren es zu seiner Entwicklung bedarf, ob sie ihm verdauliche oder unverdauliche Speise reichen, gesunde Nahrung oder Gift — davon ist es abhängig, ob es das werden kann, wozu es bestimmt ist. Ein wesentlicher Teil des gesamten Entwicklungs- und Bildungsprozesses ist die Ausbildung der Organe, die Leib und Seele zur Aufnahme und Verarbeitung ihrer Nahrung brauchen. Es ist die Eigentümlichkeit der seelischen „Organe" (wenn wir uns hier auf sie beschränken), daß sie nur zur Ausbildung kommen, indem sie sich betätigen, und zwar an einem ihnen gemäßen Material betätigen: die Sinne durch Auffassen, Unterscheiden, Vergleichen von Farben und Gestalten, Tönen und Geräuschen usw., der Verstand an Denk- und Erkenntnisaufgaben, der Wille durch Willensleistungen (Wahl, Entschluß, Verzicht usw.), das Gemüt durch Gemütsbewegungen usw. Angemessene Aufgabenstellung von außen trägt demnach zur Ausbildung der Kräfte bei.

In dem Material an natürlichen Anlagen steckt manches, was — wenn es ungehemmt wüchse und gediehe — dem Entwicklungsgang, wie ihn die innere Zielstrebigkeit vorschreibt, im Wege wäre. Wenn die bildende Hand, die von außen zugreift, solche aufschießenden Wildlinge beschneidet oder ihnen die Nahrung entzieht, sieht sie im Dienst der Formung von innen.

Zu den planmäßigen Eingriffen von außen kommen die unwillkürlich wirkenden Umweltseinflüsse. Nur das, was aus der äußern Welt ins „Innere" der Seele eindringen kann, was nicht bloß mit Sinnen und Verstand aufgenommen wird, sondern „Herz und Gemüt" ergreift, das verwächst wirklich mit ihr, nur das ist wirkliches *Bildungsmaterial*. Wenn es aber Bildungsmaterial ist, wenn es wirklich in die Seele umgebildet wird, dann hört es auf, bloßes

Material zu sein, es wirkt selbst formend, bildend, es hilft der Seele zu der ihr bestimmten Gestalt.

Die formenden Kräfte der geistigen Umwelt, die formenden Hände menschlicher Bildner sind nicht nur bedingt und beschränkt durch die primäre Formung von innen: es begegnet ihnen noch eine andere innere Formkraft. Das kleine Menschenkind ist menschlichen Bildnern in die Hände gelegt. Der heranreifende Mensch, der zu geistiger Freiheit erwacht, ist sich selbst in die Hand gegeben. Kraft freien Willens kann er selbst an seiner Bildung arbeiten, er kann frei seine Kräfte betätigen und damit für ihre Ausbildung Sorge tragen; er kann sich den bildenden Einflüssen erschließen oder sich gegen sie verriegeln. Wie die von außen formenden Kräfte, so ist auch er gebunden an das Material, das ihm gegeben ist, und die darin wirksame erste Formkraft: niemand kann aus sich etwas machen, was er nicht von Natur aus ist. Nur eine bildende Kraft gibt es, die entgegen allen bisher genannten nicht an die Grenzen der Natur gebunden ist, sondern die innere Form selbst noch von innen her umformen kann: das ist die Kraft der Gnade.

Wir sehen: Bildung ist etwas viel Verwickelteres, viel Geheimnisvolleres, viel weniger der Willkür Unterworfenes, als es sich die Aufklärung träumen ließ. Weil sie mit den wesentlichsten Bildungsfaktoren nicht rechnete, mußte ihr Bildungssystem Schiffbruch leiden.

II. Natur und Bestimmung der Frau.

Alle Bildungsarbeit, die von außen herantritt, muß mit der gegebenen Natur rechnen. Daher das Schlagwort der Schulreformer: Alles vom Kinde aus! Und weil diese Natur eine individuelle ist: individuelle Erziehung! Weil die Kräfte nur durch Betätigung sich entfalten: Selbsttätigkeit, Arbeitsschule! Wollen wir den Grund legen für ein gesundes und dauerhaftes System der Frauenbildung, so werden wir fragen müssen: 1. Welches ist die Natur der Frau und welches Bildungsziel ist darin vorgezeichnet; mit welchen innerlich formenden Kräften haben wir zu rechnen? 2. Wie kann äußere Bildungsarbeit dem innern Prozeß zu Hilfe kommen?

Bei der Behandlung der ersten Frage möchte ich mich auf die Natur der Frau als solcher beschränken[1]. Die weitgehenden individuellen Differenzen, die in manchen Fällen bis an die Grenzen des männlichen Typus heran- und darüber hinausgehen, sollen nicht geleugnet werden. Jede Frau hat individuelle Anlagen und Gaben und darum die Anwartschaft auf einen besondern Beruf, abgesehen von ihrem weiblichen. Berücksichtigung der Individualität ist eine Forderung, die für alle Erziehung zu stellen ist. In unserem Zusammenhang kommt es aber vor allem darauf an, die der Frauenbildung eigentümlichen Grundlagen herauszustellen.

Die Natur der Frau ist angelegt auf ihre ursprüngliche Bestimmung: Gattin und Mutter zu sein. Beides hängt aufs engste zusammen. Der Leib der Frau ist dazu gebildet, mit einem andern „ein Fleisch zu sein“ und neues Menschenleben in sich zu nähren. Dem entspricht es, daß die Seele der

[1] Ergänzende Gedanken enthält mein Salzburger Vortrag über das Ethos der Frauenberufe, der demnächst bei Haas & Grabherr in Augsburg erscheint.

Frau darauf angelegt ist, einem Haupt untertan zu sein in dienstbereitem Gehorsam, und zugleich seine feste Stütze zu sein, wie ein wohldisziplinierter Körper dem Geist, der ihn beseelt, gefügiges Werkzeug ist, aber auch eine Quelle der Kraft für ihn ist und ihm seine feste Stellung in der äußern Welt gibt. Und sie ist darauf angelegt, andern Seelen Hort und Heimat zu sein, worin sie sich entfalten können. Beides: die seelische Gefährtenschaft und die seelische Mütterlichkeit sind nicht an die Grenzen des leiblichen Gatten- und Mutterverhältnisses gebunden, sondern erstrecken sich auf alle Menschen, die in den Gesichtskreis der Frau treten. Die Seele der Frau muß darum *weit* sein und aufgeschlossen für alles Menschliche; sie muß *still* sein, daß kein schwaches Flämmchen durch wehende Stürme ausgelöscht werde; sie muß *warm* sein, damit zarte Keime nicht erstarren; sie muß *klar* sein, damit nicht in dunklen Ecken und Falten Schädlinge sich einnisten; *in sich geschlossen*, daß nicht Einbrüche von außen das Leben im Innern gefährden; *von sich selbst leer*, damit das fremde Leben in ihr Raum habe; schließlich *Herr über sich selbst* und auch über ihren Körper, damit die ganze Persönlichkeit jedem Ruf dienstbereit zur Verfügung stehe.

Das ist ein Idealbild der weiblichen Seelengestalt. Dazu war die Seele der ersten Frau gebildet, und so dürfen wir uns die Seele der Gottesmutter denken. In allen andern Frauen seit dem Fall ist wohl ein Keim zu solcher Entfaltung, aber er bedarf besonderer Hut und Pflege, wenn er nicht zwischen üppig aufschießendem Unkraut ersticken soll.

Weit soll die Seele der Frau sein, nichts Menschliches ihr fremd. Offenbar bringt sie die Anlage dazu mit: ihr Hauptinteresse richtet sich durchschnittlich auf Menschen und menschliche Verhältnisse. Nur geschieht dies, wenn man den natürlichen Trieb sich selbst überläßt, meist in einer wenig zielentsprechenden Weise. Das Interesse ist zunächst oft bloße Neugier: das bloße Verlangen, Menschen und ihre Verhältnisse kennen zu lernen, manchmal wirklich eine förmliche Gier, in fremde Bezirke einzubrechen. Wenn diesem Triebe einfach nachgegeben wird, dann ist weder für die Seele selbst noch für die andern etwas gewonnen. Sie geht gewissermaßen aus sich heraus und bleibt vor den Tatsachen draußen stehen. Sie verliert sich, ohne den andern etwas zu geben. Das ist unfruchtbar, ja sogar schädlich. Gewinnen wird sie nur, wenn sie ausgeht, zu *suchen* und heimzutragen: den verborgenen *Schatz*, der in jeder Menschenseele ruht und nicht nur sie selbst, sondern auch andere reich machen kann, die ihm ihre Seele öffnen; und die offenkundige oder verborgene *Last*, die auf jede Menschenseele gelegt ist. So suchen wird nur, wer mit heiliger Scheu vor Menschenseelen steht und weiß, daß Menschenseelen Gottes Reich sind; daß man ihnen nur nahen darf, wenn man zu ihnen gesandt wird. Wer aber gesandt ist, der wird finden, was er sucht; und wer so gesucht wird, wird sich finden lassen und bergen lassen. Dann bleibt die Seele nicht draußen stehen, sondern trägt ihre Beute heim, und ihre Räume *müssen* sich weiten, um fassen zu können, was sie trägt.

Still soll die Seele sein, denn das Leben, das sie hüten soll, ist scheu und spricht nur leise; wenn sie selbst lärmt, wird sie es nicht vernehmen, und es wird auch bald ganz verstummen und sich ihr entziehen. Ob man sagen kann, daß die weibliche Seele auch darauf von Natur aus angelegt sei? Es scheint

zunächst fast das Gegenteil der Fall zu sein. Frauenseelen sind so viel und so stark in Bewegung; Bewegung macht an sich schon meist Geräusch, und dazu drängt es sie noch, davon Kunde zu geben, sich darüber auszusprechen. Und doch muß die Fähigkeit dazu da sein, sonst könnte es nicht so gründlich gelernt werden, wie es manche Frauen doch fertig bringen: die Frauen, zu denen man sich flüchtet, um Ruhe zu finden, und die für die zartesten und leisesten Stimmchen Ohren haben.

Es gelingt, wenn die andern Forderungen erfüllt sind: wenn die Seele von sich selbst leer und in sich geschlossen ist. Ja, wenn das eigene, geräuschvolle Selbst ganz fort ist, dann ist freilich Raum und Stille, daß anderes Platz finden und sich vernehmbar machen kann. Aber das ist niemand von Natur aus, weder Mann noch Frau. „O, Herr Gott, nimm mich auch von mir, und gib mich ganz zu eigen dir", heißt es in einem altdeutschen Gebet. Wir können es selbst gar nicht, Gott muß es machen. Aber so zu ihm zu sprechen, das wird der Frau von Natur aus leichter als dem Mann, weil in ihr das natürliche Verlangen lebt, sich ganz zu eigen zu geben. Wenn sie es einmal recht erfaßt hat, daß niemand anders als Gott imstande ist, sie ganz zu eigen zu nehmen, und daß es sündhafter Raub an Gott ist, sich einem andern als ihm ganz zu eigen zu geben, dann wird ihr die Übergabe nicht mehr schwer, und dann wird sie von sich selbst frei. Dann ist es ihr auch selbstverständlich, sich in ihre Burg einzuschließen, während sie vorher den Stürmen preisgegeben war, die von außen immer wieder hereindrangen, und auch von selbst auszog, um draußen etwas zu suchen, was ihren Hunger stillen könnte. Jetzt hat sie alles, was sie braucht; sie geht nur aus, wenn sie gesendet wird, und öffnet nur dem, was bei ihr Einlaß fordern darf. In dieser Burg ist sie Gebieterin als die Dienerin ihres Herrn und steht damit jedem zu Diensten, für den der Herr ihre Dienste begehrt: in erster Linie aber dem, der ihr als sichtbares Oberhaupt gegeben ist: dem Gatten oder auch irgend einer ihr gesetzten „Obrigkeit".

Warm ist die Frauenseele wohl von Natur aus; aber ihre natürliche Wärme ist zu wenig gleichmäßig. Sie verbraucht sich und versagt, wo sie am notwendigsten wäre; oder sie wird durch einen hereinfliegenden Funken zur Glut gesteigert, die zerstört, wo sie nur gelinde erwärmen sollte. Auch hier ist nur abzuhelfen, wenn an Stelle des irdischen Feuers das himmlische tritt. Wenn das himmlische Feuer, die göttliche Liebe, alle unreinen Stoffe verzehrt hat, dann brennt es in der Seele als eine stille Flamme, die nicht nur erwärmt, sondern auch erhellt: dann ist alles licht, rein und klar. Ja, auch die Klarheit ist zunächst nicht als Naturgabe sichtbar. Die Frauenseele erscheint vielmehr dumpf und dunkel, sich selbst und andern undurchsichtig. Erst das göttliche Licht macht sie hell und klar.

So weist alles darauf hin: was die Frau ihrer ursprünglichen Bestimmung nach sein soll, das kann sie nur werden, wenn zu der natürlichen Formung von innen her die Formung durch die Gnade hinzutritt. Darum wird der Kern aller Frauenbildung die religiöse Bildung sein müssen.

III. Äußere Bildungsarbeit.

Wir sehen, daß die Möglichkeit besteht, den von innen formenden Kräften von außen zu Hilfe zu kommen: das ist ja die Voraussetzung aller Bildungs-

arbeit. Gelegenheit geben zur Ausbildung der vorhandenen Anlagen, der körperlichen und geistigen „Organe", und das geeignete Bildungsmaterial in der geeigneten Form herbeibringen: das ist es, was äußere Bildungsarbeit leisten kann. Beides wird weitgehend Hand in Hand gehen. Zur Aufnahme und Verarbeitung des Materials bedarf es geschulter Kräfte. Anderseits können die Kräfte nur an einem Material geschult werden. In eine vollständige Theorie der Frauenbildung gehört natürlich die Behandlung des Körpers mit hinein. Ich möchte es Sachverständigeren überlassen, mit Hilfe der Anatomie und Physiologie des weiblichen Körpers die naturgemäße Bildungsarbeit abzuleiten, die für ihn zu leisten ist, und hier nur auf die Bildungsarbeit an der Seele eingehen. Welches Materials bedarf die Seele zu ihrem Aufbau? Um wachsen zu können, muß sie etwas in sich aufnehmen. Und wir sahen: nur was sie innerlich aufnimmt, das geht so in ihr eigenes Sein über, daß wir von Wachstum und Bildung sprechen können; was nur Sinne und Verstand aufnehmen, das bleibt äußerer Besitz[1]. Die Gegenstände, die etwas an sich haben, was sie zur Aufnahme in das Innere der Seele tauglich macht, nennen wir „Güter", dieses Etwas selbst „Wert".

Der Frauenseele wohnt ein besonderes natürliches Verlangen nach solchen seelennährenden Werten inne: sie ist empfänglich für das Schöne, leicht zu begeistern für das sittlich Edle, vor allem aber zugänglich für die höchsten irdischen Werte, die unaussprechlichen, die am Sein der Seelen selbst haften. So war es sicherlich berechtigt, wenn bis vor einigen Jahren in der Mädchenbildung die „gemütbildenden" Stoffe: Literatur, Kunst, Geschichte einen breiten Raum einnahmen. Ich habe durchaus den Eindruck, daß in jener Zeit wenigstens die besser begabten Mädchen aus der viel verspotteten „Höheren Töchterschule" ein gutes Stück wirklicher Bildung mitgenommen haben.

Aber freilich, es kommt nicht nur darauf an, daß überhaupt seelenbildendes Material aufgenommen wird, es soll in der rechten Weise der Seele eingeformt werden und dadurch zu ihrer Formung mithelfen. Es gibt eine Gesetzlichkeit, die diese Einformung regelt: die Vernunftgesetzlichkeit. Dem Aufbau der äußern Welt und der Stufenfolge der Werte und Güter in ihr entspricht der Platz, der ihnen in der Seele vernünftigerweise einzuräumen ist. Soll die Seele recht gebildet und nicht verbildet werden, so muß sie vergleichen und unterscheiden können, wägen und messen. Sie darf nicht mit einer unbestimmten Begeisterung erfüllt, in einen Zustand der Schwärmerei versetzt werden, sie muß feines Empfinden und ein geschärftes kritisches Urteil bekommen.

Dazu gehört einmal ein wohlgeübter Verstand. Wenn auch abstrakte Verstandestätigkeit den Frauen durchschnittlich weniger liegt, und wenn das rein verstandesmäßige Aufnehmen noch keine wirkliche Bildung gibt, so ist doch der Verstand der Schlüssel zum Reich des Geistes, das Auge des Geistes, durch das Licht in das Dunkel der Seele dringt. Oda Schneider hat in ihrer Grazer Rede über die „Sendung der Frau" gesagt, es genüge der Frau

[1] Für eine philosophisch letztbegründete Bildungstheorie wäre unerläßliche Voraussetzung eine bis ins letzte geklärte Wertlehre und eine entsprechende Darlegung der Werterkenntnis, die den Anteil, den Verstand und Gemüt daran haben, und ihr Zusammenwirken ins Licht stellte.

zu lieben, und sie frage nicht lange: was und wozu. Darin liegt aber die schwere Gefahr der Verirrung, der Ziel- und Richtungslosigkeit. In jener Rede wurde damit die Bedeutung männlicher Leitung klargelegt. Aber das besagt nicht Ausschaltung des eigenen Urteils und Bestimmung zur Unselbständigkeit. Es darf und muß der Verstand, der ja doch da ist, zur Tätigkeit genötigt werden. Er kann gar nicht hell und scharf genug werden. Aber freilich darf die Verstandesbildung nicht auf Kosten der Gemütsbildung ausgebaut werden. Das hieße das Mittel zum Zweck machen. Es kommt nicht darauf an, alles in den Lehrplan aufzunehmen, was sich als verstandschulend empfiehlt. Im Gegenteil, man wird guttun, wenn man sich bemüht, mit einem Minimum an Aufwand ein Maximum an Wirkung zu erzielen, damit möglichst viel Raum für material Bildendes bleibt.

Dabei ist zu bedenken, daß es nicht bloß einen theoretischen, sondern auch einen praktischen Verstand gibt, der sich im Leben tagtäglich vor die mannigfachsten Aufgaben gestellt sieht. Es ist einmal für das spätere Leben außerordentlich wichtig, diese Kraft zu schulen — und sie wird geschult durch Übung an konkreten Aufgaben, nicht an theoretischen Problemen. Es kommt ferner der Natur der Frau entgegen, weil sie ja mehr auf das Konkrete als auf das Abstrakte eingestellt ist. Es schließt zugleich eine Schulung des Willens ein, von dem dabei beständig Leistungen verlangt werden: Wahl, Entscheidung, Verzicht, Opfer usw. Und es ist auch unentbehrlich für die rechte Gemütsbildung. Ob eine Begeisterung echt ist, ob wirklich das Höhere dem Niederen vorgezogen wird u. dgl. mehr, das erweist sich erst, wo es gilt, Überzeugung und Gesinnung in die Tat umzusetzen. Schließlich ist der Mensch seiner Natur nach nicht nur dazu bestimmt aufzunehmen, sondern auch zu wirken, gestaltend nach außen um sich zu greifen. Die Betätigung seiner praktischen und schöpferischen Fähigkeiten ist darum ein wesentlicher Teil des Bildungsprozesses. Und von der Mehrzahl der Frauen wird im Leben praktische Tüchtigkeit verlangt. Praktisch tüchtige, tatkräftige, entschlossene, opfermutige Frauen werden wir nur erziehen, wenn wir sie schon während der Schulzeit handeln lassen.

Nun heben sich schon einige Grundlinien für einen Bildungsplan heraus, wie Natur und Bestimmung der Frau ihn fordern: vollständig loslösen müßte man sich von der Vorstellung, als hätte die Schule einen kompendienartigen Auszug aus allen Wissensgebieten unserer Zeit zu geben. Vielmehr soll man Menschen heranzubilden suchen, die gescheit und tüchtig genug sind, um sich in jedes Gebiet einzuarbeiten, das für sie einmal wichtig wird. Darum dürfte der Stoff in den sogenannten „Realien" stark beschränkt werden; ferner die Zeit für neue Sprachen bei sprachlich wenig begabten Kindern. Dem Verstand müßte ausreichend Gelegenheit gegeben werden, sich zu tummeln. Dazu ist abstrakte Tätigkeit nicht zu entbehren. Je nach der Begabung könnte man dazu vorzugsweise die alten Sprachen oder die Mathematik heranziehen. In jedem Fall müßte neben die abstrakte Verstandesübung die konkrete an praktischen Aufgaben treten.

Als die eigentliche Aufgabe der Schule wäre es anzusehen, daß die Mädchen Welt und Menschen kennen und verstehen und mit ihnen umzugehen lernen. Daß die rechte Erkenntnis und Behandlung der Geschöpfe nur aus

dem rechten Verhältnis zum Schöpfer heraus möglich ist, ist uns eindringlich klar geworden.

So werden wir darauf zurückgeführt, daß der wichtigste Teil der Bildung die religiöse Bildung ist. Dem Kind den Zugang zu Gott erschließen, das ist die dringlichste Aufgabe. Religiös gebildet sein, so können wir auch sagen, heißt lebendigen Glauben haben. Lebendigen Glauben haben heißt Gott erkennen, ihn lieben, ihm dienen. Wer Gott erkennt (in dem Sinn und in dem Maß, in dem Gotteserkenntnis — durch natürliches und übernatürliches Licht — möglich ist), der kann nicht anders als ihn lieben, wer ihn liebt, kann nicht anders als ihm dienen. So ist lebendiger Glaube Verstandes- und Herzenssache, Willensleistung und Tat. Wer ihn zu wecken versteht, schult alle Kräfte. Man kann ihn aber auch nur wecken, wenn man alle Kräfte aufruft, nicht durch einen trockenen Verstandesunterricht, aber auch nicht durch einen „stimmungsvollen", der Schwärmerei erzeugt, sondern durch eine religiöse Unterweisung, die aus der Fülle eigenen religiösen Lebens heraus in die Tiefen der Gottheit hineinführt und Gott in seiner Liebenswürdigkeit darzustellen weiß, die Liebe entzündet und Bewährung durch die Tat fordert und fordern darf, weil man selbst sie leistet. Wo die Liebe entzündet ist, da verlangt sie selbst nach der Tat und greift begierig nach den Formen praktischen Glaubenslebens, die Gott und die heilige Kirche vorgesehen haben: Teilnahme am heiligen Opfer, die es als Opfer in Vereinigung mit dem eucharistischen Heiland vollzieht, feierliches Gotteslob und alle Werke der Liebe, in denen Christus in den Gliedern seines mystischen Leibes gedient wird. Damit ist aber der Seele die ganze Fülle der übernatürlichen Geisteswelt erschlossen und damit eine unerschöpfliche Menge von Bildungsstoffen, die in sie eingehen, sie aufbauen und umformen können.

IV. Forderungen der Gegenwart. Wege zur praktischen Durchführung.

So komme ich zur Forderung einer Bildungsstätte, an der mit Gott und den Menschen gelebt, für Gott und die Menschen gearbeitet wird. Ich habe sie aus Natur und Bestimmung der Frau hergeleitet. Ich glaube aber, daß sie noch von einer ganz andern Seite her zu begründen ist. Was verlangt unsere Zeit von den Frauen? Sie versetzt die allermeisten in die Notwendigkeit, sich ihr Brot selbst zu verdienen. Sie darf von denen, die einem Haushalt vorstehen, erwarten, daß sie ihn in einer rationellen Weise führen und damit der allgemeinen Wirtschaftslage zu Hilfe kommen. Sie ruft sie auf, als Gattinnen und Mütter an der sittlichen Gesundung des Volkes mitzuarbeiten. Sie ersehnt von ihnen, daß sie Wege zum Himmel bahnen. Das heißt, sie verlangt Frauen, die Lebenskenntnis, Umsicht, praktische Tüchtigkeit besitzen; Frauen, die sittlich feststehen; Frauen, deren Leben unerschütterlich in Gott begründet ist. Wo soll all das herkommen, wenn nicht in der Jugend der Grund dazu gelegt wird?

An Ansätzen in dieser Richtung fehlt es nicht. Die amtlichen Stellen haben sich weitgehend die methodischen Grundsätze der Reformpädagogen zu eigen gemacht: sie verlangen „erziehenden Unterricht" und als Mittel dazu „Selbsttätigkeit". In Bayern ist mit der neuen Lehrordnung für die Volksschulen

ein Anfang gemacht, den Lehrplan entsprechend umzustellen, und in Preußen ist in den letzten Jahren auch in den höheren Schulen für eine größere Bewegungsfreiheit von Lehrern und Schülern Sorge getragen worden. Alles in allem wird man aber sagen müssen, daß der Durchführung der neuen Arbeitsgrundsätze und -methoden in der Stoffüberfüllung der Lehrpläne und in dem immer stärker ausgebauten Prüfungs- und Berechtigungswesen schwere Hindernisse im Weg stehen. Ich glaube, daß eine allgemeine Reform des Bildungswesens zweckentsprechend und erfolgreich nur im Zusammenhang mit einer systematischen Regelung des Berufswesens durchgeführt werden könnte. Und eine solche Regelung erscheint mir als ein dringendes Erfordernis der Gegenwart, dringlicher noch als die Bildungsreform, weil heute Ungezählte ratlos vor der Frage der Berufswahl stehen und kaum jemand imstande ist, einen Rat zu geben. Fast vor jedem Beruf wird wegen Überfüllung gewarnt. Außerdem schließt die Heraufschraubung der Anforderungen an die theoretische Vorbildung für im wesentlichen praktische Berufe vielfach recht geeignete Elemente davon aus.

Als Abhilfe für diese wirklich brennende Not scheint mir zunächst eine allgemeine und gründliche Berufsstatistik notwendig, die einmal feststellte, wie groß der Bedarf in den einzelnen Berufen ist, und damit gegenüber dem unverantwortlichen Gerede von Überfüllung eine Kontrolle erlaubte. Dann sollte die Berufsausbildung rein nach den sachlichen Erfordernissen der Berufe ausgebaut werden und unbeeinflußt durch gänzlich unsachliche Gesichtspunkte, z. B. den Wunsch der amtlichen Stellen nach einer Beschränkung der Anwärterzahl durch möglichst schwer erfüllbare Zulassungsbedingungen oder eine gewisse Eitelkeit mancher Berufsklassen, die mit ihrem Bildungsgang nicht hinter andern zurückstehen wollen, auch wenn die sachlichen Erfordernisse andere Wege weisen.

Diesem systematisch ausgebauten Berufsschulsystem wäre dann von den Stätten der Jugendbildung vorzuarbeiten, richtiger: sie wären in dies System einzubeziehen, indem sie eine Sichtung und Sonderung nach individuellen Gaben erstrebten, dadurch die Berufseignung frühzeitig hervortreten ließen und damit den Grund für zweckentsprechende Berufsberatung und Berufswahl legten. Es könnte auch eine Auswahl der Bildungsstoffe im Hinblick auf einen frühzeitig hervortretenden künftigen Beruf erfolgen. Für all das wäre natürlich eine große Freiheit und Beweglichkeit in der Arbeit an diesen Bildungsstätten vorausgesetzt. Was mir vorschwebt, ist eine Art Montessorisystem, durchgeführt vom frühen Kindesalter bis an die Schwelle der Berufsschulen.

In den Mädchenschulen sollte der feste Kern die allgemeine Bildung sein, die durch Natur und Bestimmung der Frau gefordert ist: eine gründliche religiöse Bildung in dem Maß und in den Formen, die der jeweiligen Altersstufe angemessen sind; daneben Einführung in Wirtschaft und Haushalt, Kinderpflege und Jugendkunde, politisch-soziale Aufgaben; alles das nicht rein theoretisch, sondern theoretisch und praktisch zugleich, und zwar nicht durch Laboratoriumsexperimente, sondern durch Lösung wirklicher, wenn auch kleiner und bescheidener Aufgaben. Dem würden sich in beweglicher Form die rein geistigen Gebiete angliedern, und hier würde die Sonderung nach in-

dividueller Begabung und Neigung eintreten und der Übergang in die Berufsschule vorbereitet werden.

Der Übergang aus der allgemeinen Bildungsstätte in eine Berufsschule erscheint mir als das Normale und Wünschenswerte. Einmal wird für unabsehbare Zeit die Berufsvorbereitung eine wirtschaftliche Notwendigkeit sein. Darüber hinaus scheint es mir im Interesse der Persönlichkeitsbildung zu liegen: individuelle Anlagen und beim reifen Menschen angesammelte Energien verlangen nach praktischer Auswirkung und Bewährung in tüchtigen Leistungen. Nur in den wenigsten Fällen ist im Familienleben heute noch Raum zu einer solchen Durchbildung. Außerdem ist es ein soziales Erfordernis: der Beruf ist die Stelle, an der sich der einzelne in die Gemeinschaft eingliedert, oder die Funktion, die er im Gemeinschaftsorganismus zu erfüllen hat. Die besondere Aufgabe der berufstätigen Frau ist es, ihren Frauenberuf mit dem Sonderberuf zu verschmelzen und diesem Sonderberuf dadurch ein weibliches Gepräge zu geben.

Eine solche Umstellung kann natürlich nicht mit einem Schlage von oben her verfügt werden. Einmal würden die geeigneten Lehrkräfte für die Durchführung fehlen. Sodann würden alle Kinderkrankheiten eines neuen Systems im ganzen Land epidemisch auftreten, und das könnte so verheerend sein, daß man die „gute alte Zeit" zurückersehnte und die gesunden Grundsätze mit preisgäbe. Alle Reformmaßnahmen müssen zunächst im kleinen ausprobiert werden, wie ja tatsächlich Arbeitsschulprinzip, Gesamtunterricht, Schulgemeinde usw. von begeisterten Reformern in privaten oder staatlichen Versuchsschulen ausprobiert worden sind, ehe sie allgemein amtlich zur Durchführung empfohlen oder anbefohlen wurden.

So erschiene es als wünschenswerter Anfang für eine Reform der Frauenbildung, wenn sich jetzt ein paar entschlossene katholische Frauen fänden: fest begründet im Glauben, gründlich pädagogisch gebildet, vor allem auch vertraut mit allen modernen Arbeitsweisen, um eine solche Schule von unten herauf aufzubauen. Dazu gehörte freilich auch ein Kreis von Eltern, die mutig und vertrauensvoll genug wären, ihre Kinder dieser Schule anzuvertrauen, und ein Kreis von Gönnern, der sie finanzierte. Von den amtlichen Stellen würde ich vorläufig nur wünschen, daß sie durch Stoffabbau und Bewegungsfreiheit den Lehrkräften Raum schafften, die im Sinne des neuen Bildungsbegriffs arbeiten könnten und wollten. Ferner, daß sie das Prüfungs- und Berechtigungswesen einer gründlichen Revision unterzögen und die Regelung des gesamten Berufswesens in Angriff nähmen.

Ich habe in diesen Ausführungen bewußt und absichtlich die *Frauenbildung* als solche in den Mittelpunkt gestellt. Daß Frauen wie Männer *individuelle* Wesen sind, deren Individualität in der Bildungsarbeit berücksichtigt werden muß, ist wohl genügend hervorgehoben worden. Vielleicht ist es aber, um Mißverständnissen zu begegnen, nicht überflüssig, zu betonen, daß Frauen und Männern als *Menschen* ein gemeinsames Bildungsziel gegeben ist: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. In sichtbarer Gestalt steht dieses Bildungsziel uns vor Augen in der Person Jesu Christi. Sein Ebenbild zu werden, ist unser aller Ziel. Durch ihn selbst dazu geformt zu werden, indem wir als Glieder mit ihm als dem

Haupt verwachsen, ist unser aller Weg. Aber das Ausgangsmaterial ist ein verschiedenes. Gott schuf den Menschen als Mann und Weib und gab jedem seine besondere Aufgabe im Organismus der Menschheit. Durch den Fall sind die männliche und die weibliche Natur entartet. Im Schmelzofen des göttlichen Bildners können sie von diesen Schlacken befreit werden. Und wer sich dieser Formung bedingungslos überläßt, in dem wird nicht nur die Natur in Reinheit hergestellt, sondern er wächst darüber hinaus und wird ein „alter Christus", in dem die Schranken gefallen und die positiven Werte der männlichen und weiblichen Natur vereint sind. Alle menschliche Bildungsarbeit aber hat von der natürlichen Grundlage auszugehen.

Dr. Edith Stein.

Das Geheimnis des Mikrokosmos

Schon von altersher war der Mensch bestrebt, in die Geheimnisse der Natur einzudringen und den Schleier zu lüften, der uns das Wesen der Materie verbirgt. Das Streben ging dahin, ein anschauliches Bild vom innern Bau der Körper zu schaffen, aus dem sich das Verhalten der Materie und ihre Eigenschaften verstehen ließen. Dabei versuchte man, die Gesetze des Makrokosmos auf den Mikrokosmos zu übertragen. Diese Bemühungen führten schon sehr frühe zur atomistischen Auffassung des Stoffes. Im Abendlande wurde die Atomtheorie durch Leukippos und seinen Schüler Demokrit begründet. Nach Demokrit, der um 420 v. Chr. lehrte, sind die Körper lediglich Anhäufungen von Atomen, die unteilbar und unzerstörbar, unendlich an Zahl, verschieden an Gestalt, Größe und Lage und in ewiger Bewegung sind. Zwischen der alten und der heutigen Atomtheorie bestehen manche Berührungspunkte, aber auch tiefgreifende Unterschiede. Der Grundgedanke jedoch, daß es letzte Bausteine der Materie gibt, ist beiden gemeinsam. Die Atomtheorie ist im Laufe der Jahrhunderte nie wieder ganz aus der Wissenschaft verschwunden, aber sie trat lange Zeit neben andern Ansichten über die Natur der Körper stark in den Hintergrund. Mit dem Aufblühen der Physik und der Chemie in den letzten Jahrhunderten nahm auch die Atomtheorie einen neuen Aufschwung, und heute beherrscht sie die ganze Naturwissenschaft. Ihre großen Fortschritte in unserem Jahrhundert verdankt sie an erster Stelle der Physik. Ihrer bewährten Methode getreu, ließ die Physik sich durch Experimente leiten. Einige der Fortschritte und die Richtungen, die die Atomphysik eingeschlagen hat, sollen in diesem Aufsatze beschrieben werden.

Legt man eine hohe elektrische Spannung, etwa die beiden Pole einer starken elektrischen Batterie oder die Pole einer Influenzmaschine, an die beiden Elektroden einer Geißlerschen Röhre[1], so findet man, daß eine Strahlung von der negativ geladenen Elektrode (= Kathode) ausgeht. Man hat diese Strahlen Kathodenstrahlen genannt. Sie sind nicht direkt sichtbar. Fallen sie aber auf einen fluoreszierenden Schirm, dann erzeugen sie auf diesem einen leuchtenden Fleck und werden so in ihrer Wirkung dem Auge wahrnehmbar. Stellt man ein leicht bewegliches Flügelrädchen in geeigneter Weise in den Strahlengang, dann gerät das Rädchen in sehr rasche Umdrehungen. Man gewinnt den Eindruck, daß kleine Geschosse von der Kathode ausgehen und auf das Flügelrädchen prallen. Aus diesem und aus ähnlichen Versuchen hat man den naheliegenden Schluß gezogen, daß die Kathodenstrahlen aus rasch bewegten körperlichen Teilchen bestehen (Korpuskularstrahlen). Legt man an die Seiten der Röhre eine elektrische Spannung, etwa die Pole einer elektrischen Batterie, so, daß dieses neue elektrische Feld senkrecht zur Bewegungsrichtung der Korpuskeln steht, dann wird der leuchtende Fleck auf dem Schirme stark verschoben, die Strahlen werden somit durch das angelegte

[1] Eine Geißlersche Röhre ist eine Glasröhre mit eingeschmolzenen Metallplättchen (= Elektroden), in de ch irgend ein stark verdünntes Gas unter sehr niedrigem Drucke befindet.

elektrische Feld aus ihrer Richtung abgelenkt. Legt man in ähnlicher Weise ein Magnetfeld an die Röhre, dann ersieht man aus der Verschiebung des Leuchtflecks, daß die Kathodenstrahlen auch durch ein magnetisches Feld aus ihrer Richtung abgelenkt werden. Diese hier nur qualitativ geschilderten Versuche lassen sich so anordnen und verfeinern, daß sie sich für Meßzwecke eignen. Dabei ist man zu folgenden wichtigen Ergebnissen gekommen.

Aus der Richtung der Ablenkung folgt, daß die Teilchen eine negative Ladung besitzen.

Aus der Größe der Ablenkung der Strahlen, der bekannten elektrischen Spannung an den beiden Elektroden und den gleichfalls bekannten Feldstärken der seitlich angelegten elektrischen und magnetischen Felder konnte man das Verhältnis: Ladung zu Masse (= spezifische Ladung) bestimmen. Die spezifische Ladung $\frac{e}{m}$ (e = Ladung, m = Masse) ist unabhängig vom Gase, das sich in der Röhre befindet, d. h. sie ist dieselbe für alle Gase[1].

Hiermit ist uns jedoch nur das Verhältnis von zwei Größen gegeben. Wenn es gelingt, eine der beiden Größen durch eine andere unabhängige Messung zu bestimmen, so läßt sich die andere Größe berechnen. Die Teilchen — man nennt sie heute *Elektronen* — treten nun aber auch bei andern Versuchen auf. Wenn man einen Draht erhitzt, oder ein Metall mit ultraviolettem oder mit Röntgenlicht bestrahlt, treten Elektronen aus. Man ist somit bei der Untersuchung nicht einzig und allein auf die Elektronen in Geißlerschen Röhren angewiesen. Es ist mit sehr genauen Methoden gelungen, die Ladung der Elektronen zu messen. Man nennt sie die Elementarladung. Sie ist eine allgemeine Naturkonstante. War nun einmal die Ladung e bekannt, dann ließ sich auch die Masse m der Elektronen aus der spezifischen Ladung $\frac{e}{m}$ berechnen. Man fand für m rund $\frac{1}{1800}$ der Masse des Wasserstoffatoms. Das ist die kleinste bis jetzt bekannte Masse. Auf denselben Wert für m führt die Vergleichung der spezifischen Ladung des Wasserstoffatoms bei der Elektrolyse mit der spezifischen Ladung der Elektronen in der Geißlerschen Röhre.

Elektronen treten auch frei in der Natur als β-Strahlen beim radioaktiven Zerfall auf. Das häufige Vorkommen der Elektronen hat den Schluß nahegelegt, daß sie zu den letzten Bausteinen aller Atome gehören.

Auch von der positiven Elektrode (Anode) der Geißlerschen Röhre gehen Strahlen aus. Auch diese Strahlen lassen sich, ähnlich wie die Kathodenstrahlen, durch elektrische und magnetische Felder aus ihrer Richtung ablenken. Sie sind ebenfalls Korpuskularstrahlen, aber mit einer positiven Ladung. Ihre spezifische Ladung $\frac{e}{m}$ ist verschieden je nach dem Gase in der Röhre. Man fand für $\frac{e}{m}$ denselben Wert wie bei der Elektrolyse. Daraus folgt, daß die Anodenstrahlen (man nennt sie auch Kanalstrahlen) aus geladenen Atomen bestehen.

So ist man zu der Folgerung gekommen, daß, grob ausgedrückt, jedes Atom aus zwei Arten von Bausteinen aufgebaut ist, aus den negativ geladenen Elek-

[1] Verwicklungen treten nur ein, wenn die elektrische Spannung, die an die Röhre gelegt wird, zu hoch ist. Dann werden die Geschwindigkeiten der Teilchen zu groß und die Masse m zeigt dann eine Abhängigkeit von der Geschwindigkeit der Teilchen. Zu hohe Spannungen lassen sich aber vermeiden.

tronen (dieselben in allen Elementen) und aus positiv geladenen Teilchen, die charakteristisch sind für die einzelnen Elemente. Diese positiven Teilchen nennt man ganz allgemein Atomkerne.

Die Masse eines Atomkernes ist immer „nahezu" ein ganzes Vielfaches der Masse des Wasserstoffatoms. Das legte den Gedanken nahe, daß die Atomkerne selbst wieder aus Wasserstoffkernen zusammengesetzt sind. Diese letzten Bausteine der Atomkerne nennt man Protonen. Jeder Atomkern ist somit charakterisiert durch eine ganze Zahl, d. h. durch die Zahl der Protonen, die ihn aufbauen. Diese Zahl stellt im wesentlichen das Atomgewicht des Elementes dar. Man bezieht jedoch heute die Atomgewichte nicht auf das Atomgewicht des Wasserstoffs als Einheit, sondern auf das Atomgewicht des Sauerstoffs, das man als 16 annimmt. Beispielsweise seien einige Atomgewichte hier wiedergegeben:

Atomgewicht von Wasserstoff (H) = 1,008.
„ „ Helium = 4, d. h. nahezu 4 mal Atomgew. von H.
„ „ Kohlenstoff = 12, d. h. nahezu 12 mal Atomgew. von H.
„ „ Neon = 20,2, d. h. nahezu 20 mal Atomgew. von H.

Es springt in die Augen, daß alle Atomgewichte nahezu ganze Vielfache des Atomgewichtes von H sind. Auf die Abweichungen von der Ganzzahligkeit werden wir weiter unten noch zurückkommen müssen.

Da die Protonen positiv geladen sind, so muß der vorwiegend aus Protonen aufgebaute Kern eine positive Ladung aufweisen, wie es sich auch tatsächlich im Experimente gezeigt hat. Wählt man nun als elektrische Einheitsgröße die Größe der Ladung eines Elektrons, so erhält man eine zweite charakteristische Zahl für die Atomkerne, ihre Kernladungszahl.

Weitere Aufklärung über die Atome haben die Röntgenspektren gebracht. Läßt man gewöhnliche Röntgenstrahlen auf einen Körper fallen, so werden die Atome des getroffenen Körpers ihrerseits zur Aussendung anderer Röntgenstrahlen angeregt. Diese neuen Röntgenstrahlen bilden ein Spektrum, das aus scharfen Linien (Linienspektrum) besteht. Mit bekannten physikalischen Methoden kann man die Wellenlängen für die entsprechenden Linien sehr genau messen. Es hat sich nun herausgestellt, daß diese Linienspektren von der Art der Atome abhängen, aus denen der getroffene Körper aufgebaut ist. Deshalb hat man diese Röntgenstrahlung als charakteristische Röntgenstrahlung bezeichnet. Der Typus des Spektrums, d. h. die allgemeine Anordnung der Linien, ist für die verschiedenen Elemente gleich.

Es zeigte sich auch, daß für Elemente mit höherem Atomgewichte die gesamte Strahlung kurzwelliger ist als für Elemente mit niederem Atomgewichte; d. h. mit steigendem Atomgewichte findet eine Verschiebung des ganzen Spektrums nach kürzeren Wellenlängen statt. Moseley erkannte, daß man mit Hilfe der charakteristischen Röntgenstrahlung alle Grundstoffe in eine „natürliche" Reihe einordnen kann. Diese natürliche Reihe stimmt im allgemeinen mit der Reihe überein, die man erhält, wenn man die Elemente nach steigenden Atomgewichten ordnet. Auf diese Weise ergaben sich im natürlichen System 92 Plätze. Wasserstoff nimmt den ersten, Helium den zweiten, Uran den 92. Platz ein. Man hat diese Plätze numeriert und die Platznummer eines Elements im System kurz seine Ordnungszahl genannt. Die Korrespondenz zwischen

Wellenlänge und Ordnungszahl läßt sich mathematisch ausdrücken. Mit Hilfe dieses mathematischen Zusammenhanges war es möglich, die Röntgenspektren auch für solche Elemente zu berechnen, die man noch gar nicht in der Natur gefunden hatte.

Das System der Elemente wies Lücken, d. h. unbesetzte Plätze auf. Die Röntgenspektren der Elemente, die diese Plätze einnehmen, konnte man nun aus der Ordnungszahl des freien Platzes berechnen und dann die für das Vorkommen des Elementes in Frage kommenden Mineralien systematisch auf das Auftreten der berechneten Spektren untersuchen. Auf diese Weise ist es gelungen, die Elemente Hafnium, Masurium, Rhenium und Illinium zu entdecken.

Bei Wasserstoff und bei Helium stimmt die Ordnungszahl mit der Kernladungszahl überein. Der Gedanke lag nahe, versuchsweise ganz allgemein die Ordnungszahl mit der Kernladungszahl zu identifizieren. Diese etwas kühne Annahme hat sich in der Spektralanalyse als richtig erwiesen. Eine unmittelbare experimentelle Bestätigung hat sich auch noch in den Versuchen über den Durchgang von α-Strahlen durch dünne Metallfolien (Platin, Silber und Kupfer) gefunden.

In normalem Zustande sind die Atome ungeladen. Die positive Kernladung muß somit durch negative Ladungen neutralisiert werden. Wir müssen deshalb annehmen, daß der Kern von einer negativ geladenen Elektronenwolke umgeben ist. Soll nun eine vollständige Neutralisierung der Kernladung eintreten, so muß die Zahl der Elektronen um den Kern gleich der Kernladungszahl (= Ordnungszahl) des Elementes sein, z. B. 92 beim Uran. Einen ersten Aufschluß über die Anordnung der Elektronen gibt uns der Durchgang von α-Teilchen durch Materie. Ein α-Teilchen kann Tausende von Atomen durchqueren, ohne eine merkliche Änderung seiner Richtung zu erfahren. Bisweilen aber ruft, wie die Wilsonschen Photographien zeigen, ein einziges Atom eine Ablenkung des α-Teilchens um einen sehr großen Winkel hervor. Diese merkwürdige Tatsache läßt sich ungezwungen durch die Annahme erklären, daß zwischen den Elektronen und dem Kerne ein relativ großer Abstand besteht, und daß der Atomkern nur einen sehr geringen Teil des Gesamtvolumens des Atomes einnimmt.

Hieraus ergibt sich, daß die Elektronen den Kern umkreisen müssen. Die negativ geladenen Elektronen werden nämlich von dem positiv geladenen Kern kräftig angezogen. Diese anziehende Kraft muß durch eine gleich große, aber entgegengesetzt gerichtete Kraft kompensiert werden. Als solche kann aber nur eine Fliehkraft in Frage kommen, wie sie bei allen Kreisbewegungen auftritt. So wird man naturgemäß auf das Rutherfordsche dynamische Atommodell geführt. Jedes umlaufende Elektron ist einem elektrischen Strome gleichwertig, der stetig seine Richtung ändert und in seiner Umgebung ein elektromagnetisches Feld erzeugt. Nach der klassischen Physik wird die Energie dieses Feldes als Licht ausgestrahlt. Die ausgestrahlte Energie stammt vom bewegten Elektron. Dieses muß daher ständig Energie verlieren. Das führt zu zwei wichtigen Folgerungen. Erstens: Das Elektron muß sich auf einer Spiralbahn bewegen, sich immer mehr dem Kern nähern und schließlich in den Kern hineinstürzen, d. h. das Atom kann nicht stabil sein. Zweitens: Das

ausgestrahlte Licht muß ein kontinuierliches Spektrum besitzen. Beide Folgerungen widersprechen der Erfahrung: Die Atome sind stabile Gebilde und die Spektren der Grundstoffe sind diskontinuierliche Linienspektren. Hier versagt somit die klassische Physik, oder aber das Rutherfordsche Atommodell entspricht nicht der Wirklichkeit.

Der dänische Physiker N. Bohr entschloß sich, das Rutherfordsche Atommodell beizubehalten und die Gesetze der klassischen Physik aufzugeben. Zur Lösung der bestehenden Schwierigkeiten zog er die Quantentheorie heran[1]. Es gelang ihm damit, beider Schwierigkeiten Herr zu werden. In der Theorie von Bohr haben wir uns die Atome wie kleine Planetensysteme vorzustellen. In der Mitte befindet sich der Atomkern. Er entspricht der Sonne in unserem Planetensystem. Um diesen Zentralkörper kreisen die Elektronen (Planeten) aber nicht in beliebigen, sondern in ganz gesetzmäßig bestimmten Bahnen. Die Bahngesetze machen wir uns am besten am Wasserstoffatom, dem einfachsten von allen Atomen, klar. Es besitzt einen einfachen Kern (Zentralkörper) und nur ein einziges Elektron (Planet). Ein Zweikörpersystem dieser Art läßt sich mathematisch exakt beschreiben. Die möglichen Bahnen des Elektrons sind Kreise oder Ellipsen. Für unsern Zweck genügt es, nur die Kreisbahnen zu betrachten. Für Kreisbahnen gelten nach Bohr zwei Quantenbedingungen. Die sog. 2. Quantenbedingung besagt, daß nur ganz bestimmte Elektronenbahnen zulässig sind[2]. Solange das Elektron sich in einer solchen Bahn bewegt,

[1] Die Grundanschauung der Quantentheorie kann man sich am konkreten Falle der Lichtstrahlung klarmachen. Newton nahm an, daß die Lichtemission in der Aussendung unwägbarer, materieller Teilchen von der Lichtquelle bestehe. Es zeigten sich jedoch bald Schwierigkeiten, die die Theorie nicht überwinden konnte. Huygens begründete deshalb die Wellentheorie des Lichtes, gemäß der das Licht ein Schwingungsvorgang im Äther ist. Fast 200 Jahre währte der Kampf zwischen beiden Ansichten, dann wandte sich der Sieg entschieden der Wellentheorie zu. Nach dieser Theorie war die Lichtemission und überhaupt jede Strahlung ein stetiger Vorgang. Die Strahlungsenergie müßte demnach in jeder beliebigen endlichen Menge auftreten und beliebig teilbar sein können. Allein bald trat wieder eine große Schwierigkeit auf. Es wollte in keiner Weise auf Grund dieser Annahme gelingen, ein Strahlungsgesetz aufzustellen, das mit allen wohlverbürgten Tatsachen übereinstimmte. Planck (1900) ließ deshalb die Annahme, daß die Energiestrahlung ein kontinuierlicher Vorgang sei, fallen. Er stellte den neuen Grundsatz auf, daß die Atome Strahlungsenergie von ganz genau bestimmten endlichen Beträgen aussenden: $E = h\nu$, wo E den ausgestrahlten Energiebetrag, ν die Schwingungszahl, d. h. die Zahl der Schwingungen in einer Sekunde, und h eine universelle Naturkonstante, das sog. elementare Wirkungsquantum, bedeutet. Den endlichen Energiebetrag $h\nu$ nennt man ein Quant. Demnach hat jede Strahlungsenergie sozusagen eine atomische Struktur. Mit dieser Annahme war es möglich, ein Strahlungsgesetz aufzustellen, das den Beobachtungen gerecht wurde. Die auf dieser Anschauung aufgebaute Theorie heißt die Quantentheorie. Die Lehre ist dann noch weiter von Einstein ausgebildet worden. Bis zu einem gewissen Grade bedeutet sie eine Rückkehr zur ursprünglichen Emissionstheorie von Newton. Der Unterschied zwischen den beiden Emissionstheorien liegt vorwiegend in der verschiedenen Auffassung der ausgesandten Teilchen. Nach Newton handelt es sich um unwägbare, materielle Teilchen. Bei Planck hingegen um Energieteilchen (Quanten), denen nach Einstein auch noch Trägheit zukommt.

[2] Das Elektron kann nur solche Bahnen beschreiben, für die sein Drehimpuls multipliziert mit 2π ein ganzes Vielfaches des elementaren Wirkungsquantums h ist. (Der Drehimpuls wird durch mrv ausgedrückt, wo m = Masse, r = Abstand vom Zentrum, v = Bahngeschwindigkeit). Ist ω = Winkelgeschwindigkeit, dann ist $v = r\omega$ und der Drehimpuls = $mr^2\omega$. Die Gleichung lautet somit $2\pi mr^2\omega = nh$, wo n = ganze Zahl. Für $n = 1$ erhält man die Grundbahn des Elektrons.

strahlt es nach Bohrs Annahme keine Energie aus, entgegen der Annahme der klassischen Physik. Zur 2. Quantenbedingung kommt noch eine weitere, die sog. 1. Quantenbedingung. In einer Bahn mit großem Durchmesser besitzt das den Kern umkreisende Elektron eine größere Energie als in einer kernnäheren Bahn. Tritt nun aus irgend einer Ursache ein Zusammenbruch des Systems, eine Katastrophe, ein, sodaß das Elektron aus der höheren, energiereicheren in die niedere, energieärmere Bahn stürzt, dann wird nach der 1. Quantenbedingung die Energiedifferenz in beiden erlaubten Bahnen in Form von Strahlung nach außen abgegeben [1]. Mit Hilfe dieser etwas befremdlichen Annahmen gelang es Bohr, für das Linienspektrum des Wasserstoffs eine Gleichung abzuleiten, die mit einer früher rein empirisch abgeleiteten Gleichung übereinstimmte. Diese empirische Gleichung enthielt aber einen Zahlenfaktor, über dessen physikalischen Sinn man bis dahin nichts auszusagen vermocht hatte. In der Bohrschen Theorie erhielt dieser Zahlenfaktor eine ganz bestimmte physikalische Bedeutung. Das waren unzweifelhafte, große Erfolge der neuen Theorie.

Wir verlassen nun das Wasserstoffatom und wenden uns den Grundstoffen mit mehr als einem Elektron zu. Die Theorie ist hier zu folgenden Ergebnissen gekommen. Die Zahl der äußern Elektronen ist gleich der Ordnungszahl, d. h. gleich der Kernladungszahl des Elementes. So hat z. B. Uran die Ordnungszahl 92. Es werden ihm deshalb 92 äußere Elektronen zugeschrieben. In dieser Elektronenwolke, die den Kern umkreist, herrscht Ordnung. Man denkt sich die Elektronen in wohl definierten Schalen angeordnet. N. Bohr ist es gelungen, auch den Aufbau der einzelnen Elektronenschalen mit großer Wahrscheinlichkeit darzustellen. Er ging bei seinen Untersuchungen von dem physikalischen und chemischen Verhalten der Grundstoffe und von ihrer Stellung im periodischen Systeme aus. Er fand, daß der Aufbau der einzelnen Schalen ganz gesetzmäßig mit der Zunahme der Elektronenzahl in den Atomen verläuft. Entsprechende, fertig ausgebaute Schalen in verschiedenen Elementen sind einander gleich. Unterschiede treten erst in den unfertigen äußersten Schalen auf. Ein Beispiel möge das klarmachen. Kalium (K) hat 19 äußere Elektronen, Calcium (Ca) hat deren 20. Bei beiden Elementen sind die Elektronen so angeordnet, daß die innerste Schale mit 2, die beiden folgenden mit je 8 Elektronen besetzt sind. Allein bei K hat die äußerste Schale nur 1, bei Ca jedoch 2 Elektronen.

Aber damit war nur die tatsächlich vorhandene Arithmetik im periodischen Systeme festgestellt, sie war noch nicht auf ein einheitliches Prinzip zurückgeführt. Erst das Paulische Prinzip vollbrachte diese Leistung.

Im Jahre 1913 führte Bohr mit den gequantelten Kreisbahnen des Elektrons eine Quantenzahl in die Atomtheorie ein. Man bezeichnet sie heute als die Nebenquantenzahl. Zwei Jahre später vervollkommnete Sommerfeld die Bohrsche Theorie, indem er neben Kreisbahnen auch Ellipsenbahnen für die umlaufenden Elektronen zuließ. Diese Erweiterung führte mit Notwendigkeit zur Einführung einer zweiten Quantenzahl, der sog. Hauptquantenzahl. Im Jahre 1925 erkannte man, daß den umlaufenden Elektronen auch noch

[1] Sind E_1 und E_2 die Energien des Elektrons in beiden Bahnen, so besagt die 1. Quantenbedingung $E_1 - E_2 = h\nu$.

eine Rotation um ihre eigene Achse zukomme. Damit war die Analogie zwischen Atom und Planetensystem vollständig. Ein rotierendes Elektron verhält sich aber im Magnetfelde wie ein winziger Magnet. Dieser „Elektronenspin" verlangte somit die Einführung einer dritten Quantenzahl. Zu einer vierten Quantenzahl wurde man durch folgende Überlegungen geführt. Jedes Elektron im Atom hat zwei Drehimpulse, einen infolge seines Umlaufs um den Kern, den andern infolge seiner Eigenrotation (Spin). Bilden wir nun die vektorielle Summe[1] aller Drehimpulse aller Elektronen im Atom, dann erhalten wir den gesamten Drehimpuls des ganzen Atoms. Dieser resultierende gesamte Drehimpuls des Atoms verlangt eine vierte Quantenzahl für jedes Elekron. Jedem Elektron im Atom kommen somit vier Quantenzahlen zu; sie bestimmen den Zustand des Elektrons, d. h. seine Bahn, seine Energie und seine Orientierung im Raume.

Das Paulische Prinzip besagt nun, daß in einem Atom niemals zwei Elektronen in allen vier Quantenzahlen übereinstimmen können, mit andern Worten, es sei unmöglich, daß sich zwei oder noch mehr Elektronen, die den Atomkern umkreisen, im gleichen Zustande befinden. Mit Hilfe dieses Prinzips ist es gelungen, die maximalen Besetzungszahlen der einzelnen Elektronenschalen im Atom zu bestimmen. Für die innerste Schale fand man 2 Elektronen, für die folgenden Schalen 8, 8, | 18, 18 und 32 Elektronen. Das sind aber ganz dieselben Zahlen, die die Längen der einzelnen Perioden im periodischen System kennzeichnen, und die man längst kannte. So hat das Paulische Prinzip den innern Grund der bereits bekannten Arithmetik des periodischen Systems aufgedeckt. Bisher fehlt es noch an jeder Erklärung des Paulischen Prinzips. Es hat sich jedoch für die Deutung des Aufbaues der Atome, insbesondere für die Zahl der Elektronen in den einzelnen Schalen, so ausgezeichnet bewährt, daß man es als durch die Erfahrung bestätigt ansehen muß.

Mit Hilfe des Bildes der Anordnung der Elektronen in Schalen ist es möglich gewesen, sich über viele atomare Vorgänge Rechenschaft zu geben. Die chemischen Kräfte, die im Grunde elektrischer Natur sind, entstammen der unfertigen, d. h. der nicht vollbesetzten äußersten Schale. Ist die äußerste Schale voll mit Elektronen besetzt, so ist das betreffende Element chemisch inaktiv. Das erklärt die Inaktivität der Edelgase, bei denen die äußersten Schalen nach der Theorie vollbesetzt sind. Das periodische System der Elemente, das die Chemiker auf Grund der Atomgewichte und der chemischen Eigenschaften der Grundstoffe schon viel früher aufgestellt hatten, wurde verständlicher. Auch die Spektren der Elemente verloren viel von ihrem geheimnisvollen Charakter. Die optischen Spektren konnte man durch Sprünge der der äußersten Schale angehörenden Elektronen aus einer erlaubten Bahn in eine andere deuten. Die Röntgenspektren hingegen rühren von Quantensprüngen her, die zwischen den einzelnen innern Elektronenschalen erfolgen.

---

[1] Unter Vektor versteht man eine Größe, die durch Angabe einer Zahl und einer Richtung bestimmt wird; eine Kraft ist also ein Vektor. Das Parallelogramm der Kräfte ist ein Beispiel einer vektoriellen Summenbildung. Die Diagonale des Parallelogramms ist die vektorielle Summe der beiden Kräfte.

Aufschluß über den Bau der Kerne erhalten wir vor allem aus dem Atomzerfall. Der natürliche Zerfall radioaktiver Stoffe ist ein Vorgang, der sich durch keine uns zu Gebote stehenden Mittel beschleunigen oder verlangsamen läßt. Das drängt zur Annahme, daß dieser Vorgang sich im Innersten des Atoms, im Atomkerne, abspielt. Hierbei werden α-, β- und γ-Strahlen ausgesandt. Die α-Strahlen erwiesen sich als identisch mit Heliumkernen. In den β-Strahlen erkannte man rasch bewegte Elektronen. Die γ-Strahlen sind Energiequanten. Sie sind mit den Röntgenstrahlen verwandt, von denen sie sich nur durch ihre höhere Schwingungszahl unterscheiden. Es ist aber auch gelungen, eine ganze Reihe stabiler Grundstoffe zu zertrümmern. Bei all diesen Versuchen wurden Wasserstoffkerne von den Atomen abgetrennt.

Ganz allgemein lassen sich somit dreierlei Bausteine der Atomkerne nachweisen: Elektronen, Wasserstoffkerne (Protonen) und Heliumkerne (4 Protonen und 2 Kernelektronen), die vermutlich eine gewisse Selbständigkeit bewahren. Zurzeit haben wir noch keine vollständige Theorie des Kernaufbaues. Es ist aber gelungen, eine Reihe bedeutungsvoller, die Kernstruktur betreffender Gesetzmäßigkeiten aufzufinden. Zu diesen Gesetzmäßigkeiten gehört vor allem die Tatsache, daß ein Element mit gerader Ordnungszahl (somit einer geraden Zahl von Protonen) in der Natur häufiger auftritt als seine beiden Nachbarn im natürlichen System mit ungerader Ordnungszahl (Protonenzahl). Hinsichtlich der Protonenzahl gilt die Regel, daß Elemente mit einer durch 4 teilbaren Protonenzahl sich durch besondere Häufigkeit auszeichnen. Ferner hat sich ergeben, daß die Zahl der in den Kern eingebauten Elektronen für die überwiegende Zahl von Grundstoffen gerade ist.

Es tritt aber noch eine Schwierigkeit auf. Wenn die Atomkerne letztlich aus Wasserstoffkernen aufgebaut sind, dann sollte man erwarten, daß alle Atomgewichte (auf Wasserstoff bezogen) ganzzahlig seien. Das trifft aber ganz auffällig nicht zu. Diesem Einwande kann man auf folgende Weise begegnen. Die Stellung eines Elementes im periodischen Systeme hängt von seiner Kernladung und die wieder von der Zahl der Protonen und Elektronen im Kerne ab. Fügt man nun zum Kern ein Proton und zugleich auch ein Elektron, so bleibt die Kernladung ungeändert, das Element behält seinen Platz im periodischen System. Seine chemischen Eigenschaften haben sich nicht gewandelt, aber sein Atomgewicht hat um eine Einheit zugenommen. Der Fall ist somit denkbar, daß es Elemente mit denselben chemischen Eigenschaften, aber mit verschiedenen Atomgewichten gibt. Durch keine chemische Analyse ließen sich solche Elemente voneinander trennen. Schon im Jahre 1910 wurde die Ansicht ausgesprochen, daß die Atomgewichte aller Elemente ganzzahlig seien, daß Elemente, die von der Ganzzahligkeit abweichen, Mischungen von Elementen seien, deren Atomgewichte sich um eine oder um mehrere Einheiten unterscheiden. Bei den Atomgewichtsbestimmungen nach den herkömmlichen chemischen Methoden werde nur das mittlere Atomgewicht der Mischung bestimmt. Die einzelnen Atomarten der Mischung nennt man Isotopen.

Im Jahre 1913 gelang es, mit physikalischen Methoden die Richtigkeit dieser Annahme für Neon nachzuweisen. Seitdem hat man die Untersuchungs-

methoden sehr verfeinert, so daß wir heute eine große Zahl von Isotopen kennen. Die meisten bekannten Elemente haben solche Isotopen. Ihre Anzahl ist aber bei den einzelnen Grundstoffen sehr verschieden. Eisen und Zinn mögen als Beispiele dienen. Die Chemiker fanden für das Atomgewicht des Eisens 55,84. In Wirklichkeit ist aber das gewöhnliche Eisen kein reines Element. Es ist ein Gemisch von zwei Elementen mit den Atomgewichten 54 und 56. Diese beiden Stoffe gehen in ungleichen Mengen in das Gemisch ein. Das Durchschnittsatomgewicht der Mischung ist 55,84. Für Zinn hatte man nach chemischen Methoden das Atomgewicht 118,7 gefunden. Aber auch das gewöhnliche Zinn ist kein reines Element. Die Physiker haben experimentell festgestellt, daß das gewöhnliche Zinn ein Gemisch von elf verschiedenen Stoffen ist, die alle dieselben chemischen Eigenschaften, aber sehr verschiedene Atomgewichte haben. Der leichteste hat das Atomgewicht 112 und der schwerste 124. Zwischen den Atomgewichten der leichtesten und schwersten Isotopen des Zinns besteht somit ein Unterschied von zwölf Einheiten. Die groben Abweichungen der Atomgewichte von der Ganzzahligkeit haben damit eine befriedigende Erklärung gefunden.

Die noch verbleibenden geringen Abweichungen erklärt man durch den sog. Packungseffekt. Beim Aufbau des Atomkernes aus Protonen und Elektronen muß entweder Energie von außen zugeführt werden, um die Synthese herbeizuführen, oder es wird überflüssige Energie frei und dann ausgestrahlt. Der neugebildete Kern erfährt somit eine Zu- oder Abnahme von Energie. Da nun nach der heutigen Physik auch der Energie eine Masse zukommt, so ist diese Zu- oder Abnahme von Energie im Atomkern einer Zu- oder Abnahme von Masse gleichwertig. Diese Zu- oder Abnahme von Masse bei der Synthese, d. h. bei der Packung, der Kernbestandteile gegenüber der Summe der Masse der den Kern bildenden Protonen und Elektronen nennt man den Packungseffekt. Die unmittelbare Folge des Packungseffekts ist somit eine kleine Abweichung des auf Wasserstoff bezogenen Atomgewichtes von der Ganzzahligkeit. Als klassisches Beispiel gilt der Heliumkern (He). Das Atomgewicht von He ist 4. Der He-Kern ist aus 4 Protonen aufgebaut, denen zusammen die Masse $4 \times 1{,}008 = 4{,}032$ zukommt. Bei der Synthese von He geht somit 0,032 an Masse verloren, die in Form von Energie ausgestrahlt wird. Ganz ähnliche Überlegungen kann man bei den übrigen Elementen anstellen und so die noch verbleibenden kleinen Abweichungen von der Ganzzahligkeit erklären.

Die Physik lieferte also ein recht anschauliches Bild vom Aufbau der Materie. Allein bald stellten sich unüberwindliche Schwierigkeiten ein. Schon beim Heliumatom, das nur zwei Planetenelektronen besitzt, war es nicht möglich, Theorie und Erfahrung in Einklang zu bringen. Auch abgesehen davon bot die Theorie manches Schwerverständliche, z. B. das Auftreten der Größe h (das elementare Wirkungsquantum) in den Gleichungen. Das ist eine optische Größe, die aber hier auch als atommechanische Größe auftritt. Auch die Bevorzugung der gequantelten Elektronenbahnen im Atom war vom Standpunkte der klassischen Physik völlig unverständlich. Eine Befreiung aus dieser Krise glaubte man nur durch eine gründliche Revision der Grundprinzipien zu erreichen.

Im Jahre 1924 erschien eine Arbeit von L. de Broglie, die später (1927) auch ins Deutsche übertragen wurde[1], und die den Anstoß zu den neueren Theorien in der Atomtheorie gab.

In der Optik war man bereits früher auf einen merkwürdigen Dualismus gestoßen. Gewisse Erscheinungen weisen entschieden auf eine korpuskulare Struktur des Lichtes hin, z. B. die Auslösung von Elektronen aus Metallen bei Bestrahlung mit Röntgenlicht oder mit γ-Strahlen. Daneben gab es andere Erscheinungen, die sich ungezwungen vom Standpunkte der Wellentheorie deuten ließen, z. B. die Laueschen Interferenzerscheinungen beim Durchgange der Röntgenstrahlen durch Kristalle. Die neuen Erfahrungen drängten darauf hin, neben der Wellentheorie auch die so lange vernachlässigte und fast vergessene Korpuskulartheorie des Lichtes wieder einzuführen. Das geschah in ganz entschiedener Weise durch A. Einstein, der im Jahre 1905 seine Lichtquantentheorie schuf. Das Licht hatte so den Charakter: Korpuskel-Welle.

L. de Broglie ging nun einen großen Schritt weiter. Er stellte sich die Frage, warum dieser Dualismus Korpuskel-Welle auf die Strahlung beschränkt sein sollte. Möglicherweise, so sagte er sich, besteht dieser Dualismus auch für die Materie. Nur hat man hier den entgegengesetzten Fehler gemacht, indem man zu viel an das Bild der Korpuskeln gedacht und das Bild der Wellen vernachlässigt hat. L. de Broglie ging bei seinen Untersuchungen von der Relativitätstheorie aus. Nach Einstein muß man jeder Energie Masse und jeder Masse Energie zuordnen. Beide sind immer miteinander durch die Beziehung

$$\text{Energie} = \text{Masse} \times c^2$$

verbunden. Hier bedeutet c die Lichtgeschwindigkeit. Nach der Atom- und der Elektronentheorie ist die Materie nicht stetig, sondern aus kleinsten, voneinander getrennten Teilen aufgebaut. Somit müssen wir annehmen, daß auch die Energie in kleinen Bereichen konzentriert ist. Nach der Quantentheorie ist jedes Energiequant $= h \times$ Frequenz $= h\nu$. De Broglie machte nun die Annahme, daß zufolge einem allgemeinen Naturgesetz mit jedem Energiestück von der Eigenmasse m_0 ein periodisches Phänomen von der Frequenz ν_0 verbunden ist nach der Beziehung

$$h\nu_0 = m_0 c^2.$$

Diese Hypothese ist die Grundlage der ganzen Theorie von De Broglie[2]. Dann wird angenommen, daß das Teilchen mit der Masse m_0 sich mit der Geschwindigkeit v geradlinig und gleichförmig bewegt. De Broglie legt sich nun die Frage vor: In welcher Weise äußert sich die dem Teilchen zugeordnete Frequenz einem selbst nicht mitbewegten Beobachter? Die Antwort erteilt ihm die Relativitätstheorie. Aus den Transformationsgleichungen der speziellen Relativitätstheorie, angewandt auf das bewegte Teilchen, ergibt sich, daß wir dem Teilchen eine Welle zuordnen müssen. Diese Welle pflanzt sich mit Überlichtgeschwindigkeit fort und zwar in derselben Richtung, in der auch das

---

[1] Untersuchungen zur Quantentheorie von L. de Broglie. Übersetzt von W. Becker. Zwei Jahre später, 1929, erschien das Buch: Einführung in die Wellenmechanik von L. de Broglie. Übersetzt von R. Peierls. Beide Veröffentlichungen bei der Akad. Verlagsgesellsch., Leipzig.

[2] Untersuchungen zur Quantentheorie 11.

Teilchen sich bewegt. Die Fortpflanzungsgeschwindigkeit V der Welle ist um so größer je kleiner die Geschwindigkeit v des Teilchens ist. Beide Geschwindigkeiten sind miteinander durch die sehr einfache Gleichung $V = \frac{c^2}{v}$ verbunden, wo c die Lichtgeschwindigkeit ist. Auch die Frequenz ν (= Anzahl der Schwingungen in 1 Sekunde) und die Wellenlänge λ ließen sich berechnen. Es ist nun sehr wichtig, daß die Gleichungen, die De Broglie für ν und λ erhielt, in die Grundgleichungen der Lichtquantentheorie von Einstein übergehen, wenn die Geschwindigkeit v des Teilchens gleich der Lichtgeschwindigkeit c wird. Daraus hat De Broglie geschlossen, daß diese Gleichungen für λ und ν so allgemein sind, daß sie sowohl für Materie wie für Strahlung gelten und in beiden Fällen die Notwendigkeit zum Ausdruck bringen, gleichzeitig von Wellen und von Korpuskeln zu reden.

Bisher haben wir nur von einer Welle geredet. Jetzt betrachten wir den Fall, wo wir eine große Zahl von Wellen haben, die sich alle in derselben Richtung fortpflanzen. Von diesen Wellen nehmen wir an, daß die Frequenzen der einzelnen Wellen sich nur sehr wenig voneinander unterscheiden, d. h. daß sie nahezu einander gleich sind. Die Gesamtheit so beschaffener Wellen nennt man eine „Wellengruppe". Die Phasen (= Bewegungszustand) sämtlicher Wellen sollen nun zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Punkte übereinstimmen. An diesem Punkte werden sich dann in diesem Augenblicke alle Wellen gegenseitig verstärken. Die resultierende Amplitude (= Ausschlag, Wellenhöhe) wird hier besonders groß werden. Es entsteht ein schmaler hoher Buckel in der Wellengruppe. Dieses Maximum, dieser Buckel schreitet dann in der Richtung voran, in der sich die Wellen ausbreiten. Allein die Geschwindigkeit U, mit der der Buckel fortschreitet, ist kleiner als die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Wellen. Man bezeichnet U als die Geschwindigkeit der Wellengruppe. De Broglie konnte nun den mathematischen Beweis erbringen, daß die Gruppengeschwindigkeit U der dem bewegten Teilchen zuzuordnenden Wellen gerade gleich der mechanischen Geschwindigkeit v des Teilchens ist.

Bisher haben wir nur den Fall der gleichförmigen, geradlinigen Bewegung betrachtet. De Broglie untersuchte auch den Fall eines nicht gleichförmig, geradlinig bewegten Teilchens. Es gelang ihm dabei, das oberste Prinzip der Mechanik in das oberste Prinzip der Optik überzuführen. Das war ein wichtiges Ergebnis für eine Verallgemeinerung der Mechanik. Es war eine Verbindung zwischen Mechanik und Optik gefunden. Die Anwendung der neuen Vorstellungen auf die periodische Bewegung eines Elektrons im Bohrschen Atommodell brachte die bis dahin so rätselhaften Stabilitätsbedingungen dem Verständnisse näher. De Broglie konnte sie aus seiner Theorie ableiten.

Wenn wir nicht wie bisher ein einzelnes Teilchen, sondern einen ganzen Schwarm von Teilchen, etwa einen Schwarm von Elektronen untersuchen, die sich alle in derselben Richtung mit derselben Geschwindigkeit bewegen, so ergibt sich, daß man diesem Schwarm eine ebene monochromatische Welle zuordnen muß, d. h. alle Wellen, die diesem Bündel angehören, müssen dieselbe Wellenlänge haben. Treffen diese Wellen auf ein Medium von regelmäßiger Struktur, z. B. auf einen Kristall, dann müssen sie gebeugt werden, und in

leicht zu berechnenden Richtungen müssen die Streuwellen Maxima zeigen. Nach der neuen Theorie muß man deshalb erwarten, daß ein Schwarm von Elektronen, die sich in derselben Richtung mit gleichen Geschwindigkeiten bewegen, Erscheinungen analog der Interferenz und der Beugung des Lichtes zeige. Diese Experimente wurden mit großer Sorgfalt von verschiedenen Forschern angestellt. Die Übereinstimmung zwischen Theorie und Experiment war ganz ausgezeichnet. Diese Versuche liefern somit den experimentellen Beweis für die Notwendigkeit, die Korpuskularvorstellung auch für die Materie durch die Wellenvorstellung zu ergänzen.

Angeregt durch die Ideen De Broglies nahm Schrödinger[1] das Quantisierungsproblem der Energie im Atome in Angriff (1926). Es schwebte ihm aber noch ein höheres, allgemeineres Ziel vor Augen. Er wollte eine Theorie schaffen, die beides umfaßt: die gewöhnlichen mechanischen Erscheinungen, wo Quantenbedingungen keine merkliche Rolle spielen, und anderseits die typischen Quantenphänomene. Aus seiner Mechanik hoffte er einerseits die gewöhnliche Mechanik als eine Annäherung, die die groben makromechanischen Erscheinungen beschreibt, wieder zu erhalten und anderseits auch eine Erklärung für diejenigen feinen „mikromechanischen" Phänomene (Bewegung der Elektronen im Atom) zu gewinnen, für die die alte Mechanik überhaupt keine Erklärung zu geben vermochte; wenigstens nicht, ohne sehr künstliche Zusatzannahmen, die in Wirklichkeit einen weit wesentlicheren Teil der Theorie bildeten als die eigentliche mechanische Behandlung[2]. Ebenso wie bei De Broglie tritt bei Schrödinger die Welle in den Mittelpunkt der Behandlung. Beide Theorien, die von De Broglie und die von Schrödinger faßt man deshalb unter dem einen Namen: Wellenmechanik zusammen. In der Behandlung des Problems weichen die beiden Forscher erheblich voneinander ab. De Broglie war von der Relativitätstheorie ausgegangen und faßte seine Materiewellen als fortschreitende Wellen auf. Schrödinger stellte sich von vornherein auf den Boden der klassischen (d. h. der althergebrachten) Mechanik. Seine Gleichungen führen ihn auf stehende Wellen (stehende Eigenschwingungen). Schrödinger geht vom obersten Prinzip der Mechanik aus und zeigt, daß unter bestimmten Voraussetzungen dieses Prinzip in das oberste Prinzip der Optik übergeführt werden kann. Wie oben erwähnt, war De Broglie ebenfalls zu diesem Ergebnisse gekommen. Geometrische Optik und Mechanik waren so in Zusammenhang gebracht. Der Grundgedanken der Wellenmechanik ist nun folgender: „Das Phänomen, für das die klassische Mechanik eine adäquate Beschreibung dadurch zu geben glaubte, daß sie die Bewegung eines Massenpunktes beschrieb, d. h. daß sie seine Koordinaten x, y, z als Funktionen der Zeit t betrachtete, dieses Phänomen muß — nach den neuen Vorstellungen — durch eine Wellenbewegung beschrieben werden, die sich aus Wellen von bestimmter Frequenz und Geschwindigkeit zusammensetzt."[3] Die Durchführung im einzelnen muß hier übergangen werden.

---

[1] E. Schrödinger, Abhandlungen zur Wellenmechanik (Leipzig 1927) 12.
[2] E. Schrödinger, Vier Vorlesungen über Wellenmechanik (Berlin 1928) 7 u. 8.
[3] Vier Vorlesungen 5 u. 6.

Die Anwendung dieser Ideen auf ein einzelnes Teilchen führte zu einer Differentialgleichung, die die Grundlage der ganzen Schrödingerschen Theorie bildet[1]. Sie ist der mathematische Ausdruck für eine Welle. Die Gleichung enthält eine Größe ψ, deren Deutung umstritten ist, die Gesamtenergie E, die konstant, und die potentielle Energie V, die veränderlich ist. Sie gehört einem Gleichungstypus an, der zu einer Zeit, als noch niemand an die gegenwärtige Anwendung denken konnte, von den Mathematikern sehr eingehend untersucht worden war. Die Gleichung hat die wichtige Eigenschaft, nur für ganz bestimmte, diskrete Werte von V eindeutige und stetige Lösungen zu besitzen. Diese Werte von V nennt man die Eigenwerte der Gleichung. Da nun V die potentielle Energie darstellte, so war es Schrödinger gelungen, das physikalische Problem der Quantelung der Energie auf ein rein mathematisches Problem zurückzuführen. Die Annahme von Planck, daß die Übertragung der Energie bei der Strahlung kein kontinuierlicher Vorgang sei, sondern nur in ganz bestimmten, wohl definierten Beträgen erfolge, war so dem Verständnisse näher gebracht. Auch der Doppelcharakter von h (= elementares Wirkungsquantum) wurde verständlich, da h in der Fundamentalgleichung auftritt. Wendet man die Gleichung auf das Wasserstoffatom an, so stimmen die Energiewerte, die sich ergeben, vollkommen mit denen überein, die Bohr bereits im Jahre 1913 auf andere Weise berechnet hatte. Die Theorie von Schrödinger hat viele und große Erfolge gehabt, auf die hier nicht eingegangen werden soll.

Was bedeutet die Dualität: Welle — Korpuskel? Am Anfang seiner Arbeiten[2] hat Schrödinger den Gedanken ausgesprochen, die Korpuskeln ließen sich als Gruppen von Wellen, als Wellenpakete deuten. Allein diese Vorstellung läßt sich nicht allgemein durchführen. Bei der Beugung eines Elektrons an einem Kristall würde das Wellenpaket vollständig zerstreut und aufgelöst werden. Die Undurchführbarkeit der Ansicht Schrödingers tritt noch klarer hervor, wenn man es nicht nur mit einem Elektron, sondern mit einem Schwarm von N-Elektronen zu tun hat. Um der mathematischen Schwierigkeiten Herr zu werden, ordnet Schrödinger nicht jedem Elektron eine Welle im dreidimensionalen Raume zu, wie man vielleicht erwartet, sondern allen N-Elektronen eine einzige Welle, aber diese Welle ist im drei N-dimensionalen Raume (Konfigurationsraum). Das wäre nun sehr schön und gut, wenn es nachträglich gelänge, diese eine Welle in N-Wellen im dreidimensionalen Raume zurückzutransformieren. Das will aber nicht gelingen. Hierin sieht De Broglie[3] ein neues Argument, daß die Materiewelle keine physikalische Realität hat. Auch Schrödinger selbst ist nicht mehr davon überzeugt, daß die Materienwelle eine Welle im landläufigen Sinne des Wortes sei[4]. Er gibt damit aber keineswegs den Gedanken auf, daß der Welle ein physikalischer Vorgang entspricht. Die Größe ψ in seiner Gleichung glaubt er physikalisch dahin deuten zu können, daß ψ^2 der elektrischen Ladungsdichte proportional ist, die gemäß den Gesetzen der gewöhnlichen Elektrodynamik Emission von

---

[1] $\Delta\psi + \frac{8\pi^2 m}{h^2}(E - V)\psi = 0$.

[2] Abhandlungen zur Wellenmechanik 60.

[3] Einführung in die Wellenmechanik 165.

[4] Vier Vorlesungen 2c. 6.

Licht verursacht[1]. Die Welle selbst, d. h. der physikalische periodische Vorgang, wäre dann eine Schwankung dieser elektrischen Ladungsdichte[2].

L. de Broglie bespricht in seiner Wellenmechanik noch zwei andere Deutungen, die der Welle einen physikalischen Charakter zuerkennen. In beiden Fällen kommt er jedoch zu dem Ergebnis, daß die betreffenden Anschauungen sich nicht durchführen lassen. Wir erhalten somit das etwas unbefriedigende Resultat, daß es mindestens zweifelhaft ist, ob die Materiewellen physikalische Realitäten sind. Wir müssen uns nach einer andern möglichen Deutung der Wellen umsehen.

Als die Wellenmechanik noch im Anfange ihrer Entwicklung stand, hat Max Born bereits den Vorschlag gemacht, die Welle so zu deuten, daß sie nur die Wahrscheinlichkeit dafür darstellt, daß das Teilchen einen gewissen Bewegungszustand besitzt. Eine Wahrscheinlichkeit kann als eine kontinuierliche Größe aufgefaßt werden. Sie kann deshalb auch durch eine Differentialgleichung und durch eine Welle dargestellt werden. Diese Auffassung hat heute die meisten Anhänger. Sie wurde von Heisenberg und Bohr weiter entwickelt. Nach diesen beiden Forschern ist die ψ-Welle überhaupt kein physikalischer Vorgang, der sich in einem gewissen Gebiet abspielt, sondern nur eine symbolische Darstellung von dem, was wir über das Teilchen wissen.

Nach Heisenberg[3] weist die Materie eine merkwürdige Doppelnatur auf, indem ihr Verhalten einmal dem Verhalten von Wellen, ein anderes Mal dem von Korpuskeln gleicht. Nun ist es klar, sagt Heisenberg, daß die Materie nicht gleichzeitig aus Wellen und Partikeln bestehen kann, die beiden Vorstellungen sind viel zu verschieden. Vielleicht ist die Lösung der Schwierigkeit darin zu suchen, daß beide Bilder (Partikel- und Wellenbild) nur ein Recht auf Analogie beanspruchen können, die manchmal zutreffen und manchmal versagen. Beide können als Analogien nur in gewissen Grenzfällen Gültigkeit beanspruchen; als Ganzes sind aber Atomphänomene nicht unmittelbar in unserer Sprache beschreibbar. Es ist auch keineswegs merkwürdig, daß unsere Sprache bei der Beschreibung atomarer Prozesse versagt; denn ihre Begriffe gehen auf die Erfahrungen des täglichen Lebens zurück, in denen wir stets mit großen Mengen von Atomen zu tun haben, jedoch nie einzelne Atome beobachten. Für atomare Prozesse haben wir also keine Anschauung. Für die mathematische Ordnung der Phänomene ist glücklicherweise eine solche Anschauung auch gar nicht nötig; wir besitzen in der Quantentheorie ein mathematisches Schema, das allen Experimenten der Atomphysik gerecht wird. Das Partikelbild und das Wellenbild sind zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben physikalischen Realität. Diese Tatsache bildet das zentrale Problem der Quantentheorie.

Geht man von der Welle als dem Gegebenen aus, so ergibt sich die Grenze für die Anwendbarkeit des Partikelbildes. Man wird auf gewisse Unbestimmtheitsrelationen geführt. Es zeigt sich nämlich, daß es prinzipiell unmöglich ist, gleichzeitig für dasselbe Teilchen Ort und Bewegungszustand mit absoluter Genauigkeit zu bestimmen. Verfeinert man die Meßmethode, um

---

[1] A. a. O. 19. [2] Abhandl. zur Wellenmechanik 165.

[3] W. Heisenberg, Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie (Leipzig 1930) 7.

den Ort des Teilchens genauer zu bestimmen, dann wird in gleichem Grade die Bestimmung des Bewegungszustandes ungenauer und umgekehrt. Geht man vom Partikelbilde aus, so wird man auf die Grenzen der Anwendbarkeit des Wellenbildes geführt, und man erhält entsprechende Unbestimmtheitsrelationen für die Größen im Wellenbilde. Diese Unbestimmtheitsrelationen gelten nur für quantentheoretische Größen der Atomphysik. Sie sind prinzipielle Ungenauigkeiten, die sich durch keine Verfeinerung der Meßtechnik vermeiden oder vermindern lassen, wie die mehr zufälligen Ungenauigkeiten, die von der Unvollkommenheit der Meßmethode herstammen, und sich verringern oder durch Rechnung eliminieren lassen. Da es so prinzipiell unmöglich ist, für ein Teilchen gleichzeitig Anfangslage und Anfangsbewegungszustand mit absoluter Genauigkeit festzustellen, so ist die wesentliche Voraussetzung für eine streng deterministische Behandlung der atomaren Vorgänge nicht gegeben, und wir müssen uns mit statistischen Gesetzen in der Atomphysik begnügen.

Bei der Aufstellung seiner Quantenmechanik ging Heisenberg so vor (1925). Er verzichtete von vornherein auf alle Anschaulichkeit und benützte nur solche Größen, die der direkten Beobachtung zugänglich sind. Seine Theorie wird deshalb auch ganz und gar unanschaulich. An Stelle der unkontrollierbaren Elektronenbahnen ließ er nur die Frequenzen und die Intensitäten der Spektrallinien und die Energiestufen der Atome gelten, wie sie etwa Versuche über Elektronenstöße liefern. Aus diesen meßbaren Größen bildete er dann Rechengrößen, die an die Stelle der Koordinaten (Ortsbestimmung) und der Geschwindigkeiten der Elektronen treten sollten. Zwischen diesen Rechengrößen suchte er Beziehungen herzustellen, die eine Gewinnung der Quantisierungsvorschriften gestatten. Die periodisch veränderlichen Elektronenkoordinaten ersetzte er durch ein quadratisches Schema von Partialschwingungen (Matrix), deren Frequenzen mit den Schwingungszahlen der Spektrallinien übereinstimmen, und deren Amplituden für die Linienintensität maßgebend sind. Für dieses Schwingungsschema legte Heisenberg die Rechenregeln fest. Obschon nun Heisenberg weder vom Wellen- noch vom Partikelbilde ausging, so existiert doch in seinem mathematischen Apparat eine vollkommene Analogie zu dieser Doppelnatur der Atomphänomene. Sie besteht darin, daß ein und dasselbe mathematische Schema einmal als Quantentheorie des Partikelbildes, einmal als Quantentheorie des Wellenbildes interpretiert werden kann. Obwohl die klassischen Theorien vom Partikelbild und vom Wellenbilde absolut verschieden sind, sowohl in ihrem mathematischen wie in ihrem physikalischen Gehalt, sind die Quantentheorien der beiden Vorstellungen mathematisch und physikalisch identisch.

Die Heisenbergsche Quantenmechanik hat sich als sehr leistungsfähig für die Behandlung von Atomproblemen erwiesen. Ihre Anwendbarkeit wurde noch bedeutend vergrößert, als es Born und Jordan gelang, in der Matrizenrechnung einen geeigneten mathematischen Apparat für die allgemeine Durchführung der Heisenbergschen Ideen zu schaffen. Die so vervollständigte Quantenmechanik nennt man Matrizenmechanik.

Kurz erwähnt sei noch die Diracsche Theorie des Elektrons. Dirac steht auf dem Boden der Relativitätstheorie. Es ist ihm gelungen, ein System von Differentialgleichungen erster Ordnung aufzustellen, die das Verhalten

des Elektrons im elektromagnetischen Feld vom Standpunkte der Wellenmechanik beschreiben. In erster Annäherung liefern diese Gleichungen die Schrödingersche Grundgleichung. Die Kreiselbewegung (Spin) des Elektrons, die man bereits im Jahre 1925 in das Atommodell eingeführt hatte, ergibt sich mit Notwendigkeit aus der neuen Theorie.

Bei einem Rückblick auf den Entwicklungsweg der Atomtheorie sehen wir dunkle Anfänge bei griechischen Philosophen vor mehr als zweitausend Jahren. Fast zweitausend Jahre lang blieben Philosophen ihre Hüter und Gegner. Allein die Entwicklung war fast Null. Die rein philosophischen Methoden versagten. Über einige wenige Aussagen kam man nicht hinaus. Dann folgte die Zeit des Aufblühens der Naturwissenschaften. In den Händen der Chemiker entwickelte die Atomtheorie sich rasch und kräftig. Man entdeckte die Verschiedenheit der Elemente, studierte ihre Eigenschaften, ihre gegenseitigen Verwandtschaften. Die Atomgewichte wurden mit großer Genauigkeit bestimmt und dienten als Grundlage des periodischen Systems. Noch manche andere schöne Erfolge ließen sich namhaft machen. Aber in einem wesentlichen Punkte vermochte die Chemie mit ihren Methoden nicht weiterzukommen. Die große Frage nach dem innern Bau des Atoms konnte sie nicht beantworten. Wohl hatte sie gewisse Vermutungen, aber es waren doch nur Vermutungen. Hier setzte nun die Physik mit ihren tiefer greifenden Mitteln ein. Die Atomtheorie, einst das unbestrittene Gebiet der Chemie, wurde ein Spezialgebiet der Physik. Ihr sind die großen Erfolge der letzten dreißig Jahre zu verdanken. Der dänische Physiker N. Bohr schenkte uns das anschauliche Atommodell mit seinem Zentralkörper und den ihn umkreisenden Elektronen. Allein der heutige Physiker ist auch Mathematiker. In den Händen der mathematischen Physiker verblassen die anschaulichen Bilder mehr und mehr. An ihre Stelle treten Gleichungen und mathematische Symbole, eine Art Geheimschrift für den Uneingeweihten. Es sieht fast aus, als ob die Natur ihr Antlitz mit einem Schleier aus Mathematik verhüllen müsse. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß wir das Ende dieser Mathematisierung der Atomtheorie und der Physik überhaupt noch lange nicht erreicht haben. Man sagt uns, Partikelbild und Wellenbild seien zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben physikalischen Realität. Aber was ist letztlich diese physikalische Realität?

Adolf Steichen S. J.

Brandung des Lebens

Auf meinen Reisen durch Europa hatte ich in Mittelpunkten des internationalen Verkehrs oft Gelegenheit, mich mit Wohlfahrtsbeamten, Ärzten, Erziehern und Geistlichen über Seelenschicksale unserer Zeit zu unterhalten. Es war mir nicht um allgemeine Eindrücke zu tun, wie sie jeder hat, der mit offenen Augen durch die Gegenwart schreitet und wenigstens zuweilen nachsieht, was in Romanen geschildert, im Theater und im Kino gespielt wird. Mir ging es um genau verbürgte Tatsachen, und zwar um Tatsachen aus dem Leben von Durchschnittsmenschen, die mit dem Strafgesetze für gewöhnlich nicht in unangenehme Berührung kommen.

Man liest manchmal fesselnde Berichte, die ein Zeitungsmann bei Angehörigen irgend einer Gesellschaftsklasse gesammelt hat. Aber sind die mitgeteilten Fälle aus einer so großen Menge ähnlicher ausgewählt, daß man sie mit Sicherheit als typisch ansehen darf? Bei einem Berichterstatter, der auf seine Umfrage vielleicht kaum ein paar Wochen verwenden kann, leuchtet das nicht ohne weiteres ein. Wer sich dagegen kraft seines Berufes als Arzt, Erzieher, Seelsorger Jahr um Jahr ohne Unterlaß mit den Nöten der Zeit beschäftigen muß, wer diesen Beruf in Großstädten ausübt, durch die der Menschenstrom aus allen Himmelsrichtungen wogt, der ist imstande, das Wesentliche im Antlitze der Zeit vom Zufälligen zu unterscheiden.

Bei meinen Fragen verbarg ich nicht die Absicht, von den Antworten, die ich erhalten würde, öffentlich Gebrauch zu machen. Es war also noch sorgfältiger als bei nicht für den Druck bestimmten Erzählungen alles auszuschließen, was ohne Vertrauensbruch nicht hätte gesagt werden können. Das erwies sich durchaus nicht als schwierig; denn meine Gewährsleute hatten eine so ausgedehnte Erfahrung, daß eine ganze Reihe sehr verschiedenartiger Geschichten entstand, die in allen charakteristischen Zügen von mehr als einem erlebt worden sind. Niemand hat also das Recht zu dem Verdachte, gerade von ihm werde hier bewußterweise gesprochen. Ich habe übrigens, obgleich nicht nur der Kern jeder Geschichte, sondern auch jede für die Sittenschilderung bedeutsame Einzelheit aus dem wirklichen Leben genommen ist, die nebensächlichen Umstände in allen Fällen soweit geändert, wie es sich mit meinem Zwecke, durch urkundlich treue Berichte das Verständnis für die seelische Not unserer Zeit zu fördern, nur irgendwie vereinen ließ.

* * *

Im Empfangszimmer des Pfarrers der kleinen Vorortgemeinde saß eine noch junge, gut gekleidete Frau, die ein auffallend häßliches Kind auf ihrem Arm hielt. Hastig sagte sie nach ein paar Begrüßungsworten des Geistlichen: „Entschuldigen Sie, daß ich mit dem Kinde komme. Ich konnte heute nicht anders — vor Angst. Seit gestern ist mein Mann spurlos verschwunden! Auf seinem Tische fand ich diesen Brief an Sie. Öffnen Sie ihn doch sofort!“ Durch das freundliche Gesicht des Pfarrers fuhr ein Zucken, und seine alte Hand zitterte, während er las. „Ist geschehen, was wir schon lange befürchtet haben?“ fragte die bleiche Frau plötzlich. Und als dem Pfarrer die Tränen

in die Augen traten, stand sie still auf und sagte mit ergreifender Festigkeit, das rote, schiefe Gesicht ihres Kindes innig an ihr Herz drückend: „Dann lassen Sie mich in die Kirche gehen, ich komme später einen Augenblick wieder, wenn Sie erlauben."

So seelenstark war früher einmal der nun zusammengebrochene Mann gewesen. Im vierten Kriegsjahre hatte man ihn wegen ungewöhnlicher Leistungen rasch zum Hauptmann befördert. Eine Woche später hörte er vor seinem Grabenabschnitt an der flandrischen Front nach einem mühsam abgeschlagenen Sturmangriff das unaufhörliche Winseln und Stöhnen eines Verwundeten durch die Nacht gellen. An der Stimme erkannte er deutlich einen seiner Unteroffiziere. Sobald das Pfeifen und Prasseln der feindlichen Geschosse schwächer wurde, sprang der Hauptmann zum Entsetzen der achtzehn Leute, die er noch übrig hatte, auf die Böschung, um den nun fast irrsinnig wimmernden Unteroffizier hereinzuholen. Nach einer Viertelstunde begann plötzlich neues Feuer, eine Granate zerschmetterte dem auf allen vieren kriechenden Hauptmann das linke Bein, eine aufwirbelnde Sandmasse warf ihn auf den Rücken, ein Geschoßsplitter schlug ihm ein Auge heraus. Fast einen Tag lag er halb verschüttet, eine ganze Schlacht toste über ihn hinweg. Dann waren die Deutschen im Besitze des Geländes, und er wurde zum Verbandplatze geschafft.

Nach Monaten waren seine Wunden geheilt, aber seine Nerven zerrüttet, und seine alte Willenskraft fand er nicht wieder. Seine adelige Pflegerin, die von seiner heldenmütigen Tat gehört hatte, ward bald die Vertraute seines Grauens vor der Zukunft, und halb aus Mitleid, halb aus Liebe ließ sie ihn allmählich ahnen, daß sie beide einander genug geworden seien, um sich nie wieder zu trennen. Seine Liebe zu der sanften und edeln Frau trübte ihm den Blick für die Größe ihres Opfers, und trotz des Widerstandes ihrer Eltern schritt er, auf ihren Arm gestützt, zum Traualtar.

Die Großbank, bei der er vor dem Kriege Beamter gewesen war, gab ihm auch jetzt wieder eine bescheidene Stelle. Seine Frau hatte nur ihre Aussteuer in die Ehe gebracht; aber sie wären mit seinem Gehalt ausgekommen, wenn er sich nicht in den Kopf gesetzt hätte, der adeligen Familie zu beweisen, daß seine Frau es bei ihm mindestens ebenso gut habe wie im Elternhause. Durch Vermittlung der Bank mietete er an der äußersten Grenze eines Vorortes eine ganz kleine Villa, deren Miete er eigentlich kaum bestreiten konnte. Seiner Frau sagte er, als Bankbeamter mache man leicht auch selbständige Geschäfte, davon verstehe sie nichts. Wenn sie ein nach seinen Begriffen zu altmodisches Kleid trug, war er gekränkt, und allein deshalb kaufte sie sich von dem Gelde, das er freigebig anbot, viel mehr neue Sachen, als sie früher gewohnt war. Seelisch litt sie schwer unter dieser Veräußerlichung eines Zusammenseins, das sie sich ganz innerlich begründet vorgestellt hatte.

Unterdessen quälten ihren Mann seit dem ersten Tage seine alten Wunden mehr, als er ihr eingestand. Die Erinnerung an die erleichternde Morphiumspritze des Lazaretts ward ihm verhängnisvoll: von einem Kollegen, der mit einer mittellosen Apothekerin ein Verhältnis hatte, verschaffte er sich heimlich immer größere Dosen des Giftes. Seine Frau entdeckte mehrmals die Spritze, nahm sie ihm fort und hielt ihm die furchtbar ernste Gefahr für seine Ge-

sundheit und seine Stellung wie für die Zukunft seines Kindes vor. Anfangs gab er seine Unvernunft zu, bald aber antwortete er nur noch schroff, sie habe kein Herz für seine unaufhörlichen Leiden. In ruhigen Stunden klagte er oft dem Pfarrer, mit dem ihn seine Frau in freundschaftliche Verbindung gebracht hatte, daß er keinen Willen mehr habe. Er verfluchte seine Schwäche und kam doch nicht von ihr los. Und obgleich er nie beim Pfarrer beichtete, gestand er ihm in solchen Augenblicken, daß die Mittel für seinen Aufwand eigentlich nicht unbedenklich seien. In Wirklichkeit waren sie mehr als bedenklich. Fortgesetzte kleine Unterschlagungen wuchsen allmählich zu einer beträchlichen Summe an und wurden entdeckt. Die Bank entschloß sich aus Rücksicht auf seine Frau und seine schwere Verwundung zu schlichter Entlassung und überwies ihm noch einen runden Betrag zur Überwindung der ersten Schwierigkeiten.

Am selben Abend legte er auf seinen Schreibtisch einen alles erklärenden Brief an den Pfarrer, um ihm die Sorge für Frau und Kind zu empfehlen, nahm eine kräftige Morphiumspritze und ging in den nahen Wald. Auf einem abgelegenen See sahen Spaziergänger ein paar Tage später seinen Krückstock treiben, und bald fand die Polizei auch die Leiche. Seine Frau wollte nicht zu ihrer Familie zurückkehren. Sie nahm zwei alte Kriegerwitwen als Untermieterinnen in die kleine Villa und suchte sich in den Geschäften der Stadt Heimarbeit. Ihr Kind wurde immer häßlicher, und sie war entschlossen, nur für dieses mißgestaltete Mädchen zu leben, wie sie vorher für den verkrüppelten Mann gelebt hatte. Früh morgens brachte sie es einer der Witwen ins Zimmer und ging dann selber eine halbe Stunde durch jedes Wetter zur Kirche, um an der Kommunionbank neue Kraft zu schöpfen.

* * *

Die hochgewachsene Filmschauspielerin stand am Sterbebett ihrer schwindsüchtigen Freundin Anna und nahm schluchzend Abschied. „Wir werden uns vielleicht auf Erden nicht mehr sehen, Mimy", sagte die Kranke, „aber ich hoffe, dir auch von der andern Welt aus nahe sein zu können. Bete für mich!" Mimy ging, immer noch weinend, in eine dunkle Seitenkapelle des Domes, betete fünf Minuten und glitt dann wie von selbst in die Überlegung, ob es wirklich so schlimm wäre, wenn sie den jüdischen Generaldirektor, der von seiner Frau geschieden war, ohne kirchliche Trauung heiratete.

Sie war doch vor sechs Jahren eigentlich bloß Annas wegen katholisch geworden. Weil ihr die protestantische Sonntagsfeier nicht zusagte, war sie als Siebzehnjährige meist mit ihrer Klassenkameradin zur Messe gegangen. Sie glaubte beobachtet zu haben, daß oft ein überirdisches Leuchten um Anna schwebte, wenn sie von der Kommunionbank an ihren Platz zurückkehrte. Da hatte sie gehofft, von ihrer entsetzlichen Angst frei zu werden, wenn auch sie sich in diese heilige Welt flüchtete. Niemand wußte, wie sie damals unter dem im selben Miethause wohnenden Schauspieler litt, den sie seit ihrem vierzehnten Jahre ohne Wissen ihrer Eltern mehrmals in der Woche besuchte. Er bildete sie in seiner Kunst aus und wollte dafür immer nur den einen Lohn, den sie ihm nie mehr verweigern konnte, seitdem sie der Verführung einmal erlegen war. Der Tod ihres Vaters, den man in seiner letzten Nacht stundenlang durch die Wohnung hatte schreien hören, erfüllte ihre schuld-

bewußte Seele mit Schrecken vor der Ewigkeit. Aber nach ihrer Aufnahme in die katholische Kirche wurden ihre Sünden und ihre Angstzustände nicht geringer, was Anna freilich nicht erfuhr.

Durch eine Empfehlung des Schauspielers, der ihrer ohnehin überdrüssig zu sein schien, kam sie mit zwanzig Jahren zum Film. Ihrem geschmeidigen, sportgeübten Körper und ihrem ausdrucksvollen Gesicht verdankte sie rasches Vorankommen, aber auch sonderbare Anträge einer älteren Kollegin. Sie gab fast ohne Widerstand nach und stürzte sich in den wildesten Taumel der Lust, bis die Kollegin sich erschoß, weil sie entdeckte, daß Mimy unterdessen auch einen männlichen Liebhaber hatte, wahrscheinlich sogar mehr als einen. Die Überlebende erschrak, daß ihr das Herz fast still stand, bei dem Gedanken, wo sie nun wäre, wenn die Selbstmörderin sie zuerst erschossen hätte. Trotzdem widersprach sie schon nach zwei Monaten nicht im geringsten, als der Forststudent, mit dem sie eben erst ein Verhältnis angeknüpft hatte, einen Kommilitonen wegen einer abfälligen Bemerkung über sie auf Pistolen fordern wollte. Das Duell fand statt, und ihr Geliebter fiel.

Sie erinnerte sich noch deutlich an diesen schrecklichen Tag im vorigen Sommer, und nun würde sie bald auch Anna verlieren, deren reine Nähe ihre Angst vor dem Jenseits immer wieder durch einen Schimmer der Hoffnung auf Verzeihung beschwichtigt hatte. Aber Gott mußte doch wissen, wie schwer ihr eine Änderung wurde, solange ihr junges Blut noch so wild rauschte! Wahrscheinlich würde sie übrigens den Generaldirektor, der schon in den Fünfzigern stand und entschieden apoplektisch aussah, überleben. Und wer weiß, ob sie auch nur so lange seine Frau bleiben wird? Warum soll sie also nicht ein paar Jahre das Glück genießen, Herrin seines glänzenden Hauses zu sein? Die Rückkehr zu Gott ist damit ja noch nicht abgeschnitten. — —

Der Gedanke an die sterbende Anna verblaßte, die Schrecken der Ewigkeit versanken. Scheu und flehend blickte Mimy noch einmal auf das Altarkreuz, und dann fuhr sie in die Wohnung des Generaldirektors.

* * *

„Während der überlangen Leichenrede auf dem schneebedeckten Friedhof scheint es mit meiner Gicht auch nicht besser geworden zu sein", sagte der grauköpfige Philosophieprofessor zu dem Arzte, in dessen Sanatorium er seit einigen Jahren fast beständig wohnte. Der Arzt fühlte den Puls und bot eine sofortige Untersuchung an. „Danke", sagte der Philosoph, „jetzt haben Sie Feierabend und die Schwestern ebenfalls; ich komme morgen in Ihre Sprechstunde." Und damit sank er mühsam in einen Ledersessel, nahm eine Zigarette und begann, vom Begräbnis zu erzählen.

Die Kollegen von der Universität waren erstaunt gewesen, daß man den alten Beckers katholisch begrub. In den sechs Jahren seines Ruhestandes hatte er kaum noch mit ihnen verkehrt, und so wußten sie nicht, daß der einsame Greis mit einem Besuche des Grabes seiner Eltern eine Lebensbeichte in einem nahegelegenen Kloster verbunden hatte. Nur dem gichtkranken Philosophen, seinem Jugendfreunde, hatte er das geschrieben. Sie hatten als Knaben beide in dem Kloster zur Messe gedient. In den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts waren sie auf der Universität unabhängig voneinander mit der Kirche zerfallen. Beckers hatte in Predigten und religiösen Büchern

soviel gefunden, was seine liberalen Geschichtsprofessoren als unbewiesen und sogar als falsch hinstellten, daß ihm der Boden, auf dem er mit seinem Kirchenglauben zu stehen meinte, unter den Füßen wegzugleiten schien. Je tiefer er aber später in die Geistesgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, die er als besonderes Arbeitsgebiet gewählt hatte, eindrang, desto fester wurde in ihm die Überzeugung, daß die katholische Kirche doch die wahre Religion sei. Nach langem Schwanken zog er auch die Folgerung der Rückkehr zu seinen religiösen Pflichten. Kaum ein halbes Jahr später, am vorigen Sonntag, als er eben von der Kommunion heimgekehrt war, mußte er wohl allzu waghalsig bis zum obersten Fache seiner Bibliothek hinaufgestiegen sein und beim Herausziehen eines Buches das Übergewicht bekommen haben. Jedenfalls fand ihn die Haushälterin tot am Fuße der Leiter, den Hinterkopf blutüberströmt, und etwas entfernt lag offen eine aus dem Einband gerissene „Nachfolge Christi". Es war eine sehr groß gedruckte Ausgabe, und innen auf dem vergilbten Vorsatzblatte stand der Name seiner Mutter. Die Haushälterin erinnerte sich genau, daß dieses altmodische Buch immer ganz oben unter einer Schachtel mit Familienbildern gelegen hatte.

„Ich kann wohl verstehen", sagte darauf der Arzt, „daß Ihr Freund die katholische Praxis, auch als er schon zum Glauben an die Wahrheit der katholischen Lehre zurückgefunden hatte, doch nicht sogleich wiederaufnahm." — „Warum Beckers jahrelang gezögert hat, weiß ich nicht", antwortete der Philosoph, „jedenfalls dürfen Sie versichert sein, daß ich für meinen Teil keine Gründe zum Aufschieben sähe, wenn ich wieder so glauben könnte wie er. Aber soweit bin ich noch nicht."

Im nächsten Sommer erhielt der Philosoph in Aachen, wo er gerade eine Kur gegen seine Gicht machte, von der Frau seines ärztlichen Freundes die Nachricht, daß ihr Mann gestorben sei, und daß sie mit Hilfe des ersten Assistenten das Sanatorium einstweilen weiterzuführen gedenke. Sie bat den Professor, seine Kur nicht zu unterbrechen und versprach, bald ausführlich zu schreiben.

Die Frau war katholisch und hatte schon immer gefühlt, daß ihr Mann sich innerlich für den überragenden Wert ihrer Religion entschieden hatte. Nach langen Beobachtungen von Patienten aller möglichen Weltanschauungen hatte er sich das Urteil gebildet, daß der Katholizismus an religiöser Einwirkung auf die Seelen unübertroffen dastehe. Nur die Rücksicht auf seinen Bekanntenkreis hielt ihn ab, förmlich in die katholische Kirche einzutreten. Dabei konnte er sich aber durchaus nicht beruhigen, und gerade durch das Schicksal des alten Beckers war ihm seine Verantwortung sehr lebhaft zum Bewußtsein gekommen. Dennoch beharrte er in seiner Unentschlossenheit, bis ihn ein Schlag traf. Er hatte gerade noch Kraft und Zeit, vor dem telephonisch herbeigerufenen katholischen Pfarrer das Glaubensbekenntnis abzulegen und ihm kurz zu beichten. In zwei Stunden war er tot.

So schrieb die Witwe. Dem Philosophen rannen Tränen über die runzeligen Wangen, und am folgenden Tage antwortete er, die innere Entwicklung ihres Mannes sei ihm nicht ganz unbekannt geblieben. Mehr als einmal habe er ihm klar zu machen versucht, wie verkehrt und gefährlich das Zögern sei. Wer an die katholische Kirche glaube, müsse sich auch zu ihr bekennen. Diese Mah-

nungen hätten aber leider nie Erfolg gehabt — vielleicht weil er selber nicht gläubig gewesen sei. Er sei es auch jetzt nicht. Sie möge für ihn beten.

* * *

Die „Sportkomtesse" stand bei allen Jockeis des Rennplatzes in Ansehen. Sie ritt nicht schlecht, und sie fluchte echt englisch. Dem einen oder andern warf sie zuweilen einen ganz nichtsnutzigen Blick zu, aber nur blitzartig; denn sie war in diesem Spiel von Kindheit an geübt. Niemand ahnte, was sie schon mit vier Jahren von ihrer französischen Bonne gelernt hatte, niemand hatte bemerkt, wieviel schlüpfrige Romane schon die Zwölfjährige heimlich aus dem Zimmer ihrer Mutter nahm. Den katholischen Vetter, der in ihrem vierzehnten Sommer seine Gymnasialferien bei ihnen zubrachte, hielt sie anfangs für zu fromm und beschränkt, um das mit ihm zu erleben, was sie in den Romanen gelernt hatte. Als sie aber sah, daß ihm diese Dinge doch nicht so fremd waren, ließ sie sich gern von ihm verführen, selbstverständlich ohne Beteiligung des Herzens.

In ihrer Familie wurde auf tadellose Haltung gesehen, und so oft man zu Beginn des Winters in die Hauptstadt zog, erklärte der Graf, die neumodische Umgebung, der man sich leider nicht entziehen könne, dürfe niemals ein Anlaß zur Verleugnung ererbter Grundsätze werden. Die Komtesse stimmte dem immer lebhaft zu, besonders seitdem sie gehört hatte, daß alle gutgesinnten Kreise sich im Kampfe gegen die von links drohende Zersetzung der vaterländischen Ideale zusammenschließen müßten. Sie hatte es ja gar nicht nötig, allein auszugehen; denn die fast gleichalterige Tochter einer sehr befreundeten freiherrlichen Familie hing so schwärmerisch an ihr, daß sie alle Wünsche nach gemeinsamen Entdeckungsfahrten in den Strudel des Weltstadtlebens erfüllte. Natürlich ließ man sie abends auch zusammen nicht fort, aber bis zur Dunkelheit verschafften sich die Mädchen unter allerlei Vorwänden so berauschende Genüsse, daß sie in den Abendgesellschaften, zu denen sie erscheinen mußten, weitere Aufregung schmerzlos entbehrten. Dasselbe Jahr, in dem beide mündig wurden, brachte übrigens den katholischen Vetter als Referendar in die Hauptstadt. Im Frühjahr zeigte sich, daß er mit der Komtesse wohl gerne ritt, sich aber in die Baronesse, die für allen Sport wenig übrig hatte, leidenschaftlich verliebte. Die Komtesse ärgerte sich bloß darüber, daß die sentimentale Baronesse, die dem stürmischen Referendar auch das Letzte rasch bewilligt hatte, diese Sache so ernst nahm und für freie erotische Beutezüge sogar im nächsten Winter noch nicht wieder zu haben war.

Eines Morgens erschien der Referendar nicht auf dem Reitplatz, obwohl das vor zwei Tagen fest verabredet worden war. Die Komtesse telephonierte in seine Wohnung: er war abgereist. Sie fuhr zum Hause der Baronesse: die lag wie tot in ihrem Bett, und der von den ahnungslosen Eltern herbeigerufene Arzt stellte eine schwere Veronalvergiftung fest. Die Mutter der Komtesse war entsetzt, als die Tochter ihr sogleich nach der Heimkehr die Neuigkeit erzählte. Ob sich denn die Baronesse für den Referendar besonders interessiert habe. Leider zuviel, aber was das zur Sache tue, antwortete die Tochter. Die Gräfin schlug die Hände vors Gesicht und stöhnte nur: „Mein Gott! Mein Gott!" Sie hatte gestern die Mutter der Baronesse getroffen und ihr von dem schweren Kummer gesprochen, den der Referendar der Fa-

milie bereitet habe. „Davon hast du mir nichts gesagt", fiel die Tochter ein. „Du warst wieder nicht zu Hause, als ich den Brief vorlas", sagte die Mutter; „als aber die Baronin die traurige Nachricht ihrem Manne brachte, wird wohl deine Freundin zugegen gewesen sein, deren Beziehungen zum Referendar ihr beide ja wieder verheimlicht habt."

Die Mutter des Referendars war in derselben Klosterschule erzogen worden wie die katholische Frau des protestantischen Hausarztes, und die hatte daraus, wenigstens seit sie in den Vierzigern war, das Recht auf eine Art von tantenhafter Zuneigung zu dem Sohne ihrer adeligen Freundin abgeleitet. Der war allerdings kein Kind mehr, und sie suchte sich auch vergebens vorzutäuschen, daß sie nur die Gefühle einer Tante für ihn habe. Allmählich entstand ein vollkommen ehebrecherisches Verhältnis. Das wurde entdeckt, die Schuldige floh mit ihrem Schmuck ins Ausland, und der Referendar reiste ihr mit rasch geborgtem Gelde nach. Der alte, kinderlose Arzt überließ die treulose Frau ihrem Schicksal, der Graf regelte mit dem Ministerium den Austritt seines Sohnes aus dem Staatsdienste und bezahlte den wucherischen Geldgeber. So war einstweilen alles aus der Welt geschafft, und auch die Folgen der Veronalvergiftung verloren sich.

Um die Geheilte recht von ihrer Torheit zu überzeugen, entwickelte die Komtesse die Theorie, die Liebe sei ein Sport wie jeder andere. Man müsse die Mitspieler manchmal wechseln, und man müsse selbstverständlich auch mit mehreren zugleich spielen können. Sie selber werde nächstens einen Prinzen aus einer Nebenlinie eines ehemals regierenden Hauses heiraten. Wie er heiße, sage sie, sobald die Sache fest sei. Der Prinz brauche ihr Geld, und sie höre sich ganz gern „Durchlaucht" anreden. Dabei werde von vornherein ausgemacht, in der Öffentlichkeit alle herkömmlichen Formen und im Verborgenen alle persönlichen Freiheiten zu achten. Weder der Prinz noch sie wolle auf die gewohnten Abenteuer verzichten, ohne die das Leben zu langweilig sei.

Die Baronesse konnte sich nicht entschließen, diese Spieltheorie auf die Ehe anzuwenden. Sie ging oft heimlich in die katholische Kirche, die sie sich von dem geliebten Referendar aus Interesse an seiner Religion hatte zeigen lassen. Abends blieb sie meistens zu Hause, zündete ihren zierlichen Samowar an, trank bis tief in die Nacht eine Tasse Tee nach der andern und las dabei alte und neue Mystiker, indische, protestantische und katholische. Ihre Versuche, dann durch Veronal doch noch Schlaf zu finden, waren gewöhnlich vergebens. Die Prinzessin erzählte ihr von Zeit zu Zeit Geschichten aus dem Doppelleben in der neuen Ehe. Sie war auf die Treue der mystischen Jugendfreundin stolz und hätte es auch nicht ausgehalten, niemand zu haben, dem sie ihre Eroberungen hätte schildern können. Zuweilen fing die Baronesse wieder Feuer und machte einen ganz dummen Streich, aber dann ging sie wochenlang nur um so fleißiger in die katholische Kirche.

Das blieb so mehrere Jahre, bis eines Nachmittags die Prinzessin mit der Neuigkeit kam, der Geistliche eines portugiesischen Krankenhauses in Afrika habe an ihren Onkel geschrieben, der verschollene Sohn sei dort nach Empfang der Sakramente an Typhus gestorben und habe ihn gebeten, der Todesnachricht die Mitteilung beizufügen, die Frau des bewußten Arztes betreibe in Loanda, soweit er wisse, eine nicht sehr besuchte Bar für Matrosen.

Die Baroneſſe war mehrere Tage nicht zu ſehen. Dann bat ſie die Prinzeſſin, die bei früheren Beſuchen in der Familie des Toten den katholiſchen Hausgeiſtlichen kennen gelernt hatte, ihr die Bekanntſchaft mit dem nun in der Hauptſtadt wohnenden Prieſter zu vermitteln; denn ſie wolle katholiſch werden. Die Prinzeſſin fand das zwar grotesk, tat ihr aber gern den Gefallen und gab dem alten Herrn im Beiſein ihrer etwas verlegenen Freundin ſogleich zu verſtehen, dieſes Schäflein ſei ziemlich weit in der Wüſte geweſen und würde ſich wohl nicht ganz an die Hürde gewöhnen. Die Baroneſſe gewöhnte ſich wenigſtens ſoweit ein, wie ſtreng erforderlich war, und die Prinzeſſin ſagte ihrer verwandelten Freundin am erſten Jahrestag der Aufnahme beim Tee: „Sonderbar, wenn ich morgens durch unſere ſtille Allee reite, muß ich oft an dich denken, und dann kommt mir mein Leben gar nicht mehr ſo luſtig vor!“

* * *

Der Arzt hatte auf dem Heimweg von einem weit entfernten Kranken ſeinen Wagen vor dem Pfarrhauſe halten laſſen, um mitzuteilen, daß der Patient morgen die Sterbeſakramente zu empfangen wünſche. Es war naßkalt und ſchon dunkel, und da Pfarrer und Arzt ſich gut kannten und mit ihrer Tagesarbeit fertig waren, ſaßen ſie bald in einer warmen Ecke und plauderten.

„Was Sie übrigens vor vierzehn Tagen bei der Verſammlung des katholiſchen Männervereins über die Ehe gepredigt haben“, ſagte der Arzt, „hat ſchon viel Kopfſchütteln hervorgerufen. Gar nicht wenige betrachten Ihre Anſicht, das einzige erlaubte Mittel der Geburtenbeſchränkung ſei die Enthaltung, als eine völlig weltfremde Theorie.“ — „Das iſt aber doch nicht bloß nach meiner Anſicht, ſondern nach der Lehre der Kirche ſo“, wandte der Pfarrer ein. „Weiß ich wohl“, antwortete der Arzt, „und weil es Ihnen gelegentlich von Nutzen ſein kann, will ich Ihnen aus meiner Erfahrung beſtätigen, daß die Kirche auch in dieſem Punkte durchaus keine unerfüllbaren Forderungen ſtellt.“

Und nun begann der Arzt zu erzählen, wie er vor mehreren Jahren auf dem Stiftungsfeſte ſeiner Verbindung ſeinen Leibburſchen wiedergeſehen habe, einen in der katholiſchen Bewegung ſehr tätigen Studienrat. Morgens um 3 Uhr nach dem Kommers ſei er mit ihm in ernſtem Geſpräch über die lindendunkeln Wälle der kleinen Univerſitätsſtadt gebummelt. Der Studienrat hatte auf dem Kommers die Prinzipienrede gehalten. Seine Worte über die Religion hatten den Arzt mit niederſchmetternder Wucht getroffen. Der Redner hatte auf Grund der Mitteilungen Dietrichs v. Hildebrand im erſten Jahrgang des „Katholiſchen Gedankens“ das Schickſal Max Schelers als erſchütternde Mahnung zur Treue gegen die ſittlichen Gebote der Religion gedeutet. Scheler habe ſchon als Knabe den Weg zur katholiſchen Kirche gefunden, ſie aber mit 24 Jahren wieder verlaſſen, um eine geſchiedene Frau heiraten zu können, ſei 18 Jahre ſpäter zur Kirche zurückgekehrt und dann nach ſechs Jahren aus ähnlichen Gründen wie das erſte Mal wieder von ihr abgefallen. Er habe Dietrich v. Hildebrand geſtanden, daß ihn die Sinnlichkeit immer wieder überwältige, und daß er es auf die Dauer nicht aushalten werde, ſich ſtets als Sünder betrachten zu müſſen. Um ſich von der drückenden Laſt ſeines Schuldbewußtſeins zu befreien, habe dann Scheler nach zahlloſen mündlichen und brieflichen Bekenntniſſen ſeines katholiſchen Glaubens in wenigen Jahren ſeine Philoſophie ſo umgeſtellt, daß ihm zuletzt das Chriſtentum nur noch als

Mythos und die Anerkennung eines persönlichen Gottes als Täuschung erschienen sei.

„Ich bin zwar kein Philosoph", habe darauf der Arzt zu seinem Leibfuchs gesagt, „aber durch deine Worte ist mir klar geworden, daß ich mich aus ähnlichen Gründen wie Scheler schon weiter von der Kirche entfernt habe, als ich eigentlich verantworten kann." Und mit der Offenherzigkeit, die nach einem flotten Kommerse so leicht fällt, habe er angefangen, von seiner kranken Frau zu sprechen, die nach Ansicht der besten Spezialisten keine Geburt mehr überstehen könne. Nun sei es doch ausgeschlossen, daß er den ehelichen Verkehr völlig aufgebe, und weil kein Beichtvater vorbeugende Maßnahmen für erlaubt erklären wolle, verzichte er eben auf die Beichte, obwohl das ja mit dem Glauben, den er innerlich und äußerlich noch bekenne, durchaus nicht im Einklang stehe.

Da sei der prinzipienfeste Leibfuchs so herzlich geworden wie in jungen Tagen und habe still von seiner eigenen Ehe zu erzählen angefangen. Seine Frau war eine richtige filia hospitalis, die Tochter der protestantischen Hauptmannswitwe, bei der er in seinen letzten drei Semestern gewohnt hatte. Er gab der Achtzehnjährigen englische Stunden, und beim Lesen von Francis Thompson entspannen sich Gespräche über den Katholizismus, die mündlich und später brieflich fortgesetzt wurden, bis das Mädchen zur katholischen Kirche übertrat. Gleich nach seiner festen Anstellung kam er als Brautwerber, und beide waren überglücklich. Die Hochzeit sollte im Dezember sein. Am Tage vorher befiel die Braut, als sie auf dem windigen Bahnsteige seinen verspäteten Zug erwartete, eine schwere Erkältung, und schon ein paar Stunden nach der Trauung mußte sie mit hohem Fieber ins Bett. Das war der Beginn einer Tuberkulose, die sie nie mehr zu frischen Kräften kommen ließ, obwohl sie meistens blühend aussah und mit ihren wunderbar blauen Augen und ihrem flachsblonden Haar alle entzückte. Den jungen Ehemann ergriff verzehrende Sehnsucht, so oft er sie ansah, aber dann dachte er nur mit um so größerer Innigkeit an ihr gemeinsames Versprechen. Denn sobald die Langwierigkeit des Leidens feststand, hatten sie sich feierlich gelobt, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben, bis sie gesund wäre, und wenn es noch so lange dauern sollte. Sie hätten sich gesagt, daß sie sich nicht wahrhaft lieben könnten, wenn sie einer des andern Seele in schwere Schuld vor Gott verstrickten. Er schlafe allein auf dem Liegesofa seines Arbeitszimmers. Um stark zu bleiben, gingen sie zusammen mindestens jeden Sonntag zur Kommunion. Es sei gewiß nicht das Glück, das er von der Ehe gehofft habe, aber er müsse lügen, wenn er behaupten wolle, er sei unglücklich.

„Ihr Leibfuchs ist ein herrlicher Mensch", sagte der Pfarrer. „Wenn nur nicht so viele vergäßen, daß man in schwierigen Lagen nicht seltener, sondern häufiger zu den Sakramenten gehen muß!" Der Arzt antwortete, er stimme aus eigener Erfahrung vollkommen zu, wenn er sich auch noch lange nicht mit seinem Leibfuchs vergleichen könne. Der habe ihm damals zugeredet, er solle es doch noch einmal mit der Beichte versuchen und sich dabei belehren lassen, was erlaubt sei und was nicht. Er wolle ja doch im Grunde mit Gott in Frieden leben, und wenn er sich ehrlich um die Hilfe Gottes bemühe, dürfe er auf die Kraft zur Erfüllung der göttlichen Gebote fest vertrauen. Aus dieser

Seelenverfassung entstehe bei der Vorbereitung zur Beichte der ehrliche Entschluß, sich nun vor dem Mißbrauch der Ehe sorgfältig zu hüten. Auf diese Versicherung hin werde der Priester ihm die Lossprechung geben. Sollte dann nach einiger Zeit der gute Wille wieder schwach werden, so sei das eben ein bedauerlicher Rückfall, wie er auch bei andern Sünden vorkomme, und genau wie bei andern Sünden sei dann durch eine neue Beichte mit neuem Vorsatz der Wille wieder zu stärken. „Ich danke Gott, daß ich meinem Freunde gefolgt bin", schloß der Arzt, „ich gehe nun seit vier Jahren ungefähr jeden Monat zur Beichte, die Rückfälle sind immer seltener geworden, und ich hoffe, daß ich auch noch mit dem Rest von Willensschwäche aufräumen werde." — „Für ihre Mitteilungen bin ich Ihnen sehr dankbar", sagte der Pfarrer, als der Arzt sich erhob, „vielleicht habe ich mich manchmal bei Leuten Ihrer Art noch nicht genug auf weite Sicht eingestellt und aus Rückfällen zu leicht den Schluß gezogen, der für eine gute Beicht erforderliche Wille zur Besserung sei nicht vorhanden."

* * *

Unter den Sträflingen, die stumm den Gefängnishof umschritten, fiel einer, der kaum weit in den Dreißigern sein konnte, durch seine schlechte Haltung, seinen scheuen Blick und die Reinlichkeit seiner Kleider auf. Sein alter Onkel, der als Taufpate nach dem Tode des Vaters immer treu besorgt um ihn gewesen war, hatte vor einigen Tagen den Anstaltsgeistlichen besucht und ihn gebeten, doch zu helfen, daß der Unglückliche den Wert der Wahrhaftigkeit endlich schätzen lerne. Bis jetzt habe er sein ganzes Leben auf Lügen gebaut.

Dem Onkel hatte der Gefangene alles eingestanden. Schon in seiner frühen Jugend waren die Eltern und zwei Wohltäter, die ihnen ermöglichten, den einzigen Sohn studieren zu lassen, über seine Verlogenheit und seine vielen kleinen Diebstähle aus der schlecht bewachten Kasse des väterlichen Kramladens entsetzt. Durch sein zerknirschtes Flehen um Verzeihung und seine stets guten Schulzeugnisse ließen sie sich immer wieder versöhnen. Gegen Ende seiner technischen Studien lernte er in einem Sportverein die Tochter einer verarmten protestantischen Patrizierfamilie kennen. Das eigentlich nicht mehr junge und stark sinnliche Mädchen verliebte sich in den hübschen Burschen, der freilich als Spieler durchaus nicht glänzte. Er hatte nie erwartet, daß ihm eine Dame aus solchen Kreisen so hemmungslos entgegenkommen werde. Vor der letzten Vertraulichkeit, zu der sie mit kaum verhüllter Leidenschaft drängte, schrak er aus unbestimmter Furcht vor Verwicklungen und wohl noch mehr aus selbstsüchtiger Berechnung zurück. Sie fühlte sich bereits so an ihn gefesselt, daß sie auf seinen Wunsch einging, als er sehr vorsichtig andeutete, seine katholische Überzeugung gestatte ihm die Erfüllung ihres Wunsches nicht vor der Ehe. Er hoffte, sie auf diesem Umwege zu veranlassen, ihm durch die weitreichenden Beziehungen ihrer Familie zunächst eine gute Stelle zu verschaffen.

Wirklich wurde er Ingenieur in einer Maschinenfabrik, deren Generaldirektor mit dem Vater seiner Geliebten eng befreundet war. Da der vermögenslose Patrizier ohnehin keine Wahrscheinlichkeit sah, seine verblühende Tochter besser versorgen zu können, gab er widerwillig ihrem Drängen nach und stimmte der Heirat mit dem leider katholischen Ingenieur unter der Be-

dingung zu, daß mindestens auch eine protestantische Trauung stattfinde: das sei er den Überlieferungen seiner Familie schuldig.

Sobald der Onkel des Ingenieurs die Nachricht von der Verlobung erhielt, erinnerte er sein Patenkind an das Versprechen, das die todkranke Mutter ihm abgenommen hatte. Sie war protestantisch gewesen und als ganz junge Frau bei seiner Geburt, die ihr beinahe das Leben gekostet hätte, in einem katholischen Krankenhause mit solcher Aufopferung behandelt worden, daß sie nach der Genesung ihre Pflegeschwester jahrelang besuchte, sich von ihr viele katholische Bücher lieh und schließlich erklärte, sie wolle selber katholisch werden. Ihre streng protestantische Mutter und ihr Mann, der als junger Handelsangestellter aus kopfloser Wut über eine Maßnahme des geistlichen Vereinspräses vom Katholizismus zur Freidenkerbewegung übergegangen war, suchten sie durch die schwersten Drohungen davon abzuhalten. Aber sie gab nicht nach. Schon hatte sie sich entschlossen, es auf eine Scheidungsklage ankommen zu lassen, als ihr Mann plötzlich an Lungenentzündung erkrankte und innerhalb einer Woche starb. Zwei Tage nach dem Begräbnis starb auch ihre Mutter. Nun ließ sie ungehindert sich und ihr mit zehn Jahren noch nicht getauftes Kind in die katholische Kirche aufnehmen.

Das erzählte die Mutter ihrem Sohne, als er kurz vor seiner letzten Prüfung auf ihren dringenden Wunsch noch einmal an ihr Krankenbett geeilt war. Dann verlangte sie von ihm das Versprechen, nur eine Katholikin zu heiraten, eine Andersgläubige auch dann nicht, wenn sie alle kirchlich vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen oder sogar vor der Trauung katholisch werden wolle. Aus eigener Erfahrung wisse sie, daß man im katholischen Glauben aufgewachsen sein müsse, um imstande zu sein, ihn mit all seinen tausend Wurzeln fest in die Seelen der Nachkommen zu pflanzen. Sie habe ihrem Sohne aus diesem Grunde nicht genug sein können, und darum müsse er wenigstens eine durch und durch katholische Frau haben. Das von der sterbenden Mutter geforderte Versprechen hatte der Student weinend gegeben, obgleich ihn schon damals die Heirat mit der protestantischen Patriziertochter beschäftigte. Sollte jetzt der Ingenieur die glänzend angebahnte Zukunft wieder gefährden? Der Onkel begnügte sich schließlich damit, daß ihm sein Patenkind wenigstens das zusagte, was nach den Vorschriften der katholischen Kirche unbedingt erforderlich ist, also Verweigerung der protestantischen Trauung und Erziehung aller Kinder in der katholischen Religion.

Aber der künftige Schwiegervater erklärte es für völlig unmöglich, auf die protestantische Trauung zu verzichten; wenn er sich darauf einlasse, werde seine gesellschaftliche Stellung in der fast ganz protestantischen Mittelstadt unerträglich. Der Ingenieur sagte nichts von den Abmachungen mit dem Onkel und beschloß, dessen zufällige Äußerung zu benutzen, er als einfacher Anstreichermeister werde sich von der vornehmen Verwandtschaft so fern wie möglich halten. Also konnte man die katholische Trauung ganz im stillen in der Stadt vollziehen lassen, wo die Maschinenfabrik lag, und wo deshalb der Ingenieur seinen Wohnsitz hatte. Der Onkel wurde dazu eingeladen, und er kam, weil ihm versichert worden war, außer ihm werde nur noch der Vater der Braut als Zeuge da sein. Nach der Trauung hielten die vier ein ziemlich ungemütliches Frühstück in einem Restaurant, und dann ging es schnell zum Bahnhof,

wo schon eine Gruppe von Damen und Herren der Fabrik versammelt war, um mit in die einige Schnellzugstunden entfernte Heimat der Braut zu fahren. Der Onkel war froh, daß der Zug die Gesellschaft bald entführte. Als er gegen Abend wieder in seine Werkstatt trat und an das glänzende Festmahl dachte, bei dem nun wohl sein Neffe glückstrahlend im elterlichen Hause seiner jungen Frau saß, ahnte er nicht, daß vorher mit nicht geringerem Pomp die protestantische Trauung gefeiert worden war.

Der katholische Pfarrer erfuhr erst mehrere Monate später durch eine arglose Bemerkung eines katholischen Hochzeitsgastes von der Fabrik, wie man ihn getäuscht hatte. Er machte dem Ingenieur deswegen pflichtgemäß, aber nicht unhöflich ernste Vorhaltungen, und der brach nun mit ihm und mit der Kirche überhaupt jede Verbindung ab. Um sein Gewissen zu betäuben, warf er sich ganz in die Arbeit. Trotz guter Aussichten, rasch voranzukommen, fühlte er, daß ihn die Verwandten seiner Frau nicht als ihresgleichen behandelten. Er hoffte aber, ihnen bald zu beweisen, daß er auf demselben Fuße zu leben verstehe wie sie. Mit einem Teil seines Gehaltes machte er heimlich Börsengeschäfte, und als ihm der Gewinn zu langsam wuchs, veruntreute er Gelder der Fabrik. Wenige Tage nach dem prunkvollen Feste, das er zur protestantischen Taufe seines ersten Kindes gab, wurden die Unterschleife entdeckt. Ein halbes Jahr später war die Ehe geschieden, und er saß im Gefängnis.

* * *

Ein betrunkener Nachtschwärmer torkelte gegen das schlanke, blonde Mädchen, das aus dem Nebel des frühen Herbstmorgens die Freitreppe zur katholischen Kirche des Hafenviertels hinanstieg. Mit einigen elastischen Sprüngen verschwand sie hinter der schweren Tür. In einer der mittleren Bänke kniete sie nieder, ging ein paar Minuten später in den Beichtstuhl, empfing unter der Messe die Kommunion und trat nach einiger Zeit ernst und schön auf die nun bereits hell gewordene Straße hinaus. Flink bog sie in eine stille Seitengasse, nahm aus ihrer Handtasche ein Brötchen und aß es im Gehen. Am Ende der Gasse wartete sie auf den Omnibus, mit dem sie alle Werktage ins Geschäft fuhr.

Auch heute war Werktag. Nur in der Woche konnte sie zuweilen heimlich die Messe besuchen. Sonntags wäre sie trotz ihrer neunzehn Jahre von Vater und Mutter verprügelt worden, wenn sie die Ruhe der sehr engen Wohnung vor 11 Uhr gestört hätte. Und um 11 Uhr verlangte man unbedingt, daß sie zu Hause blieb, um zu kochen. Der Anstellung als Maschinenschreiberin hatte sie es zu danken, daß sie an Werktagen früher hinausgelassen wurde. Lieber hätten die Eltern täglich bis Mittag geschlafen. Die Mutter ging als Prostituierte bis tief in die Nacht auf Erwerb aus. Der Vater war bei Tannenberg so schwer verwundet worden, daß er sich nur tiefgebückt voranschleppen konnte. War er überhaupt ihr Vater? Jedenfalls trug sie nicht seinen Namen, sondern den der Mutter. Der Krüppel, den sie aus Mitleid Vater nannte, war vor dem Kriege Zuhälter ihrer Mutter gewesen. Die hatte den faulen Trinker nicht bloß mit dem Ertrag ihres nächtlichen Gewerbes unterhalten, sie hatte ihn wirklich geliebt. Ohne Bedenken hatte er deshalb nach seiner gräßlichen Verwundung vorausgesetzt, daß sie ihn wieder zu sich nehmen werde, und er hatte sich nicht getäuscht.

Aber von seiner Rente und dem wenigen, was die gealterte Prostituierte noch verdienen konnte, blieb nach Abzug der Haushaltungskosten bei weitem nicht soviel übrig, wie er unten im Keller beim Kaschemmenwirt zu vertrinken und zu verspielen wünschte. Er wollte doch auch noch was vom Leben haben, und warum sollte das bildhübsche Mädel nicht auf dieselbe Weise Geld verdienen wie ihre Mutter! Das Mädchen aber weigerte sich unbedingt, obgleich sie keinen Tag vor seinem unflätigen Zureden sicher war und nicht immer rechtzeitig der Krücke ausweichen konnte, mit der er wütend nach ihr stieß. Fast noch mehr litt sie, wenn die Prostituierte über den hochmütigen Undank ihres Kindes jammerte, das sich für den lebenslangen Beruf seiner Mutter zu vornehm dünke. Oft und oft wußte das arme Mädchen sich nicht anders zu helfen, als daß es sich in sein winziges Kämmerchen einschloß. Da nahm sie aus einem Beutel, der in der Ecke des Kleiderschrankes verborgen war, ein kleines Metallkreuz und ein Gebetbuch, kniete nieder und versenkte sich in die Stationen des Kreuzweges. Der Sturm ihres Herzens wurde stiller, und sie weihte dem Heiland von neuem ihren Schmerz und ihre Reinheit.

Das alles hatte sie nach und nach einer Wohlfahrtspflegerin erzählt, die oft in dem elenden Miethause zu tun hatte. Die beiden wurden Freundinnen, und als die Pflegerin ins Kloster wollte, erwachte derselbe Wunsch in der Maschinenschreiberin. Aber sie meinte, ihre Mutter und den hilflosen Trunkenbold nicht allein lassen zu sollen. So duldete sie weiter und machte bis zur Erschöpfung Überstunden, um die unablässigen Geldforderungen der beiden zu befriedigen. Von ihrem Leid und ihrer Sehnsucht sprach sie bei der Kommunion oft weinend mit dem Heilande, und das wurden dann ihre seligsten Augenblicke. Zuweilen schrieb sie darüber auch der Freundin ins Kloster. Nach zwei Jahren wurde der Vater eines Abends in der Kaschemme von einem andern Betrunkenen erstochen, und nicht lange nachher brachte man die Mutter wegen eines weit vorgeschrittenen Geschlechtsleidens ins Krankenhaus. Sie konnte nicht mehr entlassen werden.

Nun erst bat die Tochter um Aufnahme ins Kloster. Ihr Beichtvater gab ihr das beste Zeugnis, die Freundin bestätigte alles, aber die Regel der Genossenschaft ließ nur Bewerberinnen von ehelicher Geburt zu. Glücklicherweise war die Generaloberin eine mutige und hochherzige Frau. „Wir müßten uns schämen", sagte sie, „wenn wir diese Heldin zurückwiesen", und sie ruhte nicht, bis sie von Rom die zur Aufnahme nötige Vollmacht erhielt.

* * *

Als die Gräfin, die auf ein dringendes Telegramm ihres Vaters die Mittelmeerfahrt abgebrochen hatte, erschöpft zu Hause ankam, schrie ihr der alte Mann, rot vor Wut, entgegen, nun werde aber Schluß gemacht, er verlange Auflösung der Handelsgemeinschaft und Trennung der Ehe, ein ehrlicher Holzhändler brauche seine Tochter und sein Geld nicht an einen adeligen Windbeutel wegzuwerfen. Wie immer in solchen Fällen, ließ die junge Frau wortlos ihren Vater stehen und ging zu ihrer Mutter. Die erzählte, daß der Graf eine zweitägige Abwesenheit ihres Schwiegervaters dazu benutzt habe, einen bedeutenden Betrag von der Bank abzuheben und ohne irgend eine Mitteilung zu verreisen. Seit fast einer Woche sei man ohne Nachricht. Um kein Aufsehen zu erregen, habe man sich noch nicht an die Polizei gewandt.

Das Hausperſonal der gräflichen Villa halte ſich an die Äußerung des kecken Stubenmädchens, daß der Graf wahrſcheinlich mit dem eleganten fremden Baron, der an zwei Abenden mit ihm nach Hauſe gekommen ſei, und mit dem er ſich offenbar gut verſtanden habe, eine längere Bummelfahrt mache. Vater und Mutter wußten nichts von dieſem Baron, und auch von den Leuten in der Villa kannte niemand ſeinen Namen.

Die Gräfin wurde bleich, ſagte aber zum Staunen der Mutter nur, ſie hoffe, bald Klarheit zu ſchaffen, und wolle zunächſt in der Villa nach dem Rechten ſehen. Aus der Beſchreibung, die das Stubenmädchen vom Ausſehen des Barons gab, erkannte ſie ſofort die Richtigkeit ihrer Ahnung: es handelte ſich nicht um einen Baron, ſondern um den jungen Bankier, mit dem ihr Mann im Felde beim Diviſionsſtab in unlautere Beziehungen geraten war. Vor der Verlobung hatte er ihr eingeſtanden, daß ihn dieſe Leidenſchaft noch immer verfolge, aber ſie hatten ſich gegenſeitig, weil doch beiden am Zuſtandekommen der Ehe ſehr viel lag, mit der Hoffnung beruhigt, die echte Liebe, die ſie für einander fühlten, werde ihn vor dem Rückfall in die alte Verirrung ſchützen. Wirklich glaubten ſie beide, einige Monate nach der Trauung bei einem zufälligen Zuſammentreffen beobachtet zu haben, daß der Bankier keinen ſtörenden Eindruck mehr auf den Grafen machte, dagegen für die Gräfin ein faſt zu lebhaftes Intereſſe bekundete. Allmählich war aber eine Trübung des ehelichen Verhältniſſes eingetreten. Der Vater ſchien nicht zu begreifen, daß ſein Schwiegerſohn, der mit Leib und Seele Offizier geweſen und nach dem Kriege aus Not Juriſt geworden war, ſich nicht mit einem Mal für den Holzhandel begeiſtern konnte. Er legte es dem faſt vermögensloſen Grafen als Schmarotzertum aus, daß er ſich mit der Rechtsberatung begnügen wollte, für die allein er doch eigentlich in die Firma aufgenommen worden war. Der Holzhändler hatte es anfangs geradezu als ein Glück angeſehen, daß er ſich nun gegen die immer läſtiger werdenden Geſetze durch einen Syndikus ſchützen laſſen konnte, der als Mitglied der Familie und der Firma doppelt an dieſem Schutze intereſſiert war. Aber immer mehr wurde der Schwiegerſohn, der ja auch juriſtiſche Dinge noch nicht mit der Fixigkeit eines alten Praktikers erledigen konnte, derart mit Arbeiten jeder Art überhäuft, daß er aus Zeitmangel wie aus Ärger ſeine Frau zu vernachläſſigen begann. Die war deshalb mit ihrem Söhnchen viel auf Reiſen gegangen, und ſo mochte in dem Manne die verderbliche Neigung zu dem Bankier wohl wieder erwacht ſein, zumal da er vielleicht durch ihn eine angenehmere Stellung zu finden hoffte.

Die Gräfin ſaß dieſen Abend ungeachtet ihrer Ermüdung von der haſtigen Heimreiſe lang am Bette ihres Sohnes, der bald feſt eingeſchlafen war. Schon um dieſes Kindes willen hätte ſie die Vernachläſſigung durch ihren Mann, die er ja auch nicht allein verſchuldete, viel geduldiger ertragen müſſen. Sie ſank auf die Knie und betete. Am folgenden Morgen ſchrieb ſie an ihren Vater und an den Freund ihres Mannes. Dem Vater erklärte ſie, von Eheſcheidung könne gar keine Rede ſein: ſie liebe ihren Mann, und außerdem ſei ſie aufrichtig katholiſch, wenn ſie auch erſt aus Anlaß der Ehe aus der iſraelitiſchen Gemeinde ausgetreten ſei. Den Brief an den Bankier änderte ſie viermal, ſo ſchwer ward es ihr, jede Note verwundeten Stolzes daraus fernzuhalten und ſich nur an ſeine Ritterlichkeit zu wenden, die ihr gewiß helfen

werde, ihren Mann zur Rückkehr in die zu schroff geänderten Verhältnisse zu bewegen, die sie durchaus, wenn auch an günstigerem Orte, aufrechtzuerhalten wünsche. Durch ihre Mutter erreichte sie dann in einigen Tagen, daß der Vater einsah, es sei für sein gesellschaftliches und kaufmännisches Ansehen vorteilhafter, einen völligen Bruch mit dem Manne seiner Tochter zu vermeiden. Er billigte ihren Plan, den Grafen um Verlegung ihres Wohnsitzes in die weit entfernte Hafenstadt zu bitten, wo die Firma ein großes Bureau unterhielt, das unter der kaufmännischen Leitung eines jahrzehntelang erprobten Beamten stand. Es wurde deshalb sehr selten von dem Holzhändler besucht, so daß die Charaktergegensätze zwischen ihm und dem Grafen sich kaum noch gefährlich auswirken konnten. Die meisten Rechtsgeschäfte der Firma ließen sich von dort aus ebensogut erledigen.

Da unterdessen der Bankier immer noch nicht geantwortet hatte, reiste die Gräfin entschlossen an seinen Wohnort und ging in den Geschäftsstunden auf sein Bureau. Er war sehr verwirrt, schien genau wie bei der früheren Begegnung ihrem Zauber zu erliegen und erklärte fast stammelnd mit gesucht höflichen Worten, er habe sich in der Tat geirrt, ihr Herr Gemahl scheine in den Bankarbeiten nicht die Befriedigung zu finden, die beide anfangs erhofft hätten. Es habe sich selbstverständlich um einen unverbindlichen Versuch gehandelt, Gräfin und Graf möchten nach Belieben bestimmen, wann er enden solle.

Als die Gräfin nach einigen Minuten allein vor ihrem Manne stand, ihn für ihre häufige Abwesenheit um Verzeihung bat und ihm in wenigen Worten die neue Stellung und das unbehinderte Zusammenleben in der Hafenstadt malte, war er vernichtet und erlöst zugleich.

* * *

„Du brauchst doch nicht unbedingt in den Beichtstuhl, wenn dir der nach vierzigjähriger Entwöhnung so ekelhaft vorkommt", sagte der geistliche Zentrumsabgeordnete zu seinem Jugendfreunde, dem Regierungspräsidenten, „du kannst doch bei irgend einem Priester, der dir gefällt, auf dem Zimmer beichten." — „Das ist fast ebenso schlimm", antwortete der Regierungspräsident, „ich müßte einen haben, der mit mir durch den Wald ginge, so neben mir wie du jetzt, aber ohne daß wir uns ansähen, dann ließe sich diese verfluchte Geschichte vielleicht endlich erledigen." — „So einer wird sich gewiß auch noch finden lassen", meinte der Abgeordnete. „Was?" fiel der Regierungspräsident lebhaft ein, „das ist kirchlich nicht verboten? Dann gib dir weiter keine Mühe, dann tut es mein Kapuziner. Ich bin dir wirklich dankbar, daß du mich auf den Mann aufmerksam gemacht hast. Hätten wir den auf dem Gymnasium als Religionslehrer gehabt, dann wäre es mit mir wohl anders gekommen. Von den modernen Philosophen, die ich gelesen habe, hält er ja nicht viel, und da mag er am Ende recht haben. Er ist ein klarer Kopf und weiß, was in den Stürmen des Lebens standhält. An den vielen Abenden, wo ich diesen Winter mit ihm das Religionsbuch durcharbeitete, hat sein merkwürdiges Verständnis für seelische Verwicklungen fast immer auch ohne Aufwand von Gelehrsamkeit meine philosophischen Bedenken beschwichtigt." — „Nun, dann wird er dich ja wahrscheinlich schon durch und durch kennen, und die Beichte kann gar nicht mehr schwierig sein", sagte der Abgeordnete. Fast ärgerlich

rief der Regierungspräsident: „Natürlich weiß er so gut wie du, daß ich mit meiner Frau nur standesamtlich getraut war, daß mich außer ihrem Geld alles an ihr abstieß, daß ich meine Freuden anderswo gesucht habe und jetzt noch anderswo suchen würde, wenn ich nicht zu alt wäre. Aber das ist doch noch längst keine Beichte! Ich brauche die endlosen Fragen in dem Gebetbuche, das ich mir vor einigen Monaten gekauft habe, nur anzusehen, um genug zu haben!“ — „Verzichte doch auf den Beichtspiegel, wenn er dich ärgert“, sagte der Abgeordnete, „geh mit deinem Kapuziner spazieren, nachdem du mit ihm ausgemacht hast, daß aus dem Spaziergang eine Beicht werden soll, und dann laß ihn das Gespräch führen. Du wirst sehen, daß er sich das meiste schon von selber gedacht hat. Morgen muß ich nach Berlin zur Sitzung. Wenn ich dich nach drei Wochen wiedersehe, ist hoffentlich alles in Ordnung.“

Und so geschah es. An einem Vormittage hatten die wenigen Leute, die durch den Stadtwald gingen, die seltene Freude, den Regierungspräsidenten, der immer für jedermann ein gutes Wort hatte, auch einmal mit einem Kapuziner daherkommen zu sehen. Niemand merkte etwas von Sündenbekenntnis, Reuegebet und Lossprechung. Kurz vor der Querstraße, wo einige Automobile hielten, war alles fertig. Der Regierungspräsident lud seinen Beichtvater zu gemeinschaftlicher Heimfahrt ein. Aber der dankte und ging noch weiter vor die Stadt hinaus zu einer seit Wochen schwerkranken Gärtnerfrau. Als er kurz vor dem Mittagessen in sein Kloster zurückkehrte, sagte ihm der Pförtner, vom Hause des Regierungspräsidenten sei telephonisch nach ihm gefragt worden, der Herr sei plötzlich erkrankt und wünsche den Pater sofort zu sehen. Rasch nahm der aus der Kirche alles Nötige für die Sterbesakramente. Der Regierungspräsident war nur noch schwach bei Bewußtsein, aber er starb erst nach vier Tagen.

* * *

Mit sechzehn Jahren legte sich die russische Grafentochter oft auf das riesige Bärenfell vor ihrem Klavier und rauchte heimlich eine sehr dicke, aber nicht sehr schwere Zigarre. Man hatte ihr erzählt, so habe die Fürstin Sayn-Wittgenstein Franz Liszt empfangen, und zu Liszt, dessen Marmorbüste auf dem schwarzen Klaviere stand, blickte die Kleine immer mit schwärmerischer Bewunderung auf.

Kaum siebzehn Jahre alt, saß sie in einem pomphaften Kreise herablassend lächelnder Damen und eifrig trinkender Herren an ihrer Hochzeitstafel. Das neuvermählte Paar sollte in einer halben Stunde zum Bahnhofe fahren, um nach Italien zu reisen. Sie ging zum Umkleiden in ihr Zimmer und kam nicht wieder. Der verdutzte Bräutigam hörte erst nach einem Monate von gemeinsamen Bekannten, daß er noch im letzten Augenblicke einem heimlichen Nebenbuhler unterlegen sei, der weniger Ländereien und mehr Geist besaß. Die Scheidung war bald erreicht, und die Flüchtige schloß mit ihrem Entführer eine zweite Ehe in der Krim. Das Glück dauerte nicht lange, zumal da sie bald entdeckte, wie unerträglich wenig er ihr auf die Dauer von dem Luxus ermöglichen konnte, an den sie gewöhnt war.

Im ersten Winter lernte sie in Jalta einen verwitweten englischen Lord kennen, und schon im Juli war sie nach Scheidung von dem Russen neuverheiratete Schloßherrin in Schottland. Nun konnte sie ohne Rücksicht auf die

Kosten ihren phantastischen Einfällen folgen. Die hochkonservativen Verwandten ihres Mannes waren über eine so gewissenlose Verhöhnung jedes gesunden Menschenverstandes entsetzt, und als die tolle Russin sich nach vier Jahren immer noch weigerte, dem Lord einen Erben zu schenken, betrieben sie die Scheidung. Die junge Frau war darüber gar nicht erschrocken; sie rühmte sich eher, daß sie mit 22 Jahren schon drei Ehen hinter sich hatte. Bei der letzten Jagd in den Wäldern ihres Mannes saß ihr im Wagen ein schwedischer Baron gegenüber, von dessen lichtblonder Erscheinung sie sofort bezaubert wurde. Der Gedanke an ihn zog sie, als sie nun frei wurde, zu Verwandten ihrer Mutter nach Finnland. Die waren mit dem ganzen schwedischen Adel in Verbindung, und so konnte es nicht ausbleiben, daß sie auch ihren blauäugigen schottischen Gast wiedersehen würde.

Der hatte aber unterdessen seiner herzigen und klugen Frau allerlei von dem erzählt, was er in Schottland über die auffallende Russin gehört hatte, und so gelang es der schwedischen Baronin, ihren Mann vor den immer wieder ausgeworfenen Netzen zu schützen. Die Russin spähte dafür auf den Schlössern Schonens und in Stockholm fleißig nach Entschädigung. Doch kam sie über Augenblickserfolge nicht hinaus, bis sie auf einem hauptstädtischen Ball einen russischen Konsul kennen lernte. Er war verheiratet, führte aber seit Jahren ein heimliches Doppelleben und begrüßte jede Abwechslung. Beide verstanden sich, und sie mietete in der Nähe von Stockholm eine Villa. Dem Hauspersonal galt der häufige Besucher als Onkel, und weshalb hätte man einer so heitern und freigebigen Herrin nicht gern alles glauben sollen? Auch während des Krieges fand der Konsul trotz berghoch anwachsender Geschäfte immer noch viel Zeit für seine Nichte. Zuweilen mußte sie ihn allerdings nach Petersburg lassen, und eines Tages, als er wieder dort war, las sie in den Zeitungen den Ausbruch der russischen Revolution. Der Konsul kam nicht wieder, und die Geldsendungen von ihrer Familie blieben ebenfalls aus. Ihre Mittel wurden rasch so knapp, daß sie, zunächst unter der Hand, ein Schmuckstück nach dem andern verkaufte. Ein schwergoldenes Marienbild in altrussischem Stil nahm ihr ein etwas blöder Graf, mit dem sie oft getanzt hatte, für zehntausend schwedische Kronen ab. Er konnte zwar einstweilen nur fünftausend flüssig machen, aber da er unverheiratet war und sie oft in das museumartige Schlößchen einlud, das er mit seiner Großmutter bewohnte, schien es ihr nicht ausgeschlossen, Kapital und Zinsen durch eine Heirat wiederzubekommen.

Drei Zimmer ihrer Villa vermietete sie an eine aus Rußland geflüchtete Tante, die vor Jahren in einem polnischen Gouvernement katholisch geworden war. Den klaren Augen der gütigen Frau konnte die Nichte ihre innere Leere und Haltlosigkeit nicht lange verbergen. Es kam ihr ganz unverständlich vor, daß die Tante deswegen katholisch geworden war, weil sie in Polen beobachtet hatte, daß die katholische Kirche ihre Gläubigen viel nachdrücklicher und eingehender zur Veredelung des Charakters anleitete als die russische. Das hielt die Nichte eher für eine Störung ihrer religiösen Gefühle.

Im August trat auf einem Mälardampfer, mit dem beide einen Nachmittagsausflug machten, ein Geistlicher auf sie zu, den die Tante als Prälaten begrüßte, und durch dessen weißen Kopf die Nichte an ihren unvergeßlichen Liszt erinnert

wurde. Der melodische Ton seiner Stimme und der slawische Akzent, mit dem er Französisch sprach, entzückte sie. Er hielt sich einige Wochen in Schweden auf und besuchte Tante und Nichte mehrmals in ihrer Villa. An der Westgrenze Rußlands leitete er in der Nähe des Schlosses der Tante ein Waisenhaus, und früher hatte ihn die Tante dabei durch reiche Gaben unterstützt. Jetzt suchte er in Schweden nach Ergänzung der Mittel, die im neuerstandenen Polen noch allzu spärlich flossen. Die Tante fragte ihn, ob er nicht für die Verwaltung des Hauses eine erfahrene Frau gebrauchen könne, die umsonst arbeite. „Wenn das heißen soll, Gräfin, daß Sie selber diese Frau sind, ja", antwortete der Prälat. Die etwas im Hintergrund sitzende Nichte hatte die ganze Zeit ihre glühenden Augen auf den Kopf des Prälaten gerichtet, der sie so berückend an Liszt erinnerte.

Als der Geistliche fort war, schlug sie der Tante vor, mit nach Polen zu gehen, um ihr im Waisenhaus zu helfen. Sie müsse dann ja vielleicht katholisch werden, aber das wolle sie sehr gern, wenn der Prälat sie selber unterrichte und in die Kirche aufnehme. Allerdings müsse sie erst noch sehen, ob der Graf, der ihr die fünftausend Kronen schulde, es mit seinen letzten Andeutungen über eine baldige Heirat ernst meine: dann könne sie selbstverständlich nicht katholisch werden. Die Tante bemühte sich vergebens, ihr diesen Schacher mit dem Heiligen auszureden und reiste nach Polen.

Die Nichte fand nicht sogleich jemand anders für die leergewordenen Zimmer. Ihr Geld schmolz immer beängstigender zusammen, und der blöde Schuldner vertröstete sie auf den Tod seiner kranken Großmutter — erst nach Ablauf der Trauer könne er sich verloben. Sie traute ihm nicht mehr, entließ ihr Personal, machte ihre Möbel zu Geld und zog nach Paris, wo sie den tiefen Stand des Francs ausnützen wollte.

Wenige Jahre später sah sie dort ein ebenfalls verarmter Hausfreund ihrer Familie um die Große Oper streichen und lächelnd nach links und rechts blicken, bis ein Mulatte sich betören ließ und sie grinsend zu einem Automobil führte.

* * *

Und so braust ohne Unterlaß, jetzt wie einst, entzückend und erschreckend, das geheimnistiefe Meer des Lebens. Menschen landen, Menschen stranden, und vor unsern Augen sehen wir, was Taine nach all seinen Forschungen in der Geschichte immer wieder bestätigt fand: daß der einzelne meistens zu schwach ist, ohne lebendige Eingliederung in eine starke Gemeinschaft die in ihm lauernde Wildheit niederzuhalten. Aber keine Gemeinschaft besitzt aus sich die Macht, den Einzelwillen wirksam an ihr läuterndes und stählendes Gesetz zu binden — auch die katholische Kirche nicht. Schon Augustinus hat geklagt: „Am schlechtesten von allen leben die schlechten Christen", und „wieviele, meine Brüder, würden wohl gern Christen werden, doch an dem schlechten Leben der Christen nehmen sie Anstoß" (Migne 36, 242 f.). Die katholische Kirche kann heute weniger als früher verhindern, daß man sich ihrem Einfluß entzieht. Wer sich aber frei mit ganzer Seele ihr hingibt, den erfüllt sie auch jetzt noch mit Mut und Kraft zum Allerschwersten.

Jakob Overmans S. J.

Umschau

Das Laacher Missale

Die ästhetische Gestaltung des Missale ist eine Teilaufgabe der kirchlich-liturgischen Kunst; es muß so geformt werden, daß es sich nicht nur vom profanen Buch, sondern auch vom religiösen im weiteren Sinn unterscheidet. Da es aber auch dem praktischen Zweck einer müheloſen Lesung für den Priester zu dienen hat, ergeben sich für den Former keine geringen Schwierigkeiten, da nüchterne Gebrauchszwecke und ideale Ziele sehr oft im Widerstreit liegen. So können wir immer wieder die Beobachtung machen, daß das eine oder andere ein ungebührliches Übergewicht erhält. In den beiden Prachtmissalien z. B., die 1861 bei Reiß in Wien und 1912 bei Materassi in Florenz erschienen sind, steht die künstlerische Absicht so weit im Vordergrund, daß diese Bücher nur selten und nur bei festlichen Gelegenheiten benützt werden. Die streng gotische Schrift der Wiener Ausgabe und die gemäßigtere mediävalgotische der Florentiner ergeben zwar vielfach recht hübsche Schriftbilder, aber sie lesen zu müssen, ist keine Annehmlichkeit. Beide Ausgaben sind reich ornamentiert und mit zahlreichen Bildern geschmückt, zumal die Florentiner, deren geistiger Urheber, Attilius Razzolini, von Pius X. durch ein längeres Handschreiben ausgezeichnet wurde; beide sind Blüten einer retrospektiven Kunstauffassung, die aus geschichtlichen Quellen gespeist wird und ihre Stilformen der Vergangenheit entlehnt. Der Stil der Bilder kommt an die feierlich-hieratische Haltung der Liturgie nicht heran und ist nicht aus dem Wesentlichen des Buches herausgewachsen, wie es doch sein sollte. In dieser Hinsicht zeigen die Bilder der bekannten Pustetschen Missalien, die von Joseph Klein und später in äußerer Angleichung an ihn von Max Schmalzl geschaffen wurden, bei ihrem Symbolreichtum, trotz mancher künstlerischer Schwächen, weit mehr liturgischen Geist, während die des neuen Gottwald-Missales durch eine gewisse moderne Bewegtheit sich wieder weiter davon entfernen.

Es war nur folgerichtig, daß die liturgische Reformbewegung auch dem Missale ihre Aufmerksamkeit zuwandte. Ist es doch unter allen liturgischen Gegenständen wegen seines heiligen Inhaltes der erhabenste und darum auch einer besondern Weihe nicht bedürftig wie die andern liturgischen Geräte und Kleidungsstücke. Als daher die Abtei Maria Laach sich entschloß, ein neues Missale zu schaffen, das dem Ideal möglichst nahekommen sollte, galt es vor allem, einen Meister der Schriftkunst zu gewinnen, der imstande war, die Gedanken der Laacher Mönche künstlerisch zu formen. Die typographische Gestaltung war ja die Hauptsache; etwaige Bilder durften nur eine Nebenrolle spielen.

Es gibt in Deutschland kein buchtechnisches Unternehmen, das mit gleichem künstlerischen Feingefühl die Form der Druckschrift aus dem Inhalt des Schriftwerkes herauszulocken versteht, wie die Bremer Presse in München. Dieser Vorrang ist überall neidlos anerkannt. Und als Pius XI. nach Überreichung der in der Bremer Presse hergestellten Ausgabe von Augustins „Gottesstaat“ sein Entzücken über die herrliche Schrift äußerte und zu ähnlichen Ausgaben ermunterte, durfte man ihr auch die neue Missale-Ausgabe unbedenklich anvertrauen. Den Verlag haben Herder in Freiburg und Filser in Augsburg übernommen.

Nun wurde rastlos, mehrere Jahre hindurch, gearbeitet. Das erste war die Wahl der Schrift. Sollte man eine neugotische nehmen, ähnlich der von Otto Hupp geschnittenen, die unter der Bezeichnung „Liturgisch“ verbreitet ist und schon durch ihren Namen für eine solche Aufgabe prädestiniert schien? Das war schon aus praktischen Gründen zu mißraten; man durfte das Experiment der Wiener und Florentiner Ausgaben nicht wiederholen. Aber auch aus innern Stilgründen kam eine gotische Schrift nicht in Frage. Denn

die gotische Schrift mit ihren scharfkantigen Buchstaben paßt nicht recht zum Stil der Liturgie, der keine Ecken, sondern nur die einfachsten feierlichen Formen, keine zackigen, sondern nur still gleitende Rhythmen kennt. Es mußte demnach eine Antiquaschrift gewählt werden, deren Formen den liturgischen Stil weit besser symbolisieren. Wir können es verstehen, wenn jemand in diesen Feinheiten allzustarke Konsequenzmacherei zu sehen glaubt, aber ihre innere Logik wird selbst dort nicht zu bestreiten sein, wo die Empfindung nicht recht mitgehen möchte.

Auf dieser Grundlage nun wurde eine ganze Reihe von Schriften entworfen und wieder verworfen, obwohl es sich nur um Kleinigkeiten handelte, die dem Auge des Nichtkenners kaum auffallen dürften. Das letzte Ergebnis aber ist von vollendeter typographischer Schönheit und trotzdem auch von sehr leichter und bequemer Lesbarkeit. Es ist überaus schwierig, mit Worten die Vorzüge der Schrift zu schildern. Vor allem: die Urtypen sind geschrieben und nicht gezeichnet. Der Duktus der schreibenden Hand begleitet den Leser im Gegensatz zu andern Missalien-Ausgaben, deren Schrift die Maschine verrät. Wundervoll abgewogen sind sodann Höhe und Breite der Buchstaben, das Gradverhältnis von Dick- und Dünnstrich, der Abstand der Zeilen, das Verhältnis von Satzspiegel und Papierrand, von Kleinschrift und Initialen, welch letztere, auch wo sie ornamentiert sind, das Schriftbild nie beunruhigen. Leere Zwischenräume oder gar Leeradern, die sich durch mehrere Zeilen winden, dürfte man kaum finden. Selbst einzelne Buchstaben wurden — für den Beschauer nicht merklich — wo es not tat, verbreitert, um solchen Satzmängeln zu entgehen. Beim Kanon mit seiner größeren Schrift wären trotzdem solche Leerstellen nicht zu vermeiden gewesen, wenn der zweispaltige Druck beibehalten worden wäre. Die Zeilen wurden hier darum durchgezogen, was neben dem ästhetischen Gewinn diesen Meßteil auch äußerlich noch besonders hervorhebt und die Wirkung der größeren Buchstaben noch verstärkt. Besondere Sorgfalt wurde auf den Notensatz verwendet, dessen einzelne Zeilen den musikalischen und textlichen Perioden, soweit nur immer möglich, entsprechen. Trotz dieser Rücksichtnahme auf den innern Aufbau sind Notensatz und Notenbild klar und ruhig.

Und nun lasse man wahllos einige Seiten des Buches auf sich wirken. Wie der ruhig-feierliche Fluß gregorianischer Melodien gleiten diese Zeilen dahin und formen sich zu Seiten von vollendetem Ebenmaß. Da bedarf es weder der roten Randlinien noch reicher Zierstücke, um vornehm zu wirken. Ehrlich und schlicht ist das Kleid, fast möchte ich sagen: von neuer Sachlichkeit, wenn dieses Wort nicht zu belastet wäre. Trotzdem würde ich mich nicht wundern, wenn einige, an die üblichen Missalien gewöhnt, vorerst von dem ihnen völlig neuartigen Schriftbild befremdet wären. Solchen kann man nur raten, ein älteres Missale neben das neue zu legen und vorurteilslos zu vergleichen. Es kann nicht zweifelhaft sein, welcher Wettbewerber schließlich den Sieg davonträgt. Der Versuch ist schon wiederholt gemacht worden.

Dem neuen Missale sind nur zwei Bilder in schwarzen Umrißzeichnungen beigegeben. Man wird in ihnen kaum das Ideal und eine endgültige Lösung finden können. Sie wirken etwas leer und rufen nach Füllung der Flächen, zumal bei dem großen Seitenformat. Die Verstärkung mancher Umrißlinien hilft diesem Übel wenig ab. Sind Missalienbilder überhaupt zu empfehlen? Schon die uralte Tradition, liturgische Bücher mit Bildern zu schmücken, kündet ein echt menschliches Bedürfnis. Trotz der Objektivität der kultischen Handlungen tut es auch dem Priester gut, zu Zeiten, wo es angebracht ist, in eine besondere Feststimmung versetzt zu werden, wozu meist schon das Vorhandensein eines würdigen Bildes genügt. Daß jede Art naturalistischer Darstellung eine Sünde gegen die Form der Liturgie wäre, bedarf wohl keiner weiteren Begründung. Sind aber episch-erzählende Bilder auszuschließen, wie schon behauptet wurde? Ein Grund dafür ist nicht einzusehen.

Enthalten doch die Meßtexte selbst mancherlei Erzählungen aus der Heiligen Schrift. Was dem Text recht ist, das ist dem Bilde billig. Es kommt nur darauf an, wie es gestaltet wird. Im Zyklus „Aus dem Leben des hl. Benedikt" zu Montecassino, auch schon unter den altchristlichen und mittelalterlichen Ikonen, finden sich manche erzählende Bilder, deren Form als Muster dienen könnte. Aber freilich, wo sind heute Meister von solcher Stilkraft, die Schrift und Bild zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschmelzen wissen?

Über die praktischen Vorzüge des neuen Missales brauchen wir uns hier nicht zu verbreiten; sie können aus den Ankündigungen ersehen werden. Ob kleine Meßdiener imstande sind, das schwere Buch zu tragen, wird die Erfahrung zeigen; bei Erwachsenen spielt dieser Umstand ja keine Rolle. Daß das Papier an Zähigkeit, Oberflächenbehandlung und Ton den hohen Absichten entspricht, braucht bei den Arbeiten der Bremer Presse nicht erst versichert zu werden. Von der Drucktype bis zum Einband gibt es keinerlei Einzelheit, die nicht sorgfältig durchgeprüft wäre. So kann man dem Buch nur den Erfolg wünschen, den es ob seiner adeligen Gestalt verdient. Josef Kreitmaier S. J.

Katholische Jungarbeiterbewegung in Belgien[1]

Der Gründer der J. O. C. (Jeunesse ouvrière chrétienne), der belgische Abbé Joseph Cardijn, stellte sich selber dadurch vor, daß er folgende Episode aus seiner Knabenzeit erzählte: „Es war am Vorabende des Tages, an dem ich zum ersten Male in die Fabrik gehen sollte. Ich stieg mit meinen Brüdern und Schwestern die Stiege in unsere Dachkammer hinauf. Als jedoch alle im Bette lagen, schlich ich barfuß wieder in die Küche hinab, wo mein Vater und meine Mutter trotz der späten Stunde noch in der gemütlichen Ecke plauderten. Schüchtern kam ich heran. ‚Vater', sagte ich, ‚ich habe dich noch etwas zu fragen. Bitte, laß mich studieren!' ‚Aber du weißt doch', antwortete mir mein Vater, ‚daß du der älteste bist, und daß wir darauf rechnen, deine Mutter und ich, daß du uns hilfst, deine Geschwister zu ernähren.' Ich wagte auf meiner Bitte zu bestehen: ‚Vater, ich habe in mir den Ruf Gottes verspürt. Ich möchte Priester werden.' Mein Vater war bewegt. Zwei große Tränen kamen ihm aus den Augen. Meine Mutter wurde weißer als die Küchenwand. Und mein Vater sagte dann zu meiner Mutter: ‚Frau! Wir haben schon viel gearbeitet. Aber wenn wir dieses Glück haben, wir armen Arbeiter, gut, dann werden wir noch mehr arbeiten!' — Eines Tages hielt ich ein Telegramm in Händen: ‚Vater schwer krank.' Ich reiste sofort ab, fand meinen armen Vater in der Stube auf seinem Lager ausgestreckt und kniete bei ihm nieder. Mit seiner alten, runzeligen, von der harten Arbeit abgenützten Hand gab er mir den Segen, und ich konnte ihm noch während seines ganzen Todeskampfes beistehen. Und dort bei diesem Manne, der so stark, so groß war, habe ich den Eid geschworen, mich für die Arbeiterklasse ganz hinzugeben, mich aufzureiben, mich für sie umzubringen."

[1] Anmerkung der Schriftleitung: Der Verfasser schildert die Verhältnisse auf Grund eines längeren Aufenthaltes in Belgien. Seine Ausführungen, besonders die Schilderung der Zustände in den Betrieben, gehen von belgischen Verhältnissen aus. Sie sind daher selbstverständlich auf die deutschen Verhältnisse, die dank einer jahrzehntelangen Arbeit in Sozialpolitik und Jugendführung ein wesentlich anderes Bild bieten, nicht ohne weiteres übertragbar. Wir weisen auf die Abhandlung „Die katholische Jugend Belgiens" in dieser Zeitschrift (1929 Band 116, S. 460/62) hin. Dort wurde die junge belgische Bewegung namentlich mit Rücksicht auf die deutschen Verhältnisse geprüft. Heute ist noch hinzuzufügen, daß Belgien ein Land blühender Wirtschaft, Deutschland größter Arbeitslosigkeit und Not ist. Wir freuen uns, daß endlich auch in unsern westlichen Nachbarländern katholische Volks- und Werkjugend erwacht, und hoffen, daß sie dem jungen katholischen Deutschland ehrlich die Bruderhand reicht.

Cardijn war 1914 noch ein ganz junger Kaplan in Laeken, wo er eine kleine Sektion christlicher Jungarbeiter ins Leben rief, jedoch dabei keinen wesentlichen Erfolg zu verzeichnen hatte. Aber er hatte die geistige, sittliche, religiöse Not der Jungarbeiter zwischen dem Verlassen der Schule bis zu dem Augenblicke, wo sie sich meistens verheiraten, zu tiefst erfaßt[1]. Er empört sich innerlich angesichts der tieftraurigen Lage dieser jungen Seelen, die, zum Leben und Singen geschaffen, mit 14 Jahren schönheitstrunkenen Auges in die Fabrik treten, um von dem Materialismus erstickt zu werden. Sein Priesterherz erzittert. Er will sie retten. Aber wie retten? Die Kirche ist von der Arbeiterklasse getrennt, und der Arbeiter mißtraut allem, was mit der Kirche zu tun hat. Die Fabrik ist eine Welt, in der ein Priester nichts zu sagen und zu suchen hat. Da faßt der junge Kaplan den Entschluß, eine groß angelegte Arbeiterorganisation zu gründen, deren Mitglieder Apostel sein sollten, Retter der Fabrik. Die Jungarbeiter sollten frisch aus der Familie neuen Geist in den Betrieb tragen. Cardijn arbeitete mit dem Jesuiten Arendt ein Programm zu einer allgemeinen Jungarbeiterorganisation aus, das dann am 10. Juli 1924 in einer Versammlung in Brüssel, in der etwa 100 vereinstätige Priester aus ganz Belgien erschienen waren, angenommen wurde. Das war der Gründungstag der J.O.C.

Sie ging von der einfachen, aber furchtbaren Tatsache aus, daß die Masse der belgischen Jungarbeiter dem geistigen und sittlichen Verkommen preisgegeben war. Die jungen Burschen wurden von heute auf morgen, ohne jeglichen Übergang, in die Werkstätte, in die Fabrik, ins Büro gestellt und in alle Brutalitäten einer tiefgesunkenen Arbeitergesellschaft eingeführt. Schlechte Gespräche, zotige Lieder, unsittliche Inschriften und Zeichnungen an Mauern und Türen, kaum eine Trennung der Geschlechter in Bedürfnisanstalten und Baderäumen, das alles verletzt den Neuling und nimmt ihm seine Schamhaftigkeit. Furchtsam, schwach, unerfahren, wagt er nicht dawiderzuhandeln. Er unterliegt willig dem Einfluß von Kameraden, mit denen er arbeiten muß, die er nicht wählen kann. Und diese Arbeitswelt ist eine abgeschlossene Welt. „Eintritt für Nichtbeschäftigte verboten", steht überall angeschrieben. Die Lage des belgischen Jungarbeiters war oft wirklich grauenvoll. Mit seinem Lohn strich er begehrlich um Kaufbuden und folgte bald der freundlichen Einladung einer „Schönen". Im Beichtstuhle sagte er wohl, er habe sein Abendgebet nicht verrichtet, überging aber das sechste Gebot, als komme es für ihn nicht in Frage. Seine religiöse Unwissenheit war grenzenlos, da er sich gerade in der Periode des Überganges vom naiven zum überlegten Glauben von allen geistlichen Führern verlassen fühlte. Sein Rechtsgefühl äußerte sich fast nur in Unzufriedenheit, Haß, Empörung, da schwere soziale Mißstände für ihn ein täglich neues Erlebnis wurden.

Im Anschlusse an die Unterweisung sämtlicher Päpste, die seit Leo XIII. darauf bestanden haben, daß der wichtigste Teil der katholischen Aktion die Lösung der sozialen Frage ist, daß diese demnach den Einsatz aller katholischen Kräfte verdiene, beschloß Abbé Cardijn die Arbeiterjugend dadurch zu retten, daß er katholische Aktion und soziale, wirtschaftliche Aktion vereinigte. Die J.O.C. will eine Organisation sein, in der die jungen Lohnarbeiter nicht nur zu einem Pfarrverein zusammengefaßt werden, wenn auch der Pfarrer der erste Vorsitzende der Ortsgruppe, ja der geistliche Führer jedes einzelnen Jocisten sein soll. Die J.O.C. will vielmehr den Jungarbeiter Schritt für Schritt begleiten, ihn schützen, verteidigen: in der Fabrik, auf der Straße, auf der Eisenbahn, überall, wo seine Gesundheit, seine Tugend, seine Zukunft in Gefahr ist. Die J.O.C. will durch die Beratung und Werbearbeit ihrer Geschäftsstellen, durch Kundgebungen, Untersuchungen, Studienzirkel den Jungarbeiter daran gewöhnen, katholisch zu urteilen und zu handeln. In der Durchführung eines gemeinsamen Programms, in treuer Gefolg-

[1] In Belgien gibt es etwa 600 000 Jungarbeiter von 14 bis 21 Jahren.

schaft gegenüber der Leitung sichert sich die Bewegung Durchschlagskraft und Einheit.

Die J.O.C. ist fest überzeugt, daß ihre christlichen Ideen den sozialistischen himmelweit überlegen sind. Das zeigt sich auf jedem Gebiete, wo die J.O.C. arbeitet. Es ist tief ergreifend, diese jungen Arbeiter Lieder singen zu hören wie etwa folgendes: „Wohin gehst du unter dem kalten Kusse des Morgens, wo noch alles im Schlummer liegt, während deines Schrittes Widerhall im frühen Nebel dröhnt? — Ich gehe zu Jesus, meinem Freund, um bei ihm das Licht zu suchen, mein eingeschlafenes Herz zu wecken, ich gehe zum Gebet!" Oder: „Klar den Blick und froh die Stirn, voll Jugendkraft. Sag mir, Jocist: Wo ist die Macht, die dich zur Eile treibt? — Ich geh' zu kämpfen in den Reihen des christlichen Arbeitervolks. Um meine Brüder größer zu machen. Ich gehe in den Kampf." Man kann diese Siegeszuversicht in allen Vereinigungen wiederfinden, ebenso am späten Abend, wo die Jungarbeiter mit dem geistlichen Führer ihre Schwierigkeiten besprechen, wie in Reden, Feiern, Studienzirkeln. Die Arbeiter sind im letzten Grunde größere Idealisten als irgend eine andere Volksklasse. „Der jocistische Glaube", „Unsere Begeisterung", „J.O.C. im Marsche", „Die unwiderstehliche Macht der J.O.C." usw., das sind Aufsatztitel ihrer Zeitschrift. Dabei wird man Methoden gewahr, die Abbé Cardijn, wie er selbst gestand, von den Kommunisten gelernt hat. Er interessiert die Jungarbeiter für alles, was gut in unserer europäischen Kultur ist, aber, damit sie diese bejahen, nicht, wie die Kommunisten, zurückweisen. Ein Ausländer, der 1928 der allgemeinen Versammlung der J.O.C. beiwohnte, erklärte: „Ich habe noch nie so etwas gesehen. Das war reine Revolution. Als sie ihr Verbandslied sangen, war ihre ganze Leidenschaft entfesselt: ‚Die Liebe Christi hat mich durchbohrt. Ich geh' mit ihm zum Siege.' Sie waren wie Teufel, die eine neue Marseillaise sangen."

Das erfreuliche Wachstum der Bewegung offenbart ein rascher Blick auf die Wendepunkte ihrer Geschichte. Dezember 1912 versammeln sich acht ganz junge Arbeiter im Zimmer eines Kaplans. Sie lernen Reden halten und Artikel schreiben. Sie sollen Apostel werden. Oktober 1920 veröffentlichen sie die erste Nummer der Monatschrift „La jeunesse syndicaliste" in 300 Exemplaren. Wer besitzt heute noch eine vollständige Sammlung dieser wunderbaren Zeitschrift? 1927 wird auch in Frankreich eine J.O.C. gegründet. Die jocistische Zeitung bringt in ihrer Nummer vom 10. November 1928 einen eingehenden Bericht über die Entwicklung innerhalb der ersten vier Jahre. Sie kündigt für 1929 Folgendes an: „Oktober 1929: Der Papst empfängt im Vatikan 1000 jocistische Pilger. Der Heilige Vater segnet Hunderte von Fähnchen, billigt feierlich die jocistischen Methoden und weint vor Freude, da er die Begeisterung und den Eifer der Vertreter der belgischen Arbeiterjugend sieht." Die Prophezeiung hat sich etwas getäuscht; es waren nicht 1000 Pilger, sondern um die Hälfte mehr, 1500. Das nämliche Blatt bringt am 10. November 1928 sogar einen Überblick über die Erfolge der J.O.C. aus dem Jahre 1950. Selbstverständlich ein Traum, aber er gibt gar nicht so übel die Denkart dieser Arbeiterjugend wieder:

„Die jocistische Bewegung gruppiert, bildet, schützt und vertritt die gesamte belgische Arbeiterjugend. Zwei Tageszeitungen kommen Tag für Tag in die jocistischen Familien, 200 000 an der Zahl. Vier illustrierte Wochenschriften sorgen für die literarische, soziale, künstlerische und religiöse Erziehung von 500 000 Jocisten. Jeder Ortsverband hat Berufsberatung, Stellenvermittlung und Interessenvertretung organisiert. Im ganzen Lande bestehen Einrichtungen für Hilfe bei Unfällen, für Unfallverhütung, für Spareinlagen, für Unterstützung von Arbeitslosen und Kranken. Heime, Restaurants, jocistische Wohnhäuser, Sportplätze, Ferienstätten lösen die Fragen der Unterkunft, der Mahlzeiten, der Erholung der Jungarbeiter. Vorarbeiter, Aufseher, Dienstleiter, Ingenieure, alles Jocisten, übernehmen die Sorge für die Lehrlinge, für Sittlichkeit, Gesundheit und Zukunft der Arbeiterjugend. Jocistische Ab-

geordnete verteidigen die Interessen der Jungarbeiter und sichern eine geordnete Zusammenarbeit mit der Familie, der Schule, dem Klerus, den Arbeitgebern, den andern Arbeiterorganisationen, den allgemeinen katholischen Verbänden, den öffentlichen und privaten Amtsstellen. Die J.O.C. umfaßt die Jungarbeiter aller Länder. Die Arbeiterjugend ist zu Christus zurückgekehrt. Oft werden abends, am Tisch der jocistischen Familie Vater und Mutter das jocistische Märchen erzählen: „... Es waren einmal acht Arbeiter...' Und Buben und Mädels werden lauschen, mit leuchtenden Augen, werden lauschen auf die wunderbare Geschichte von dem Kreuzzuge und dem Siege der J.O.C."

Daß dieser Zukunftstraum nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, beweist der Bericht über den gegenwärtigen Stand, der dem 5. Gesamtkongreß der J.O.C. am 27. April 1930 vorgelegt wurde. Die Zeitschrift J.O.C. wird in 110000 Exemplaren gedruckt. Außerdem wird ein Führerblatt herausgegeben. Flugschriften, Reklamen, Rundschreiben, Drucksachen aller Art sind zu mehreren Hunderttausenden im Lande verbreitet. Die Arbeit der Organisation wächst überall, in Berufsberatung, Arbeitsvermittlung, Rechtsberatung, Arbeitsversicherung, Unfallverhütung, Sorge für Hygiene und Sittlichkeit, Bemühung um Spareinlagen, um gewerkschaftliche und gesellschaftliche Erziehung. Die J.O.C. verfügt über Ortsbüchereien und Bezirksbüchereien, sie hat gute Gesangbücher geschaffen, Buchverkauf eingerichtet und durch ihre Lichtbildabteilung schon 1200 Apparate und mehr als 20000 belehrende Filme vermittelt. Unterhaltung, Sport, Ausflüge, Besuch von Museen und Ausstellungen werden von jeder Sektion organisiert. Nach zehnjähriger Arbeit zählen die belgischen Jocisten heute 70000 Beitrag zahlende Mitglieder — Jungen und Mädchen — in 56 Bezirken und 1700 Gruppen. Mehr als 100000 Mitglieder sind schon durch ihre Reihen gegangen. Die Spareinlagen überschreiten 2 Millionen. Anläßlich des Feldzuges für Unfallverhütung bei der Arbeit, der durch 20 Ausstellungen der J.O.C. im ganzen Lande unternommen wurde, erkannte das Internationale Arbeitsbüro von Genf an, daß die J.O.C. in der ganzen Welt der erste Jungverband sei, der den Mut besaß, das Problem der Beschützung und Erziehung der Jungarbeiter zum Zwecke der Unfallverhütung bei der Arbeit zu stellen.

Stolz, rein, froh und siegesgewiß gehen die Jocisten zum Sturm vor. Sie bauen wie die ehemaligen Kreuzfahrer Burgen des Christentums inmitten ungläubigen Landes. Ihr Werk hat die Grenzen Belgiens überschritten. In Frankreich ist es eingedrungen. In andern Ländern bereiten sich Apostel vor, und vielleicht wird eines Tages eine großmütige Jugend die internationale Zusammenarbeit aller ihrer Kräfte organisieren, zu ihrem Wohl und zum Segen des Weltreiches unseres Herrn Jesus Christus.

Paul Hörmann S. J.

Radikalismus im Spiegel

Wer heute radikal ist, fast gleich nach welcher Richtung, hat einen großen, allerdings zusehends kleiner werdenden Teil der Jugend, sogar der gewesenen Jugend, auf seiner Seite. Die alte Weisheit, daß alles Gewaltsame von kurzer Dauer ist — violenta non durant —, und daß man den Bogen nicht überspannen darf, hören viele nicht mehr gern. Die beherrschte Haltung, die dem Adel des Geistes wie der Geburt immer als höchste Vollendung galt, wird von den neuen Stürmern und Drängern mit einem Fluch auf das ehemals „goldene" Mittelmaß als „bürgerlich" verhöhnt. Frankreich ist uns, wie meist in solchen Bewegungen, auch hier vorangegangen; aber Frankreich hat zugleich so viel Sinn für seine fernere und nähere Vergangenheit, daß es sich mitten im jubelnden Aufbruch an das warnende Schicksal radikaler Bewegungen entschwundener Jahre und Jahrhunderte erinnert. Während man nach neuer Philosophie, neuer Frömmigkeit, neuer Kunst ruft, erscheinen mit ausgesprochener Beziehung auf heutige Kämpfe Bücher über die Geschichte des Zweifels von Renan bis Rivière, über Fénelons

Auffassung von der Gottesliebe, sogar über den Theaterstreit Bossuets.

Es ist bekannt, daß der greise Bossuet im Jahre 1694 in seinen Maximes et réflexions sur la comédie mit prächtiger Rhetorik und feiner Psychologie, aber so einseitig und fast jansenistisch übertrieben das Theater verurteilte, daß er selbst den hl. Thomas von Aquin nicht streng genug fand und geradezu behauptete, eine nicht sittenwidrige Berufsbühne lasse sich zwar denken, aber nicht verwirklichen. Bei dem überragenden Ansehen Bossuets ist diese Schrift in kirchlichen Kreisen weit über Frankreich hinaus jahrhundertelang von starker Wirkung gewesen, obgleich ihr Radikalismus bereits zu Lebzeiten des Verfassers an maßgebender Stelle mißbilligt wurde. Zwei Jahre nach ihrem Erscheinen wandten sich nämlich Pariser Schauspieler, denen mit Berufung auf das Kirchenrecht sogar im Jubiläumsjahr die Sakramente verweigert wurden, wenn sie nicht schriftlich versprächen, der Bühne auf immer den Rücken zu kehren, an die päpstliche Konzilskongregation und baten um die Erklärung, daß einem Schauspieler, der „in durchaus anständigen und nichts Anstößiges enthaltenden Stücken" auftrete, die Sakramente nicht verweigert werden dürften, und daß er keinen kanonischen Strafen unterliege. Die gelehrten Bossuetforscher Urbain und Levesque veröffentlichen in ihrer kritischen Neuausgabe der berühmten Streitschrift[1] aus dem Archiv des Pariser Auswärtigen Amtes das Gutachten des Generalsekretärs der Konzilskongregation (S. 55 ff.). Zu einem besondern Erlaß, schreibt der Prälat, liege kein Grund vor, die Sache könne in Paris nach den geltenden Bestimmungen entschieden werden, denn die kanonischen Strafgesetze seien nur gegen die Schauspieler gerichtet, „die in unsittlicher Weise die Bühne mißbrauchen". Heute sind die kirchlichen Behörden noch weiter von dem unterschiedslosen Radikalismus Bossuets und vieler französischer Bischöfe der folgenden Zeit abgerückt: wie in angelsächsischen Ländern bestehen auch in Frankreich mehrere kirchliche Vereine für Berufsschauspieler. Urbain und Levesque nennen z. B. La Ghilde de Saint Luc, La Confrérie de Saint Genest und L'Union catholique du théâtre.

Ebenso starrsinnig wie die Bühne verfolgte Bossuet um dieselbe Zeit den milden Fénelon, der schon als junger Missionar in den hugenottischen Landschaften Poitou und Saintonge die Dragonaden und überhaupt die militärischen Bekehrungsmethoden Ludwigs XIV. verurteilt hatte. Bossuets geistlicher Sekretär berichtet uns in den genauen Tagebüchern[1], die er über die letzten Jahre seines Herrn hinterlassen hat, der alte Bossuet habe Fénelon rund heraus für einen vollendeten Heuchler erklärt, für sich aber in Anspruch genommen, daß er gegen ihn immer ehrlich gewesen sei; zumal in der Verteidigung des Buches über die Grundsätze der Heiligen habe Fénelon doppeltes Spiel getrieben, die selbstverständlichsten Dinge geleugnet und sich über seine Ansichten nie klar geäußert (I 251). Nun kann man sich schon in dem sorgfältigen Register bei Urbain und Levesque überzeugen, daß Bossuet Geradheit nicht immer für die beste Regel seiner eigenen Diplomatie hielt. Albert Delplanque aber, Domherr und Dekan der Fakultät für Literatur an der katholischen Universität in Lille, stellt in seinem etwas schwerfälligen Buche über Fénelon als Geisteslehrer[2] trocken fest, daß die Agenten Bossuets in Rom, die von ihrem Auftraggeber Brief auf Brief mit vorwärtsdrängenden Weisungen erhielten, „die Verurteilung des

[1] L'Église et le théâtre. Bossuet: Maximes et réflexions sur la comédie, précédées d'une introduction historique et accompagnées de documents contemporains et de notes critiques, par Ch. Urbain et E. Levesque. 12° (310 S.) Paris 1930, Grasset.

[1] Les dernières années de Bossuet. Journal de Ledieu. Nouvelle édition, revue sur le texte original et annotée par Ch. Urbain et E. Levesque. Zwei Bände. 8° (XXVI u. 938 S.) Brügge und Paris 1928, Desclée, De Brouwer & Cie.

[2] La pensée de Fénelon, d'après ses œuvres morales et spirituelles. Textes commentés par Albert Delplanque. 8° (358 S.) Paris und Brügge 1930, Desclée, De Brouwer & Cie.

Buches Fénelons mit einer Erbitterung und einer Schärfe betrieben, die ungewöhnlich waren, und denen jedes Mittel recht zu sein schien" (31). Bei genauerem Zusehen findet man freilich, daß in diesem Streit um die selbstlose Gottesliebe Fénelon ebenso übertrieben hat wie nach der entgegengesetzten Seite Bossuet. Und der Radikalismus des einen wie des andern ist gescheitert. Delplanque gibt zu, daß Fénelon in seinem Kampf gegen jansenistische Seelenhaltung zu weit gegangen ist (38), und insofern ist er von der Kirche zurückgewiesen worden. Ein päpstliches Breve verurteilte die Lehre Fénelons, es gebe einen Seelenzustand, in dem der Mensch hier auf Erden Gott ohne Hinblick auf Strafe und Lohn dauernd liebe und auch nicht durch die Vollkommenheit und Seligkeit der Gottesliebe, sondern nur durch Gott selber angezogen werde (Denzinger-Bannwart, Enchiridion 1327). Mit der Verwerfung der Ansicht, jemand vermöge dauernd in einem so erhabenen Seelenzustande zu sein, ist aber durchaus nicht geleugnet, ein vorübergehender seelischer Akt könne sich zu dieser Vollkommenheit erheben. Was zu einem Akte vollkommener Gottesliebe begrifflich gehört, wird in dem päpstlichen Breve überhaupt nicht näher bestimmt, so daß Delplanque unter dem Schutze der kirchlichen Approbation seines Buches schreiben kann: „Hat Bossuet oder Fénelon den Begriff der Gottesliebe richtiger erfaßt? Fénelon. Die Lehre Fénelons über das Wesen der Gottesliebe ist von der Verurteilung des Buches über die Grundsätze der Heiligen nicht betroffen worden. Sie hat überall gesiegt und ist heute allgemein angenommen" (30). Insofern ist Bossuet unterlegen. Gerade heute ist es übrigens nicht nutzlos, daran zu erinnern, daß nach Fénelons eigenen Worten Gott „zahllose und sehr fromme Seelen" nicht durch eine ausschließlich auf ihn gerichtete Liebe, sondern zugleich durch den Gedanken an die eigene Vervollkommnung in der Übung der Tugend erhält, und daß „nichts verkehrter und gefährlicher wäre", als sie davon abbringen zu wollen (209). Menschlich scheint Fénelon, der bekanntlich den Spruch der Kirche mit rührender Demut annahm, aus seiner ohnehin nicht vollständigen Niederlage größer hervorgegangen zu sein als der damals unerbittlich triumphierende Bossuet, der schließlich mit all seiner Strenge nicht einmal verhindern konnte, daß die leichtsinnige Frau seines Neffen, die sich auf ein einziges Kind beschränkte und gewissenhaftere Mütter ungescheut lächerlich machte, mitten in der Fastenzeit im bischöflichen Hause einer lustigen Gesellschaft von acht Damen und Herren ein kirchlich damals verbotenes Festessen gab, während der alte Bischof selber im unmittelbar anstoßenden Zimmer mit seiner letzten Krankheit rang (Journal de Ledieu II 217).

Es gibt aber nicht nur Radikalisten des Willens, die in ihrem überspannten Eifer die Unterschiede nicht beachten, es gibt auch Radikalisten des Verstandes, die in hemmungsloser Hingabe an alle zuströmenden Gedanken die Kraft verlieren, sich in der Grundrichtung auf die Wahrheit zu halten. In einer geistesgeschichtlichen Untersuchung, die von Renan über Barrès und Gide zu Alain-Fournier und Rivière führt[1], erinnert Chaix an das „philosophische Testament" Renans, das lautet: „Die erste Pflicht des aufrichtigen Menschen ist die, auf seine Meinungen keinen Einfluß zu nehmen, die Wahrheit in seinem Innern wie in einer Dunkelkammer sich photographisch widerspiegeln zu lassen und bloßer Zuschauer der Kämpfe zu sein, die in der Tiefe seines Bewußtseins die Gedanken miteinander ausfechten" (18). Dazu macht Chaix die richtige Bemerkung, daß hier eine der ernstesten Fragen gestellt ist, die unsere Zeit zu lösen hat. Wenn man sich gegen die Tausend flüchtigen Gedanken, die durch einen wachen Kopf huschen, vollständig neutral verhalten müsse, wenn der Wille den bunten Strom in keiner Weise regeln dürfe, dann sei die Jugend berechtigt, sich jedem erziehenden Einflusse zu

[1] J. Chaix, De Renan à Jacques Rivière. Dilettantisme et amoralisme. Cahiers de la nouvelle journée. 8° (188 S.) Paris 1930, Bloud & Gay.

widersetzen und von einem Extrem ins andere zu stürzen. Ein so radikaler Denker war Jacques Rivière, der Herold Claudels, der bahnbrechende Herausgeber der Nouvelle Revue française. In seinen Briefen an Claudel[1] bekennt er, daß er der Philosophie niemals eine Beweiskraft zugestanden habe, daß er sie als ein Spiel, „vielleicht als das genußreichste, weil eitelste von allen", betrachte (115). Man könne aus jeder Idee irgend ein System, sogar zwei entgegengesetzte Systeme formen. Aus eigener Erfahrung wisse er, „daß man dieselben Gedanken nacheinander zu einem Ja und Nein führen kann" (141—150). Aber ebenso deutlich fühlte er, daß ihn trotz seines Widerwillens gegen abschließende Antworten (28 f.) Angst und Sehnsucht drängten, sich von seinen Zweifeln zu befreien (28 33). Claudel traute sich nicht die Kraft zu, seinen jungen Freund philosophisch zu überwinden (155), er betete den Rosenkranz für ihn (119), er begeisterte ihn durch die Unmittelbarkeit katholischen Lebens in seinen Dichtungen, er sprach immer wieder väterlich zu seinem Herzen. So gelang es ihm nach Jahren, Rivière an der Kommunionbank glücklich werden zu lassen. Er war 27 Jahre alt, und in den 12 Jahren, die er noch leben durfte, unterließ er nach dem Zeugnisse seiner Frau nie sein Abendgebet; aber schließlich hörte er fast ganz auf, die Sonntagsmesse zu besuchen, und niemals bekannte er sich öffentlich als Katholiken (12). Er hatte nicht die Willenskraft, sein Denken folgerichtig auf die katholische Grundüberzeugung einzustellen, die er innerlich dennoch immer aufrichtig bejahte; so kam er dazu, lieber ständig die Pflichtmesse zu versäumen, als in ihr nicht die von ihm gewünschte Andacht zu finden, und sich, weil er noch bei weitem kein vollkommener Katholik war, überhaupt vor der Welt nicht als Katholiken zu bezeichnen (12 f.) — ein radikaler Fehlschluß!

Aber ist echte Jugend nicht notwendig voranstürmendes Leben, also notwendig radikal? Nein, antwortet Chaix; die Begrenztheit seiner Kraft richtig erkennen, heißt durchaus nicht, seine Kraft verkleinern, und wer der Begeisterung den rechten Weg zeigt, braucht sie darum nicht zu lähmen (187). Beachtenswerte Gedanken in dem Aufsatze „Die konservative Wendung in der Jugend und die rechtsradikale Gefahr", der gleichlautend in der „Unitas" (1930, Nr. 11/12) und in den „Akademischen Monatsblättern" (Dezember 1930) erschienen ist, liefern den erfreulichen Beweis, daß auch in Deutschland akademische und nichtakademische Jugendverbände sich bewußt sind, wie dringend die Stunde sie zu Selbstbesinnung und Selbstbeherrschung ruft. Ebenso wurde in einer Kundgebung des Reichsjugendausschusses der Deutschen Zentrumspartei (Januar 1931) der Radikalismus ausdrücklich abgelehnt.

Jakob Overmans S. J.

[1] Paul Claudel - Jacques Rivière. Briefwechsel 1907—1914. Übersetzt von Hannah Szasz, hrsg. von Robert Grosche. 12° (242 S.) München 1929, Kösel.

Besprechungen

Religiöse Zeitfragen

Zwischen Wittenberg und Rom. Eine Pantheodizee zur Revision der Reformation. Von Willy Hellpach. 8° (539 S.) Berlin 1931, S. Fischer. *M* 9.—, geb. 12.—

Überaus sympathisch berührt die aufrichtige Wertschätzung, die der Verfasser allenthalben der katholischen Kirche entgegenbringt. Von eigentlich protestantischem Vorurteil ist so gut wie nichts vorhanden. Er widmet der Marien- und Heiligenverehrung schöne Sätze, zollt dem seelsorglichen Vorgehen der Kirche, besonders ihrem Gottesdienst, Worte höchsten Lobes, zeigt volles Verständnis für das Ordenswesen und spricht von der Kirche als „der ehrwürdigen römischen Mutter" (S. 429). Den protestantischen Kirchenmännern ruft er das lapidare Wort zu: „Wenn Kirche sein soll, dann katholische" (S. 449). Demgegenüber wäre es kleinlich, die Mißverständnisse zu sammeln, die ihm über die katholische Glaubenslehre unterlaufen sind. Was ihn von katholischem Denken abgrundtief trennt, ist sein schrankenloser Subjektivismus. Vielleicht ist er auch den maßgebenden protestantischen Stellen in Theologie und Regiment zu schrankenlos. Aber dieser Subjektivismus ist nun einmal die letzte Konsequenz, zu der Luthers Tat hinführt.

Es ist nicht leicht, dies Werk zu würdigen. Dem Inhaltsverzeichnis nach erwartet man eine protestantische Dogmatik; Hellpach spricht auch über die meisten christlichen Hauptdogmen, aber nicht über ihre absolute Geltung; Maß aller Dinge ist ihm das Individuum mit seinen positiven und negativen Trieben, und zwar das aus der Zusammenschau der bedeutendsten Geistesströmungen erfaßte Kollektivindividuum des modernen Menschen. So redet er über die christliche Glaubenslehre, nicht selten mit Einschluß der spezifischen Catholica, nur mit der Fragestellung, wie viel oder wie wenig — besonders dieses! — sie dem Menschen der Gegenwart bedeuten. Daraus ergeben sich ihm die praktischen Vorschläge zu einer Wiederbelebung des reformatorischen Christentums, deren Ziel nicht weniger als das Heraufführen eines Weltzeitalters der evangelischen Christenheit wäre. Ob Hellpach eine theologische Wissenschaft ablehnt, sagt er nicht klar; folgerichtig müßte er es tun. Gerade freundlich steht er ihr keineswegs gegenüber, besonders nicht der biblischen Textkritik und Philologie. Umgekehrt werden über seine eigenen Textinterpretationen katholische wie protestantische Exegeten den Kopf schütteln. Man vergleiche seine Ausführungen über das 3. Kapitel der Genesis, das er — nach einer solchen Auslegung mit Recht — „sittlich anstößig" findet (S. 153). Eines aber wird man Hellpach zubilligen müssen: das, worauf es ihm vor allem ankam, dürfte ihm gelungen sein; er hat die geistige Verfassung der Gebildeten im protestantischen „Kirchenvolk" richtig gezeichnet. Man kann daher gespannt sein, welches Echo er besonders bei der evangelischen Geistlichkeit auslösen wird.

Zuerst muß Hellpach seinen Gottesbegriff darlegen, und da türmt sich sofort eine mächtige Schwierigkeit gegen alle Dogmatik, ja gegen alles Christentum auf; denn sein Gott ist der Pantheos. Er kennt nur einen Weg zur Erkenntnis des Daseins Gottes (S. 19), den aus der Notwendigkeit einer Sinnfindung für das Leben. In dessen Entwicklung folgt er wohl Kant; nur durch eine meisterhafte Darstellung erreicht er es, daß der „Beweis" tatsächlich Eindruck macht. Freilich, wenn man zu den „wenigen" gehört (S. 15), denen die Vorstellung einer Sinnlosigkeit der Welt erträglich ist, wird auch dieser eine „Beweis" nichts beweisen. Nicht bloß, weil und wenn man ein sinnloses Leben nicht ertragen kann, muß man einen Gott annehmen, sondern weil ein Leben ohne Ziel einen innern Widerspruch besagt. Aber damit hätte Hellpach die Bahnen Kants verlassen und wäre in die des hl. Thomas von Aquin eingelenkt. Zwei Wege sieht Hellpach, um zu einer Aussage über das Wesen Gottes zu gelangen: die Steigerung menschlicher Vollkommenheitsbegriffe und die Gegensätzlichkeit zu ihnen, Gott, der „ganz Andere". In Verfolgung des ersten Weges kommt Hellpach zwar zum Begriff Gottes, des absolut Vollkommenen, aber damit glaubt er zugleich die Persönlichkeit Gottes ausgeschlossen zu haben; denn Persönlichkeit besagt ihm notwendig Begrenzung. „Der persönliche Gott ist eine naive Versinnlichung des wirklichen Gottes" (S. 59). Gott ist aber auch nicht gleichzusetzen mit dieser sichtbaren Welt, er ist auch nicht deren Seele — all das wären ja wieder Begrenztheiten. Die Welt ist vielmehr nur ein „Gliedchen" Gottes; „aber ihm gehören unzählige Teile zu, nicht bloß die wir nicht kennen, sondern von denen wir niemals eine Vorstellung haben können, weil sie in jenen Welten liegen, die jenseits von Körperlichem und Gei-

stigem, von Ausgedehntem und Denkendem bestehen mögen" (S. 86). So ist Gott zugleich der ganz Andere, aber „er ist auch das, was wir sind" (S. 87). Die Welt kann nicht als „Erzeugnis" Gottes betrachtet werden (S. 93), „der mosaische Erschaffungsbericht ist wohl eine der unbedeutendsten, schwunglosesten und überlebtesten Schöpfungserzählungen, die es in den großen Religionen überhaupt gibt" (S. 103).

Es ist Hellpach wohl entgangen, daß die scholastische Philosophie längst beide von ihm erwähnten Wege der Erkenntnis vom Wesen Gottes, den der affirmatio und den der negatio, zu einem verbunden hat. Nur durch ihre Verbindung läßt sich ein Gottesbegriff gewinnen, aber nicht so, wie Hellpach sie verbindet, wo affirmatio eine teilweise Identifikation Gottes mit der Welt bedeutet. Die Unvereinbarkeit von unendlichem Sein und Persönlichkeit ergibt sich für Hellpach aus dem Bedeutungswandel, den das Wort „persönlich" durchgemacht habe. Indes, selbst wenn man diesen Wandel zugeben wollte — für die katholische Theologie existiert er nicht —, wäre damit noch immer nicht bewiesen, daß auch die alte Lehre vom persönlichen Gott ihrem Inhalt nach umgestürzt sei. Am schwächsten wird die Gedankenführung dort, wo von der Unendlichkeit Gottes die Rede ist oder sein sollte. Die Welt soll ein Glied Gottes sein; aber wenn Hellpach immer wieder betont, wir hätten kein Recht, zu leugnen, daß außerhalb der sichtbaren Welt noch anderes existiert, kann er denn mit Sicherheit zeigen, daß etwas da ist? Hellpach selbst sagt, nach der neuesten Naturforschung sei die Endlichkeit des Weltalls „mindestens ebenso möglich" wie seine Unendlichkeit (S. 107). Und wenn nichts mehr bestünde, dann ist die Welt kein Glied, und Hellpachs Gotteslehre wird zum nackten Atheismus.

Im zweiten Teil werden die um Schuld und Erlösung gruppierten Fragen behandelt. Hier erhebt sich zuerst das Problem der Willensfreiheit. Hellpach steht gegen Luther; er zieht aus der Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit des Menschen alle jene für das sittliche Leben unmöglichen Folgerungen, auf die man von katholischer Seite schon 400 Jahre lang hinweist (S. 166 308). Trotzdem bringt auch er es nur zu einer „Moralphilosophie des Als-Ob" (S. 165), d. h. „der werdende Mensch muß eine Haltung zu seinem Schuldgefühl einnehmen, als ob er der Schuld völlig Herr werden könnte" (ebd.). Im Alter findet man sich in erträglicher Resignation mit seiner Ohnmacht gegen die Sünde ab. Mit der Gnade weiß Hellpach nicht viel anzufangen; sie mag einmal „ein wunderbares, erschütterndes und umwandelndes Erlebnis gewesen sein" (S. 174), heute ist das Wort abgegriffen — wiederum die etwas literatenhaft spielerische Vertauschung von geändertem Wortsinn und sachlichem Wertverlust. Aber mit „Sache" hat es die Dogmatik Hellpachs überhaupt nicht zu tun. Erlösung ist das ständige Wirken Gottes in uns, durch das er uns, seine Glieder, vervollkommnet. Die Geschichtlichkeit der Passion ist daher gegenstandslos; wer will, kann sie annehmen! Von der Trinitätslehre wird nur ihr „überzeitlicher Wahrheitsgehalt" (S. 184) bejaht: „Schöpfung, der Inbegriff des allumfassenden Seins und Geschehens schlechthin, Erlösung der Prozeß einer stetigen Gottesannäherung aller Glieder im Ganzen jenes Geschehens, und zwar von Gott her gewirkt, Heiligung derselbe Prozeß, von den Gliedern her gewirkt, ‚Personen' Gottes brauchen dabei nicht mehr im Spiele zu sein." Sünde ist die Unvollkommenheit der einzelnen Glieder Gottes. „Gott der Ganze" ist vollkommen (S. 193). Die Sünde besteht also, nüchtern ausgedrückt, darin, daß ein Glied eben nicht soviel ist wie das Ganze — eine ziemlich einfache Lösung des uralten Sündenproblems. Man fragt sich unwillkürlich, was denn da noch Christentum ist. Auch Hellpach empfindet dies, und er bildet einen passenden Begriff von „Christen". Er scheidet sie in drei „Ringe": die Erlösungschristen, die noch am Dogma von der Menschwerdung festhalten, die Heiligungschristen, denen Lehre und Wandel Jesu als Heiligungsweg zu Gott hin gelten, gleichgültig, was man über seine Gottheit denkt, endlich die Gesittungschristen, die „den Wandel Jesu und die Gesittung der Evangelien als das Vorbildlichste ... verehren" (S. 242). In diese letzte Gruppe läßt er mit einigen Klauseln sogar noch die Atheisten zu.

Ein Diktat, „daß die katholische Gedankenentwicklung mit dem System des Thomas von Aquin beendet zu sein habe" (S. 206), gibt es in der katholischen Kirche nicht, wenngleich zugegeben werden muß, daß manche katholische Theologen durch wenig abgewogene Äußerungen diesem Irrtum Vorschub leisten.

Im folgenden Abschnitt wird das christliche Ethos behandelt, „Liebe und Opfer sind die beiden sittlichen Eckpfeiler des Christentums" (S. 272). Was Hellpach in diesem Teil mit tiefem psychologisch-pädagogischem Wissen über Liebe schreibt, bringt manche lichtvolle Erkenntnisse. Bemerkenswert ist, daß er auch entschie-

den für die Unauflöslichkeit der Ehe eintritt, wenngleich die Verurteilung des Ehebruches ein wenig kräftiger sein könnte. Den Standpunkt der Kirche gegenüber der Geburtenregelung findet er moralisch verfehlt; er geht eben von der irrigen Voraussetzung aus, die Kirche verurteile sie, weil eine geschlechtliche Vereinigung, bei der die Zeugung ausgeschlossen wird, keinen „sittlichen Kräften" (S. 314) mehr dienstbar sein könne (vgl. diese Zeitschrift, Januar 1931, S. 253—261).

Der nächste Teil, der für die evangelischen Protestanten positive Vorschläge über Neugestaltung des Gottesdienstes und der Seelsorge bringt, ist für Katholiken nicht von Bedeutung, wenn man ihn auch gerne liest, weil Hellpach überall von der katholischen Kirche lernt und dies auch immer wieder offen ausspricht. In den Verdacht katholisierender Tendenzen kommt er nach dem bisher Gesagten nicht im mindesten. Von „Kirche" will Hellpach im Luthertum nichts wissen.

Über das Jenseits spricht er im letzten Hauptstück. Er nimmt natürlich eine Unsterblichkeit an; wir gehören ja zum All-Einen, „der den Läuterungsweg von Ewigkeit zu Ewigkeit zurücklegt" (S. 527). Hier fühlt er sich mehr der katholischen Kirche verwandt als dem Luthertum, das im Kampf gegen das Ablaßwesen der alten Kirche über das Ziel hinausschießend das Läuterungsfeuer verworfen habe. Er übersieht dabei freilich: das Fegefeuer ist nicht eine Stätte letzter Vervollkommnung durch eigenes Streben. Für dieses bildet der Tod unwiderruflich den Schlußpunkt. Vielmehr tilgt das Reinigungsfeuer durch Leiden die Makel, die dem Eintritt in die Glorie entgegenstehen. F. Mitzka S. J.

Liturgik

Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques. Publiée sous la direction de l'Abbé R. Aigrain, Professeur aux Facultés Catholiques de l'Ouest. 8° (1142 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. *Fr.* 57.—

Das vorliegende Handbuch der Liturgik, dem Msgr. Harscouët, Bischof von Chartres, ein empfehlendes Geleitwort mitgegeben hat, ist nicht, wie sonst in der Regel, das Werk eines einzigen Bearbeiters, vielmehr haben nicht weniger denn einundzwanzig zu ihm Beiträge geliefert, darunter auch solche, die über die Grenzen von Frankreich hinaus als Liturgiker einen Namen haben. Es gliedert sich in vier Abteilungen, von denen die erste die Grundbegriffe der Liturgik und das liturgische Recht, dessen Träger, Quellen und verpflichtende Kraft behandelt, die zweite die liturgischen Personen, Orte, Sachen, Bücher und Ausdrucksmittel zum Gegenstand hat, die dritte sich mit den liturgischen Verrichtungen, Messe, kirchlichem Stundengebet, Feier des Kirchenjahres, Sakramenten und Sakramentalien beschäftigt, die vierte die Stellung und Bedeutung der Liturgie im christlichen Leben darlegt. Den Beschluß macht ein Verzeichnis der bemerkenswertesten früheren Liturgiker. Das Werk ist für die weiten Kreise der Gebildeten bestimmt und trägt deshalb keinen streng wissenschaftlichen Charakter, doch baut es sich allenthalben auf wissenschaftlicher Grundlage auf. Vielleicht, daß es für ein populärwissenschaftliches Werk in einzelnen Abschnitten inhaltlich eher zu viel als zu wenig bietet. Das Hauptgewicht haben die Bearbeiter, wie auch natürlich, auf eine allgemein verständliche, ansprechende Darstellung der heutigen Liturgie und ihres Zubehörs gelegt, doch ist auch deren geschichtliche Entwicklung ausreichend zur Darstellung gekommen. Für die, welche sich weiter unterrichten wollen, ist am Schluß der einzelnen Abschnitte die wichtigste einschlägige Literatur angeführt. Unter der Literatur über den Altar fehlt jedoch des Referenten Werk „Der christliche Altar" (München 1924), das dem Bearbeiter des betreffenden Abschnittes ersichtlich unbekannt geblieben ist. Andernfalls würden ja auch wohl mehrfache Unrichtigkeiten in der Behandlung des Altars vermieden worden sein. Das Werk ist sehr geeignet, gebildete Gläubige nach allen Seiten hin in den reichen und für das christliche Leben so segensvollen Inhalt der Liturgie einzuführen und mit deren Geist vertraut zu machen. Sein Preis ist, an deutschen Bücherpreisen gemessen, sehr niedrig. J. Braun J. S.

Ordensgeschichte

Leben und Regel des heiligen Vaters Benediktus. Als Festgabe zum vierzehnhundertjährigen Jubiläum des Erzklosters Montecassino. In vierter Auflage herausgegeben von P. Cornelius Kniel, Benediktiner von Beuron. Mit 75 Bildern in Kunstdruck. 8° (XVI u. 144 S.) Beuron 1930, Beuroner Kunstverlag. Geb. *M* 12.—

Auch wer neuere Bücher über den hl. Benedikt und seinen Orden gelesen hat, ja gerade er, wird mit nun besser verstandener Genugtuung zu den beiden Quellbächen zurückgehen, dem zweiten Buch der Dialoge des hl. Gregor und den 73 Kapiteln der Ordensregel, die beide zum cassinensischen Jubeljahr von der Abtei Beuron in getreuer Wiedergabe der früheste

erreichbaren Fassung und in gewinnendem Gewand dargeboten werden. Es liegt eine feierlich ruhige Stimmung über dem Buch, der Friede, den Benedikt mit Gott, dem Nächsten und sich selbst gefunden hat und im Frieden monastischer Ordnung weitergibt. Die Dialoge ruhen wohl mehr im Äußern seines Lebens, nehmen aber in der Gesprächsform warmen Anteil und vermitteln so Lebensnähe. Die Regel wird mit Recht als ein Stück Innenleben des Heiligen angesprochen. Daß wir nicht noch darüber hinaus in die Seele Benedikts eindringen, ist kein störender Mangel; vielleicht ist in Anbetracht der Art römischer Vaterschaft eine ehrfürchtige Ferne sogar von Vorteil. — Man braucht nicht Benediktiner zu sein, um aus diesen Erbstücken einen Anteil zu gewinnen; von dem reichen Tisch fallen mehr denn bloß Brosamen: Ehrfurcht vor dem Heiligen, das durch Jahrhunderte „immer grünt", wuchtende Antriebe zu monumentalem Werk. Zuletzt merkt man sogar, wie ein Heimatsgefühl die Seele ergriffen hat. Nicht wenig trägt dazu das reiche Bildwerk bei. Dankbar ist man dem Herausgeber, der das Buch außerdem mit einer überschauenden Würdigung einleitet und mit aufschlußreichen Anmerkungen beschließt, nicht zuletzt für die wohltuende Pietät gegen die Überlieferung. Unter Umständen ist, wie er sagt, gerade das Wunderbare die natürlichste Erklärung der Gegebenheiten. — Ob die Ausweitungen der Ordensverfassung nur unwesentliche Einzelheiten betreffen, ist vielleicht ein Streit ums Wort. Wird eine kleine Dienstleistung nicht verachtet, schlage ich dem zweifelnden Übersetzer zum vierten Kapitel der Regel vor: Werkstücke des Guten.

S. Nachbaur S. J.

Die Benediktinerregel in der Übersee. Von P. Beda Danzer O.S.B. 8° (276 S.) St. Ottilien 1929, Missionsverlag. Geb. *M* 8.—

1400 Jahre benediktinischer Missionsgeschichte geben den Beweis für die unverwüstliche Lebenskraft der Stiftung St. Benedikts. Den Zweck dieser ungemein fleißigen Arbeit kennzeichnet der Verfasser selbst mit den Worten: „Sie will vor allem keine Geschichte des Ordens in der Übersee sein, dazu sind die Vorbedingungen noch nicht gegeben. Wohl aber möchte sie Fingerzeige nach dieser Richtung geben. Deshalb wurde mäßige Literatur und vor allem das vollständige Verzeichnis aller überseeischen Klöster mit Benediktinerregel beigegeben" (S. v). Dieser Absicht entsprechend ist der Überblick über das Überseeapostolat des Benediktinerordens und seiner Zweigorden wegen der gedrängten Fülle von Namen und Zahlen weniger zum Lesen als zum Nachschlagen geeignet. Daß bei dem Reichtum an Angaben gelegentliche Versehen unterlaufen, ist wohl unvermeidlich. So war z. B. Msgr. Guébriant (nicht Guibriant) Visitator in China, nicht Delegat. Msgr. Costantini ist der erste Delegat (S. 28). Nach Darlegung der Missionsarbeit werden offen die Gründe dargelegt, warum der sichtbare Erfolg hinter den Mühen zurückblieb (S. 199). Es möchte scheinen, als wolle der Verfasser auf das Ergebnis hinarbeiten, daß die heilige Regel St. Benedikts mit ihrer reichen Lebensfülle für die Missionsarbeit nur dann fruchtbar gemacht werden kann, wenn eigentliche Missionskongregationen nach Art von St. Ottilien und Mariannhill nicht nur gelegentlich, sondern immer und wesentlich Missionsarbeit leisten. Nicht ohne Bedauern fragen wir, warum der Verfasser nicht auch ein Kapitel über die Gründe der unleugbar großen Erfolge aus den Tatsachen der 1400 Jahre herausgearbeitet hat. Die Tatsachen der Missionsgeschichte und Missionsgegenwart aller Orden und Genossenschaften zeigen, daß sie „den ganzen Menschen, nicht bloß seine religiöse Seite, sondern auch die wirtschaftliche, soziale und kulturelle" (S. 214), erfassen. Also nicht in der Erfassung des „ganzen Menschen" kann die Eigenart benediktinischer Missionsleistung liegen. Sicher würde der Verfasser mit seinem reichen geschichtlichen Wissen leicht diese wertvolle Ergänzung seiner Darlegungen über Erfolge, Gründe und Eigenart benediktinischer Missionsarbeit bieten können.

J. A. Otto S. J.

Lebensbilder

Die heilige Elisabeth von Thüringen. Von Franz Johannes Weinrich. (332 S.) München 1930, Verlag J. Kösel & Fr. Pustet. *M* 8.50

Am 19. November 1930 traten wir in das Jahr ein, das uns auf den Tag vorbereiten will, da am 17. November 1931 es 700 Jahre sind, daß Elisabeth von Thüringen als 24jährige junge Witwe ihren heiligen Erdenwandel beschloß. Eine Elisabeth-Legende würdig dieses Tages schenkt uns im vorliegenden Buche Franz Johannes Weinrich. Groß und kräftig zeichnet er die Zeit, in der das Kind geboren war. Seine scharfen Bilder sind notwendig, um uns so manche Illusion zu nehmen, wenn wir an jene fernen Zeiten denken. Dann rankt sich um die Daten der Zeittafel, die den Beschluß des Buches ausmacht, die Erzählung

vom gottbegnadeten Wachsen Elisabeths empor. Meisterhaft zeigt uns der Dichter, wie der Herr von seinem auserwählten Geschöpf immer mehr Besitz nimmt, wie sich Elisabeth von den ersten Tagen ihres Bewußtseins an allmählich und immer mehr zur Gottesbraut bereitet. Mit liebenswürdiger Zartheit verflicht sich in diesen Läuterungsprozeß die reine Liebe zu ihrem Gemahl, Landgraf Ludwig von Thüringen, das stille Familienglück der Wartburg. Liebend neigt sich die Erzählung herab zu dem kleinen Mägdlein, um seinen kindlichen Verkehr mit dem Herrn zu belauschen. Die wunderbare frühe Reife der jungen Braut und blühenden Mutter löst sich fast zur Selbstverständlichkeit. In die innige Gottesliebe hinein webt sich nicht als etwas Fremdes, Losgelöstes, sondern als echter Zweig die selbstlose Hingabe, der Drang zur Hilfe, zum Gutestun. So ist dieses Buch gerade für das Caritasjahr, das das Elisabethjahr nach dem Wunsche unserer Bischöfe sein soll, ein lebensvoller Wegweiser, wie Nächstenliebe aus Gottesliebe fließen und zu ihr wieder zurückkehren muß. C. Noppel S. J.

Die selige Bernadette Soubirous, im Kloster Schwester Marie-Bernard. Von Michael Faltz. 8° (XIV u. 276 S.) Freiburg (Schweiz) 1930, Kanisiuswerk. *M* 3.20; geb. 3.80

Nach der Seligsprechung der Seherin von Lourdes (14. Juni 1925) ist eine neue Lebensbeschreibung auf Grund der nun abgeschlossenen Quellen eine willkommene Erscheinung. Treu, demütig und stark, wie Papst Pius XI. sie nannte, so wird sie in dem Buche von M. Faltz geschildert. Die außerordentlichen Gnadenerweise Gottes an diesem armen, unwissenden Kinde der Pyrenäen, dessen Ruhm es ist, die Mutter des Herrn gesehen, gehört und mit ihr gesprochen zu haben, werden durch den großartig verwirklichten Beruf verständlich. Die Grotte von Massabielle sollte ein wunderbeglaubigter Mittelpunkt von Strömen übernatürlicher Wirkungen zur Erneuerung des Glaubens und der Bekehrung vieler Menschen werden. Die Erfüllung der von Maria ihm gewordenen Sendung forderte von dem 13jährigen Hirtenmädchen die größte Treue. Bernadette hat sich aber auch treu gezeigt in ihrem persönlichen Leben, indem sie der inneren Führung der Gnade zu einem heiligen Leben folgte bis zur völligen Hingabe der Braut des Herrn im Leiden, das ihrem Leben ein frühes Ziel setzte. Es wurde ihr viel gehuldigt; doch die Ehre machte ihr Herz nicht eitel. Sie erfuhr dafür auch große und fortwährende Demütigungen, und sie ertrug alles mit heiterem Gemüt. So war sie eine starke Jungfrau, sowohl durch den Mut des Handelns als durch die Geduld des Leidens. Einfach und schlicht wie ihr Leben verläuft auch die Erzählung und wird dadurch um so wirksamer. Manchmal, wenn auch selten, ist der Ausdruck nicht ganz nach dem deutschen Sprachgeschmack getroffen. Doch das tut der Echtheit und Würde, ja Schönheit der Darstellung, die durch einige Bilder unterstützt wird, keinen Eintrag. L. Koch S. J.

Eine Jugend vor 100 Jahren. Briefe und Tagebuchblätter des Carl v. Mutius. 1806—1819. Hrsg. von Generalleutnant a. D. Albert v. Mutius. 8° (448 S.) Berlin 1930, Verlag von Georg Stilke.

Der Enkel hat, erfüllt vom Geiste der Tradition, ein Stück Geschichte aus dem Familienarchiv gesammelt. Doch was nur Familiengeschichte für einen engeren Kreis zu sein bestimmt schien, wird in der Umwelt großer Ereignisse eine Darstellung der Zeitgeschichte, gesehen und erlebt im Schicksal einer alten schlesischen Adelsfamilie. Die Briefe und Tagebücher lassen persönliche Eigenart des Carl v. Mutius hervortreten in einem Leben, das sonst nicht berufen war, weiter über seinen Kreis hinaus zu wirken. Der ausgewählte Lebensabschnitt der Jugendzeit, von den Universitätsjahren bis zur Gründung der eigenen Familie und der Erfüllung der Italiensehnsucht, gibt die Entwicklung eines äußerst empfänglichen Gemütes durch die Unruhe jahrelangen Kriegslebens und einer russischen Reise im königlichen Gefolge, bis es dann zu den „behaglicheren Elementen des Seins" zurückkehrt. Neben vielem, was der „Sklaverei des Augenblicks" sichtlich verfallen ist, überrascht die ungeheure Einfachheit einer solchen Jugend. Will man schon einmal, nach der Absicht des Herausgebers, Vergleiche anstellen, so drängt sich fast wie von selbst das Problem der Aufeinanderfolge der Generationen vor. Nur flüchtig angedeutet erscheint das in dem bewußten Heraustreten des jungen Menschen aus überkommenen Standesanschauungen auch gegen den soldatischen Anspruch des Vaters. Stärker aber dort, wo eine Jugend nach hundert Jahren ihren geschichtlichen Ort finden würde. Der Eindruck bleibt, daß, nicht nur infolge des Wandels äußerer Bedingungen, Wille und Haltung der Besten heute wohl nicht zu ihrem Nachteil sich einen andern Geist zu eigen macht.

H. Fischer S. J.

„Mein Leben ist Lieben, mein Lieben ist Leiden." Ein Lebensbild der seligen M. Kreszentia Höß von Kaufbeuren. Von P. Joh. Bapt. Gatz O. F. M. 8° (206 S.) Mit 32 Bildern. 1.—11. Tausend. München 1930, J. Kösel & Fr. Pustet. Geb. *M* 3.—

Gedichte sind Blüte einer Erfahrung, aber nicht immer Form eines Lebens. Der Titelsatz des Buches hat Kreszentias Leben durchklungen, hat es aber auch geformt; beide sind ein Lied. — Kreszentia verdient einen neuen Harfner. Das Spiel des P. Gatz ist mehr gebunden im Griff als eigentlich volkstümlich, obwohl der Pater das Leben der Seligen breiteren Volksschichten näherbringen möchte. Seine Arbeit ist nicht eine gekürzte Wiederholung des größeren Lebensbildes von P. Jeiler. Er hat die Berichte, namentlich in Anlehnung an die erste Untersuchung im Todesjahr der Seligen, selbständig durchgearbeitet. Trotz der Zurückhaltung wird man von dem Dargelegten nachhaltig erwärmt. Der Leser wird viel Freude haben, wie etwa an der Demut der Heiligen, aber auch einmal an „gedörrten" Schneeballen auf dem Kachelofen, er wird vielleicht aber auch erschrecken ob so schweren Prüfungen und Leiden. Daß der Verfasser noch besonders erfreut war, im Leben der Seligen franziskanische Lebenshaltung zu finden, verstehen wir mit ihm; die jesuitischen Beichtväter haben sie offenbar nicht verkümmert. Doch sollte man so unerläßlich und allgemein Christliches wie die Gottesliebe nicht darin einbegreifen. Daß es schwer halte, den zeitlich ungesichteten Stoff entwickelnd in einen Lebensablauf zu bringen, müssen wir dem Verfasser glauben. Ein Mehr wäre vielleicht doch noch möglich. S. Nachbaur S. J.

Dom Hildebrand de Hemptinne, Abbé de Maredsous, Premier Primas de l'ordre Bénédictin (1849—1913). Par Dom Hadelin de Moreau, moine de l'abbaye de Maredsous. 8° (396 S.) Brügge 1930, Desclée de Brouwer & Cie. *Fr.* 15.—

Die Lebensbeschreibung von Dom Hildebrand de Hemptinne hat nicht nur den Wert eines Andenkens für die Kreise, in deren Mitte er gewandelt ist und gewirkt hat. Zwar verdienten schon die familiären Erinnerungen der großen Benediktinergemeinschaft, die unter ihm zum ersten Mal als geschlossene Einheit der „schwarzen Mönche" zusammengefaßt und 20 Jahre geleitet wurde, ein würdiges Denkmal. Bezeichnend ist dabei das Zusammenwirken der Technik und des Geistes: Das Haus Desclée, das den Druck ausführte, stiftete die Abtei Maredsous, mit deren Geschichte der Name Hildebrands von Anfang an verknüpft ist, sei es als Vermittler und Berater, oder als Baumeister, Prior und schließlich Abt. Seine Lebensgeschichte, die ein Mönch jenes Klosters darbietet, wächst sich aber notwendigerweise zu einem reizvollen Gemälde neuzeitlicher Kirchengeschichte aus, das weite Horizonte eröffnet und unsichtbare Zusammenhänge aufdeckt. Namentlich tritt die Blüte der Beuroner Kongregation, in Geist und Ziel, Ringen und Erfolgen vor unser Auge.

Dom Hildebrand, vor seinem Eintritt Félix de Hemptinne, aus einer alten, rührigen Adelsfamilie in Gent, verlebt seine Jugend unter den Eindrücken der Kirchenverfolgung durch den politischen Liberalismus. Die Persönlichkeit und die Schicksale des Papstes Pius IX. begeistern seine Knabenjahre, und mit 17 Jahren wird er Zuave im päpstlichen Heer. Doch schon nach zwei Jahren (1868) ruft ihm eine geheimnisvolle Stimme mitten im Lagerleben zu: „Fais-toi Bénédictin!" Felix folgt dem Ruf und tritt zu Beuron ein (1869). So verknüpft der feurige Belgier seinen ganzen Lebenslauf mit der Stiftung der deutschen Mönche Maurus und Plazidus Wolter im schönen Donautal. Beiden tritt er von Jahr zu Jahr persönlich näher. Dom Maurus macht ihn zum Novizenmeister und später zu seinem Sekretär. Die Verbannung durch den Kulturkampf führte ihn zeitweilig nach Tirol (Wolders) und England. Doch der Hauptschauplatz seines Wirkens ist Maredsous, wo er Dom Plazidus als zweiter Abt folgt (1890). Der Bau des Klosters und seiner Kirche, dessen Ausgestaltung und innere Entwicklung bis zu einer Blüte, die nach 1900 die Aussendung von Ablegern, z. B. nach den verödeten Benediktinerklöstern Brasiliens, ermöglichte, dann die Schaffung des nahen Frauenklosters St. Jean et Scholastique, ebenfalls mit Hilfe des Verwandtschaftskreises der Desclée, wohin auch seine jüngste Schwester Agnes, in Solesmes vorgebildet, übersiedelt, und deren weitere Auswirkungen in Belgien werden besondere Aufmerksamkeit erwecken.

Als Abt von Maredsous, der in Monte Cassino geweiht wird, kommt De Hemptinne in nähere Beziehungen zu Papst Leo XIII., der ihm bald großes Vertrauen schenkt und ihn zum vornehmsten Mitarbeiter in der Verwirklichung seiner Pläne für die Benediktinerfamilie macht. Er überträgt ihm zunächst den Neubau und die Leitung der Benediktiner-

akademie St. Anselm zu Rom, deren freigebigster Wohltäter er ist. Unter Abt Hildebrands Verwaltung geht diese Anstalt, von jungen Ordensgenossen aus allen Ländern der Welt besucht, einem neuen Aufschwung entgegen. Doch die Leitung einer gemeinsamen Hochschule war nur die Vorstufe zu einem größeren Ziel. Der Papst schloß 1903 alle Benediktinerklöster der Welt mit schwarzem Gewand, die bis dahin nur durch die gemeinsame Regel, zum Teil auf Grund engerer Verwandtschaft in Kongregationen, verbunden waren, zu einer höheren Einheit zusammen und stellte De Hemptinne als ersten Primas an deren Spitze. Es war wohl ein ehrenvoller, aber auch heikler Auftrag. Denn es handelte sich um eine in der Geschichte des Benediktinerordens in solchem Umfang unerhörte Einrichtung. Wenn auch nicht Gleichförmigkeit oder die Einheit auf Grund des Gehorsams erstrebt wurde, so bedeutete doch die neue Würde weit mehr als einen Ehrenvorrang. Es gelang der Klugheit und Liebe, Kraft und Maßhaltung des Primas, im Laufe der Jahre den Segen zu verwirklichen, den Leo XIII. von seiner Tat erhofft hatte, sowohl im Inneren der ihm unterstellten Gemeinschaft als auch in deren Vertretung nach außen. So sehen wir eine hochbedeutsame Wendung in der Ordensgeschichte auf dem Hintergrund des mächtigen Wachsens der Benediktinerfamilie sich vollziehen, und das Bild des Führers und Organisators, der noch in geschwächtem Alter vor einer Amerikareise nicht zurückschreckt, tritt in das Licht kirchlicher Universalität. Zwar liegen die Erlebnisse uns noch zu nahe, und die Gestalt De Hemptinnes, die 1913 erlosch, ist noch zu sehr mit der Gegenwart verwoben, als daß der Lebensbeschreiber unbehindert alles sagen dürfte, was der Geschichtschreiber wollte und könnte; doch hat er genug gesagt, um ein wahres und ganzes Bild zu zeichnen. Ohne Übertreibungen einer Lobrede hat Dom Hadelin die warmen Farben des Gemäldes mit dem ungesuchten Glanze der Tatsachen gemischt und den Reiz familiären Gedenkens mit den Vorzügen kritischer Geschichtsdarstellung verbunden. Eine Übersetzung des Werkes in die deutsche Sprache wird sicher gute Aufnahme finden. L. Koch S. J.

Konstantin Gutberlet. Eine Selbstbiographie. Hrsg. von Dr. Karl A. Leimbach. 8° (229 S.) Fulda 1930, Fuldaer Aktiendruckerei. *M* 4.—

Nur mit Widerstreben, gedrängt von seinen Freunden und Mitarbeitern, und weil ihm Alter und Gebrechlichkeit eine andere, wertvolle Tätigkeit nicht erlaubten, hatte Prälat Gutberlet mit 86 Jahren die Geschichte seines Lebenslaufes und seiner wissenschaftlichen Arbeiten zu schreiben unternommen. So wie er sie hinterließ, hat sie Dr. K. Leimbach dessen Schülern, Freunden und Bekannten in der ganzen Welt übergeben. Daher ist sie einfach und schmucklos, ohne den Glanz einer Darstellung, die ein so reiches und verdientes Leben beanspruchen könnte. Die Verhältnisse und Erlebnisse im Elternhaus zu Geismar, auf dem Gymnasium zu Fulda und im Germanikum zu Rom gestalten sich unter Gutberlets Feder weniger zu einem Hintergrund seiner Entwicklung als zu dankbaren Erinnerungen an diejenigen, die ihm damals nahegetreten waren: Verwandte, Lehrer, Freunde, Gönner und Mitschüler. Nach seiner Heimkehr konnte er 62 Jahre dem Lehramt widmen, meist im Priesterseminar zu Fulda, nur in den Kulturkampfjahren 1875/86 im Fuldaneum zu Würzburg, zuerst in Mathematik und Philosophie, dann aber besonders in der Theologie. Was ihn zu einem Gelehrten von Weltruf gemacht hat, war seine schriftstellerische Tätigkeit, teils durch philosophische und theologische Lehrbücher oder wissenschaftliche Arbeiten apologetischer Art, teils als Mitarbeiter an Fachzeitschriften, namentlich aber als Herausgeber des „Philosophischen Jahrbuchs". Durch die Erinnerungen des greisen Gelehrten erhalten wir manchen willkommenen und reizvollen Aufschluß über Beziehungen und Vorgänge jener Welt, mit der Gutberlet verkehrte, auch über das Werden und Wirken, die Schicksale und Zusammenhänge seiner vielen schriftstellerischen Arbeiten. Da er schon seit 1870 beständigen Leiden unterworfen war, die bei seiner ohnedies schwächlichen Gesundheit seinem wissenschaftlichen Arbeiten große Hemmungen bereiteten, ist sein reiches Schaffen doppelt bewunderungswürdig. Möge das Buch, dem der Herausgeber die nötigen Ergänzungen hinzugefügt hat, das Andenken des priesterlichen Vorkämpfers der katholischen Wissenschaften erweitern und vertiefen!

L. Koch S. J.

Mutter Aloysia Caemmerer, Generaloberin der Ursulinen von Calvarienberg-Ahrweiler. Von M. Bathilde Stiedel, Ursuline von Calvarienberg. 8° (376 S.) München 1930, J. Kösel & Fr. Pustet. Geb. *M* 8.50

Wenn die oft legendenhaft geschmückten Gestalten der Vorzeit heute erschienen wären und ihre Geschichte mit der nüchternen Sachlichkeit unseres Geschlechtes geschaut und ge-

schrieben würde, wie möchte uns wohl die Darstellung einer solchen Lebensgeschichte anmuten? Oder wenn einmal über solche, die heute leben, Jahrhunderte hinweggeschritten sind, wie wird wohl dann von ihnen geschrieben werden? Solche Vergleiche drängen sich einem auf, wenn man die Geschichte von Persönlichkeiten erwägt, deren Andenken das Siegel der Unsterblichkeit aufgedrückt ist. Dazu gehören Gestalten wie M. Aloysia Caemmerer, die langjährige Generaloberin der Ursulinen von Calvarienberg.

Ihre Lebensbeschreiberin nennt sie ein Soldatenkind. Das war sie der Geburt und dem Geiste nach, die jüngste Tochter Friederike eines preußischen Offiziers. Je nach dem Standort des Vaters mußte das Kind wandern von Neuwied, seiner Wiege, nach Karlsruhe und Mannheim in Baden und den Rhein entlang, nach Köln, Andernach, Brühl, Jülich und Frankfurt. Dazu kam der frühe Tod ihrer Mutter Josephine, als das Mädchen erst fünf Jahre alt war. So erhielt es seine Erziehung von einer Großtante zu Arolsen-Waldeck, dann von ihrer ältesten Schwester Anna und von Klosterfrauen, eine kurze Zeit zu Aschaffenburg und fast drei Jahre bei den Ursulinen auf dem Calvarienberg. Dieser reiche Wechsel der Erlebnisse in Freud und Leid ließ ihre Seele früh reifen und erstarken. Obwohl der Vater protestantisch war, hatte es doch unter dem sonnigen Schutze seiner edlen Gesinnung die Mutter verstanden, katholische Frömmigkeit tief in den Herzen ihrer Kinder zu verankern. So konnte in der Seele Friederikens, des lebenslustigen, aber charaktervollen Mädchens, der Gedanke reifen, Ursuline zu werden, den sie im Alter von 18 Jahren verwirklichte. Wie bei so vielen verborgenen Heiligen, findet die Geschichtschreibung nichts Außerordentliches in der Entfaltung eines solchen Mädchenlebens, das sich schließlich im Ordenshaus verbirgt. Ähnlich war es ja auch mit der hl. Theresia vom Kinde Jesus. Das Außergewöhnliche ist die Treue und Festigkeit der geraden, aufwärts gerichteten Linie, der Mut zum hohen Streben, der sich in den kritischen Jahren erprobt. Das ist das Erhebende einer solchen anmutigen Lebensbeschreibung.

Auch der folgende Teil ihrer Geschichte, die vom Empfangen sich zum Geben wendet, verläuft in den stillen Bahnen des häuslichen Lebens und ist deshalb hauptsächlich denjenigen ein wertvolles Andenken, die als Schülerinnen der Wissenschaft oder des geistlichen Lebens oder als Töchter ihrer mütterlichen Leitung mit ihr in Beziehung gestanden haben. Aber auch für die andern, die ihr Walten und das Leben der Ursulinen auf dem Calvarienberg und in andern Anstalten ihrer Genossenschaft nur von außen gesehen haben, ist diese Darstellung des häuslichen Strebens und Wirkens mit ihren unmittelbaren Einblicken in die Werkstätte der Seele ein reizvolles, lehrreiches und anregendes Erlebnis. Die Bedeutung des Buches wächst durch den Umstand, daß mit dem Bilde der Oberin von Aachen, Calvarienberg und Frankfurt, namentlich aber der Generaloberin, deren Lebenswerk die endgültige Bestätigung der Genossenschaft durch Rom und die Abfassung einer endgültigen Ordensregel für die Gemeinschaft der Ursulinen von Calvarienberg ist, zugleich der Geist, der die blühende Gründung beseelt, in lebensfrischer Ursprünglichkeit gezeichnet wird. Die Sprache atmet noch den lebenswahren Hauch kindlicher Verehrung, und die ungesuchte Kunst der Schilderung, meist mit spiegelgetreuen Worten aus Briefen und zum eigenen Gebrauch gemachten Aufzeichnungen, enthüllt seelische Schätze, die zur Nachahmung einladen.

L. Koch S. J.

Meine Lebensgeschichte. Von Otto Baumgarten. 8° (515 S.) Tübingen 1929, Mohr. *M* 18.—

Otto Baumgarten, geb. 1858, von 1894 bis 1926 Professor der praktischen Theologie an der Universität Kiel, hat während der letzten vier Jahrzehnte an den innerkirchlichen Kämpfen des deutschen Protestantismus als Verfechter evangelischer Freiheit hervorragenden Anteil genommen, und darum ist auch seine Lebensgeschichte von diesen Kämpfen erfüllt. Da er aber ebenfalls für soziale und politische Fragen sehr lebhaftes Interesse hatte und von 1912 bis 1921 Vorsitzender des Evangelisch-sozialen Kongresses war, so befassen sich auch viele Seiten seiner Lebensgeschichte mit den verschiedensten sozialpolitischen Reformen, bei denen die Stellungnahme zur Sozialdemokratie einen breiten Raum einnimmt.

Als Sohn des liberalen Historikers Hermann Baumgarten in einer geistig hochstehenden und beziehungsreichen Umgebung aufgewachsen, wurde er schon früh — vielleicht zu früh — auf die großen religiösen, sozialen und politischen Fragen der Zeit hingelenkt und, stets mehr Praktiker als Gelehrter, bald in sie auch verwickelt. Obgleich er durch seine religiös wie politisch liberalgerichtete Erziehung reichlich mit Scheuklappen (S. 71) versehen war und im Kampfe gegen die „Ultramontanen“ und

Sozialisten seinen Mann stand, behielt sein aufgeschlossener, beweglicher Geist doch das Bestreben, die Wirklichkeit zu erkennen und ihren Forderungen zu entsprechen. Da er dazu Drang und Mut besaß, seine Meinung offen heraus zu sagen, so geriet seine unruhige, allem Byzantinismus abholde Natur wiederholt in Konflikte mit den kirchlichen Behörden und den gefügigen, nur nach oben horchenden Dienern der Staatsgewalt. So erklärt es sich, daß er schließlich aus einem Monarchisten und nationalliberalen Kultur- und Machtpolitiker Republikaner, Pazifist und demokratischer Sozialreformer wurde, der auch für Toleranz und Parität auf dem konfessionellen Gebiet eintritt. Die größte Leistung seines Lebens ist zweifellos gewesen, daß er trotz aller Irrungen und Wirrungen, Anfeindungen und Mißerfolge stets den Mut zu weiterem Kämpfen für seine Überzeugung bewahrt hat.

Eine große Frage durchzieht das ganze Leben dieses Streiters für dogmenloses Christentum. Es ist die nach dem rechten Verhältnis von freier Forschung und Kirche, von Wahrhaftigkeit und Lehrgebundenheit. Aber es scheint ihm nicht zum vollen Bewußtsein gekommen zu sein, daß der Protestantismus von jeher an diesem Problem krankt. Die bestehenden Gegensätze werden von Zeit zu Zeit durch Kompromisse notdürftig überbrückt, und gerade gegen solche fragwürdige Kompromisse bäumte sich die aufrechte und aufrichtige Natur Baumgartens immer wieder auf. Aber seine Not wurde von seinen Glaubensgenossen, die an diese Kompromisse längst gewöhnt sind, nicht geteilt. So blieb seine Schrift „Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche" (1925) nahezu unbeachtet (S. 463).

Baumgarten ist kein Systematiker. Das merkt man leider auch seiner Lebensgeschichte an, die zum größten Teil eine Aneinanderreihung von früheren Berichten, Aufsätzen, Predigten und Reden ist. Der Leser, der eine Biographie erwartet, erhält eine Chronik, die zwar viel Interessantes, aber auch viel heute Überholtes bietet. Auch diesem Vertreter eines „weltoffenen" Protestantismus ist es anscheinend entgangen, daß die Katholiken die Bezeichnung „ultramontan" ablehnen und als Kränkung empfinden. M. Pribilla S. J.

Katholische und deutsche Charakterköpfe. Hrsg. von Max Buchner. 8° (240 S.) Paderborn 1930, Fr. Schöningh. *M* 4.—, geb. 5.—

Die Berechtigung des Buches ist im Vorwort auseinandergelegt: Wir brauchen gegen die niederdrückende Vermassung des Volkes wieder einen Primat des Geistes und des Charakters. Beispiele sind noch immer der wirksamste Ruf an die eigene Persönlichkeit gewesen. Die gewählten Bilder sehen von dem ausschließlich Übernatürlichen ab und bringen darum nicht Heilige zur Darstellung, sondern zumeist Leute, die dem weltlichen und selbst völkischen Leben mehr verhaftet blieben, aber vom Bekenntnis zur Religion zum Charakter geprägt wurden. Welcher edle, junge Mann wollte da sein Ziel niedriger setzen? Vielleicht ruft auch ihn die Kirche wie einst J. M. Sailer und M. v. Diepenbrock, oder es ruft der Staat nach verläßlicher Treue und Aufopferung, wie sie mit dem Vizeadmiral Grafen v. Spee fürwahr nicht untergegangen sind. Was eines Malers oder des Arztes von Geist und Glauben geführte Hand weitesten Kreisen zu geben vermögen, weisen ihm Ludwig Richter und Fr. W. Weber. Schäumende Burschenkraft braucht so wenig zu versiegen wie einst in Karl Domanig. — Das Lebensbild des Dreizehnlindendichters ist am besten abgerundet. Einzelne Animositäten wären bei der Herübernahme aus den „Gelben Heften" besser weggeblieben. Um den Grafen Spee weht, auch in der Sprache, Pulverduft, vielleicht mehr als uns heute bekömmlich ist. Das Umschlagbild mit der Häufung der Köpfe in fast spiritistisch anmutendem Dunkel wirkt leider nicht anziehend. S. Nachbaur S. J.

P. Dr. Augustin Rösler, C. SS. R. 1851 bis 1922. Ein Bild seines Lebens und Schaffens, gezeichnet von P. Dr. Joseph Schweter C. SS. R. Mit 5 Lichtbildern. 8° (XV u. 644 S.) Schweidnitz 1929, Bergland-Gesellschaft. Geb. *M* 10.—

Durch sein großes Werk über die Frauenfrage wie durch seine lebhafte Anteilnahme an den religiösen Problemen auf katholischer Seite ist der Redemptorist P. Augustin Rösler weithin bekannt geworden. Unter Benutzung seines reichen brieflichen Nachlasses hat P. Schweter ein interessantes Mosaikbild seines tieffrommen, seeleneifrigen und arbeitsfrohen Mitbruders geschaffen. Er erscheint dabei hineingestellt in die religiösen, wissenschaftlichen, sozialen und politischen Geistesströmungen vom vatikanischen Konzil bis zum Tode Benedikts XV. An allen nahm P. Rösler verständnisvollen Anteil. Mit den meisten führenden Männern ist der schlichte Ordensmann in persönlichen und brieflichen Verkehr getreten. Manches lesenswerte Stück hat die Biographie aus der vertraulichen Korrespondenz zugänglich gemacht. „Mit unbeugsamem Mute", schreibt P. Schweter, „und ungeschwächter Energie er-

scheint der alte Kulturkampfbekenner auf dem Plan, wenn er Gefahr für die unversehrte Reinheit des Glaubens wittert." Es schmerzte ihn tief, wenn sein Auftreten gegen Liberalismus und Modernismus, sein Kampf gegen die moderne Frauenemanzipation, sein Eifer für reine katholische Richtung in der Politik, in der Arbeiterfrage, im Wirtschaftsleben und in der Literatur bei manchen den Eindruck erweckte, als ob er die Zeichen der Zeit nicht recht verstände, und wenn selbst seine Freunde mit seinem Auftreten nicht immer einverstanden waren. Interessante Belege führt der Verfasser dafür an.

Ein Missionar nach dem Geiste des hl. Paulus zu werden, war P. Röslers Ideal gewesen. Zu einem Volksmissionar, wie der hl. Alfons ihn sich dachte, reichten die Körperkräfte nicht aus. Dafür übte er eine weitausgedehnte Tätigkeit als Exerzitienleiter, zumal für Priester. Der Verfasser hebt dabei hervor: „P. Röslers Lehrmeister war der hl. Ignatius von Loyola, in dessen Schule er zu einem ausgezeichneten Meister des geistlichen Lebens heranreifte. Immer wieder griff er zu den Exercitia spiritualia des Stifters der Gesellschaft Jesu, um sich in ihren Geist zu vertiefen." Das Buch bietet manche Erinnerung an die geistigen Kämpfe eines halben Jahrhunderts, die nicht vergessen werden sollten.

K. Richstätter S. J.

Johanna die Wahnsinnige. Ihr Leben, ihre Zeit, ihre Schuld. Von Ludwig Pfandl. Mit 8 Bildern. 8° (XII u. 191 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. *M* 5.—, geb. 6.80

Reiche kulturgeschichtliche Kenntnisse, ein gerader Sinn und eine plastische Darstellungsgabe machen Pfandl geeignet, in einem Buche von 190 Seiten die Geschichte Spaniens in seinen Herrschern von Johann II. bis zu Philipp II. und zur Don Carlos-Tragödie zu entrollen. Viele Fragen, die noch immer die Geister scheiden, werden auf dem Hintergrund der ganzen Zeit gesehen und so in ihrem wahren Lichte gezeigt und beantwortet. Die kirchlichen Reformen der katholischen Könige Isabella und Ferdinand und die Ursachen der Mauren- und Judenverfolgung erscheinen in ihrer gerechten, wenn auch harten Wirklichkeit. Das in manchen Zeitpunkten seiner deutschen Wirksamkeit rätselhafte Verhalten Karls V. klärt sich in etwa durch das dunkle Erbe seiner Mutter Johanna, das in ihm verborgen ruhte, aber zuweilen doch die lichte Oberfläche seines Geistes verdunkelte. Die Schicksale des Don Carlos, dessen Geheimnisse Anlaß zu so mancher Beurteilung und Verurteilung gaben, lösen sich hier, entgegen den neuesten Darstellungen Nachfahls und des Heldenzertrümmerers V. Bibl, in die tieftraurigen Lebensereignisse eines kranken, immer mehr dem Schwachsinn verfallenden Kindes, dessen Unglück nicht weniger auch das Leid seines Vaters ist. Die Gesamtheit der Quellen, die ohne vorgefaßte Meinung in ergreifender Lebensnähe ausgebreitet werden, liefert in allen Abschnitten des Buches sichere Ergebnisse. Und es entsteht der Wunsch, es möge in ähnlichem Geiste ein Lebensbild des „vielverlästerten" Philipp II. geschrieben werden.

H. Becher S. J.

Sozialethik

Handbuch der Sozialethik. Von H. Weber und P. Tischleder. I. Band: Wirtschaftsethik. 8° (XXXVI u. 554 S.) Essen 1931, Baedeker.

Dem Andenken von Franz Hitze und Heinrich Pesch ist das Werk gewidmet. Diese Widmung legt sinnvoll und sinnbildlich Zeugnis ab von dem Geist und der Richtung. Wir dürfen es begrüßen als die zusammenfassende Verarbeitung dessen, was an wirtschaftsethischen Erkenntnissen bis jetzt gereift ist, zugleich als eine glänzende Rechtfertigung der durch die Namen Hitze und Pesch gekennzeichneten christlich-solidaristischen Richtung, die sich gerade in dieser Zusammenschau ihrer wirtschaftsethischen Erträgnisse fruchtbarer zeigt, als wir uns selbst vielleicht bewußt gewesen sind.

Die Verfasser legen von dem auf zwei Bände berechneten Gesamtwerk zuerst die Wirtschaftsethik vor; die Gesellschaftsethik soll später folgen. Offenbar sind zwingende praktische Gründe für diese Art des Vorangehens maßgebend gewesen. Ist die Wirtschaft ihrem Wesen nach etwas Gesellschaftliches, dann bildet das Normensystem, von dem die Gesellschaft als Ganzes beherrscht wird, Grundlage und Rahmen für die Sondernormen, die dem wirtschaftlichen Zweig des gesellschaftlichen Geschehens gelten[1]. Die vorausgeschickte Wirtschaftsethik kommt also ohne Vorgriffe auf die nachfolgende Gesellschaftsethik gar nicht aus. Darin liegt eine Schwierigkeit, die keineswegs allein die Darstellung betrifft. Man muß sich mit ihr abfinden und wird dafür einigermaßen entschädigt durch die Befriedigung, mit der man zuschaut, wie die Verfasser ihrer Herr zu werden wissen.

[1] Vgl. vom Verfasser dieses „Gesellschaft und Wirtschaft" in „Das Neue Reich" 13 (1930/31) 325 ff.

Als Ersatz für die sozialmetaphysische Fundierung wird eine „Einführung" (S. 1—97) hauptsächlich methodologischer und erkenntniskritischer Art geboten, deren Aufgabe es ist, das Verhältnis von Wirtschaft und Ethos, von Wirtschaftswissenschaft und Ethik klarzulegen. Bleibt der Leser sich bewußt, daß es „Ersatz" ist, so stellt er seine unbefriedigten Ansprüche geduldig zurück und erspart sich so eine Enttäuschung, die ihn sehr zu Unrecht verleiten möchte, das Buch voreilig aus der Hand zu legen. Restlose Klarheit über das gegenseitige Verhältnis beider Erkenntnisbereiche, ihrer Material- und Formalobjekte, ist nicht erreicht und kann eben nicht geboten werden, weil dazu bereits die sozialmetaphysischen Grundfragen und Grundsatzfragen aufgerollt werden müßten. Der weniger philosophisch geschulte als praktisch-wirtschaftlich denkende Leser aber wird zum mindesten die ihn beruhigende Überzeugung gewinnen, daß in diesem Werke nicht wirtschaftsfremde ethische Wunschziele aufgestellt werden, die angesichts der rauhen Wirklichkeit wirtschaftlicher Tatsachen sich als Wahngebilde erweisen, sondern daß voller Ernst damit gemacht wird, der Wirklichkeit gerecht zu werden, d. h. aus der Würdigung der Wirklichkeit festzustellen, was angesichts dieser Wirklichkeit zu geschehen hat. Ja, es wird bereits deutlich, daß oberste Regel aller Wirtschaftsethik diese ist, daß Wirtschaft wirklich Wirtschaft sei, oder, anders ausgedrückt, daß Wirtschaft ihrem innersten Wesensgesetz treu bleibe.

Der erste Teil (S. 98—225) behandelt den Wirtschaftsvorgang und dessen Schauplatz sowie das Organisationsprinzip der Wirtschaft. Einigermaßen schief erscheint die Gleichsetzung des Wirtschaftsvorganges mit Produktion, obwohl die Verfasser des Wesensunterschiedes der ökonomischen und der technischen Sphäre sich wohl bewußt sind. Als Schauplatz erscheinen Familie und Staat, — zum mindesten eine verfängliche Sprechweise. Als Organisationsprinzip werden Individualismus und Kollektivismus nach guter Charakterisierung abgelehnt, worauf die Sozialidee des Solidarismus als ethisches (!) Ordnungsprinzip der Wirtschaft dargelegt und begründet wird. Die Darlegungen sind trefflich. Aber sie treten zu kurz. Individualismus, Kollektivismus, Solidarismus sind unmittelbar und an erster Stelle Organisations- und Ordnungsprinzipien der Gesellschaft, nur mittelbar und an zweiter Stelle auch der Wirtschaft. Sodann ist die Sozialidee des Solidarismus keineswegs, wie es hier wenigstens scheinen könnte, bloß ethisches Ordnungsprinzip, sondern zuerst und zutiefst konstitutives Prinzip der Gesellschaft im ganzen und des Gesellschaftsgeschehens der Wirtschaft im besondern.

Im zweiten Teil (S. 226—310) werden die Elemente des Wirtschaftsprozesses erörtert. Zuerst seine Triebkräfte — Bedarfsdeckung und Gewinnstreben —, dann die Produktionsfaktoren — Arbeit und Kapital. Damit befinden wir uns im eigentlichen Innenbereich der Wirtschaftsethik. Unbedenklich wird gesagt werden dürfen, daß die Ausführungen dieses Teils das wohlgelungene und reife Ergebnis der Zusammenarbeit des Wirtschaftswissenschaftlers und des Ethikers darstellen. Der Wirtschaftler wird anerkennen müssen, daß hier die Wirtschaft von innen gesehen wird und darum richtig so, wie sie ist, nicht von außen und daher verständnislos. Deswegen wird er sich auch den Schlußfolgerungen des Ethikers nicht verschließen können. Umgekehrt wird der Seelsorger und wer sonst aus praktisch ethischem Interesse an die Lesung herantritt, die Sorgfalt und die Genauigkeit der ethischen Untersuchungen und Erörterungen anzuerkennen genötigt sein und so dazu gebracht werden, auch die wirtschaftswissenschaftlichen Wahrheiten gelten zu lassen, von der „Moral in Angriffsstellung" zur Moral in Unvoreingenommenheit hinübergeleitet werden.

Der dritte Teil (S. 311—542) endlich handelt vom Markt als Ausgleichsfunktion im Wirtschaftsprozeß. Dieser umfangreichste Teil dringt am tiefsten in konkrete Einzelfragen der Wirtschaftsethik ein und dürfte daher das meiste Interesse wecken. Jedenfalls wird, nachdem diese Leistung vorliegt, niemand mehr behaupten können, die katholischen Wirtschaftsethiker wüßten sich nur in allgemeinen Redensarten zu bewegen, ließen einen dagegen im Stich, sobald man ihnen mit konkreten Einzelfragen komme. Gewiß sind nicht entfernt alle oder auch nur die wichtigsten Einzelfragen behandelt — es wäre ein leichtes, eine spaltenlange Liste von Fehlanzeigen zusammenzustellen. Die Verfasser haben die Auswahl nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft getroffen: was bis dahin im Schrifttum einer Klärung zugeführt war, ist von ihnen in das „Handbuch" eingearbeitet, wobei ihnen kaum etwas Wichtiges entgangen sein dürfte. Rezensent darf sich einer sehr weitgehenden und ausdrücklich ausgesprochenen Übereinstimmung der Verfasser mit seinen eigenen Anschauungen freuen. Doch diese Übereinstimmung hat eine ganz bestimmte Grenze. Die Verfasser nehmen den Markt als den gegebenen Mittelpunkt

der gesellschaftlichen Wirtschaft ohne weiteres hin; diese ist für sie die „um den Markt zentrierte Wirtschaft". Darin dürfte nun allerdings ein unzulässiges Zugeständnis an den Individualismus und insoweit ein Abfall vom Solidarismus als konstitutivem oder konstruktivem Prinzip der gesellschaftlichen Wirtschaft gelegen sein. Man spürt denn auch überall, wie individualistisch beeinflußte Gedankengänge die echt organisch-solidaristischen überlagern, um sich allerdings meist bald auch wieder zu verziehen. Die Bearbeitung der Gesellschaftsethik wird bei den Verfassern zweifellos die ganz klare Entscheidung herbeiführen und die Fremdkörper individualistischen Gedankenguts zur Ausscheidung bringen.

Sehr verdienstvoll ist ein ausführliches Schriftenverzeichnis, das sich auch auf eine Zusammenstellung der in Zeitschriften verstreut liegenden sozial- und wirtschaftsethischen Aufsätze erstreckt; einige Lücken und Irrtümer sind zu beklagen. Das Namenregister am Ende ist aufschlußreich, indem es mit wenigen Blicken überschauen läßt, welchen Gewährsmännern die Verfasser hauptsächlich vertrauten.

Wir haben allen Grund, den Verfassern zu danken und ihrer Gabe uns zu freuen. Eine Wirtschaftsethik vom katholischen Standpunkt war längst fällig und überfällig. Frager mußte man beschämt auf Zeitschriftenartikel, kleine Heftchen und selbst Flugblätter verweisen. Jetzt besitzen wir ein Werk, mit dem die katholische Wirtschaftsethik sich in Ehren sehen lassen kann, mit dem sie — ohne Übertreibung oder Überheblichkeit gesagt — keinen Vergleich zu scheuen braucht und derzeit an der Spitze marschiert. Eine schöne Gabe deutschen Gelehrtenfleißes zum Jubeljahr von „Rerum novarum"! O. v. Nell-Breuning S. J.

Literaturgeschichte

Deutsche Literaturgeschichte. Von Paul Hankamer. Mit einem mehrfarbigen Titelbild und 47 Abbildungen. gr. 8° (304 S.) Bonn a. Rh. 1930, Verlag der Buchgemeinde. (Nicht im Handel.)

Was hier mit der Aufrichtigkeit und Bescheidenheit eines „Versuches" der Darstellung deutscher Literaturgeschichte als des Ausdrucks der Kultur unseres Volkes in der Kunst des Wortes auftritt, ist tatsächlich eine bedeutende Leistung geworden, die aus ernster Besinnung und geschlossenster Gestaltung unnachahmliche Eigenart ausspricht. Das Werk des Kölner Literarhistorikers ist von schöpferischer Reife des Geistes getragen und legt mit Klarheit und mit dem Mut unbeirrbarer Gerechtigkeit eine Sichtung vor, die nicht selten zum Gericht wird. In sich gerichtet und geordnet nach starkem Formwillen, ist das Buch selbst ein Kunstwerk. Die gedrängte Darstellung will unter Verzicht auf Vollständigkeit und Einzelnachweise, wenn auch die Problemgeschichte weitgehend ausgebreitet ist, nur den Zugang zu den Dichtungen finden lassen. Die bei der gewiß nicht leichten Lektüre gestellten Anforderungen könnten den, der nur auf das Neue und Spannende bedacht wäre, wohl enttäuschen, werden aber dem Wissenden um so reicheren und reineren Genuß gewähren. Der Inhalt führt von den Anfängen und der mittelalterlichen Reifezeit, deren Ordnung und Schöpferkraft in der geistigen, religiösen Einheit beschlossen war, durch die langsame Zersetzung dieser kulturellen und sittlichen Einheit, wo in wechselnder Wertung immer stärker der Mensch als Maß und Mitte gesehen wurde, bis zur Überwindung des Naturalismus und schließt mit der Vorkriegszeit ab. Höhepunkte der Darstellung sind die mittelalterliche Welt, das deutsche Barock, die Klassik, auch so unvergeßliche Gestalten wie Erasmus von Rotterdam und Hölderlin in seiner einsamen Größe. Am Ende erhebt sich bedeutsam das Bild Stefan Georges in der unverkennbaren Macht eines deutschen Dichters und unerbittlichen Gegners zugleich. Und dann das Nachwort! Noch erschüttert von solcher Macht und Gegnerschaft, fragt Hankamer streng nach dem großen deutschen Dichter christlichen Geistes. Die Frage drängt um so leidenschaftlicher, wenn die Zeichen der Zeit die günstige Deutung gestatten, daß im Heute die Stunde dieses Dichters beschlossen ist, daß Not und Pflicht ihn fordern. Ist die Frage mutig und ernst, weil sie auf der schmalen Grenze der Versuchung zwischen Enttäuschung und Bescheidung steht, so ist mutiger noch um ihrer Reife und Demut willen die Antwort, dienend die Gnade des Himmels walten zu lassen, von der auch für die Kunst im höchsten Sinne gilt: „Luft, die wir atmen, bringt nur der Lebendige." H. Fischer S. J.

Schöne Literatur

Geschichten vom Sturlungengeschlecht. Übertragen von Walter Baetke. 8° (363 S.) Jena 1930, Diederichs. *M* 10.—, geb. 12.50

Die Sturlungenzeit des 13. Jahrhunderts sah das isländische Inselreich im Bürgerkrieg, der stets aufs neue aus ungebändigter Herrschsucht kleiner Fürsten entsprang und in abstoßenden Grausamkeiten von Überfällen

und Mordbränden sich austobte. Im Gegensatz zur vorhergehenden in Godentum und Thingverband rechtlich geordneten Zeit wird das Jahrhundert von 1150 bis 1263 die Periode der innerstaatlichen Auflösung, um mit der Unterwerfung unter die Krone Norwegens das Ende der selbständigen Isländischen Geschichte heraufzuführen. Nicht nur aus diesen auflösenden Kräften erklärt sich die Einflußlosigkeit des damaligen Christentums. Sturla, einer der größten isländischen Dichter und Sänger aus altem Geschlecht, wurde der Geschichtschreiber seiner eigenen Zeit; die persönliche und zeitliche Nähe des Verfassers gibt den Sagas ihr besonderes Gepräge. Die Zeitgeschichte bewegt sich um einzelne Persönlichkeiten, Geschlechter und Familien und wird durch Kampf ausgefüllt. Die unübersehbare Fülle wichtiger und nebensächlicher Einzelheiten ermöglicht kein klares Geschichtsbild. Doch wird so der unbestechlich treue Sturla durch seinen Realismus in plastischer Ausmalung der Einzelhandlung und in dramatischer Bewegtheit ein Beispiel objektiver Erzählkunst.

Über dem Ganzen ruht viel von heidnisch-nordischem Geiste, ein dunkler Glanz über Menschen, die so maßlos in Leidenschaft, so rührend echt in heißem Schmerze sind. Die Sturlungensaga wird hier als 24. und letzter Band der verdienstvollen Thule-Sammlung des Verlags geboten.

H. Fischer S. J.

Die Rose. 24 Holzschnitte mit Versen von Ruth Schaumann. 3.—4. Tausend. gr. 8° (52 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. *M* 5.—

Die geliebten Dinge. Bilder und Verse von Ruth Schaumann. 14 Holzschnitte. gr. 8° (33 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. *M* 6.—

Sie gehören beide zusammen, Bild und Wort, so wie Liebendes und Geliebtes zusammen gehören. Aller Zwischenraum soll möglichst klein werden. Wie ja echte Kunst immer die Dinge dichtet und einigt. So hat Ruth Schaumann diese Bilder und Verse gemeint. Die Dinge des Alltags in ihrer Mannigfaltigkeit sind hier so gestellt, daß sie über das Zufällige und ihr Einmaliges hinausweisen. Und sie stehen in ihrer Schlichtheit und Einfalt eingefügt in ewige Ordnung: die Hand, die sich öffnen, und der Regenbogen, der sich spannen soll als Brücke der Ewigkeit, und das Knie, daß es sich beuge. „Mein liebstes Kind, ich seh' dich gern, auf deiner Stirne steht ein Stern ... Er lenkt dich hin, so nah und fern, zu aller Sterne Stern und Herrn." Geheimnisschweres, Jugendfrisches spricht sich auf diesen Seiten aus: wie die Dinge die Siegel ihrer Verschwiegenheit und Fremdheit lösen, wenn ein Kind, reich und schlicht an Gnade, sich naht: „Wie dies geschrieben und geschnitten, laß Lieb' die Lieb' um Gnade bitten." Demutvolles Sich-öffnen und ehrfurchtvolles Erwarten ist der verschwiegene Untergrund dieser Zeichen. Der herbe Holzschnitt in seiner primitiven Schlichtheit umreißt scharf die Gestalten, sondert sie aus und grenzt sie ein: das hilft die Klarheit finden. Die Verse daneben, in Brentanos Weise, sollen nicht deuteln, etwa als Erklärung, sie wollen nur begleiten und dabei sein, wenn die Dinge sich uns neigen, „seit das Wort zum Kind geworden". Wo solche Ursprünglichkeit in fast verschwenderischem Reichtum sich ausgießt, verlieren die Dinge ihren dumpfen Unverstand: sie verschreiben sich dem, der sie geschaffen hat. H. Fischer 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.

1930 g 7660

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Albani, J., Katholische Aufgaben vor der Katholischen Aktion. kl. 8° (138 S.) Habelschwerdt 1930, Franke. 1.80 M.

Augustin, Saint. [Cahiers de la Nouvelle Journée. 17.] 8° (208 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. 15 Fr.

Augustinus, Br., O. F. M., Eucharistischer Lobgesang. 16° (94 S.) Weggis (Schweiz) 1930, Rigi-Verlag.

Bardy, G., L'Afrique chrétienne. 8° (56 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. 5 Fr

Bazin, R., Der Wüstenheilige. Leben des Marokko-Forschers und Sahara-Eremiten Karl von Foucauld. 8° (354 S.) Luzern 1930, Räber & Co. 4 M.

Beyer-Fröhlich, M., Selbstzeugnisse aus dem Dreißigjährigen Krieg und dem Barock. [Deutsche Literatur. 6.] 8° (332 S.) Leipzig 1930, Reclam jun. 7.50 M.; geb. 9 M.

Davids, J. A., De Orioso et Sancto Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica. gr. 8° (302 S.) Haag 1930, Govers.

Engel, J., S. C. J., Das Schisma Barbarossas im Bistum und Hochstift Freising. gr. 8° (XIV u. 196 S.) München 1930, Hueber. 7.50 M.

Faltz, M., Aus heiligen Quellen. Jugend wohin? 12° (40 S.) Konstanz 1930, Kanisiuswerk. 0.40 M.

Faltz, M.. Die selige Bernadette Soubirous. 8° (XIV u. 262 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 3.20 M.; geb. 3.80 M.

Gogarten, F., Wider die Ächtung der Autorität. 8° (48 S.) Jena 1930, Diederichs. 1.60 M.

Hartz, A., O. F. M., Weihestunden in Gethsemani. Zwölf Betrachtungen zur Übung der heiligen Stunde. 12° (122 S.) Paderborn 1930, Schöningh. 1.20 M.

Herwig, F., Der große Bischof. Roman. kl. 8° (340 S.) Bonn 1930, Verlag der Buchgemeinde.

Hoeber, K., Karl Sonnenschein, der Studentenführer und Großstadtseelsorger. 8° (164 S.) Berlin 1930, Germania. 3.50; geb. 5 M.

Holzapfel, H., O. F. M., Katholisch und Protestantisch. Eine leidenschaftslose Klarstellung. 8° (VI u. 196 S.) Freiburg 1930, Herder. Geheftet 3.40 M.

Huizinga, J., Wege der Kulturgeschichte. Studien. 8° (406 S.) München 1930, Drei Masken-Verlag.

Jahresmappe 1930 der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst. Mit 12 Tafeln u. 62 Abbild. Lex.-8° (28 S.) München 1930, Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst.

Klug, A., O. F. M., Edle Führung zur Lebensquelle. kl. 8° (48 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 0.80 M.

Lama, F. v., Konnersreuther Jahrbuch 1929. 8° (280 S.) Karlsruhe 1930, Badenia. 4.50 M.

Lanversin, F. de, S. J., Au rythme des Exercices. 8° (220 S.) Paris 1930, Ed. Spes. 12 Fr.

Légende dorée, La, au delà des mers. kl. 8° (356 S.) Paris 1930, Grasset.

Leonhardt, C., S. J., Documentos para la Historia Argentina. Tomo XX. Iglesia. 4° (XIV n. 820 S.) Buenos Aires 1929, Peuser.

Martin, V., Les Cardinaux et la Curie. 8° (210 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. 12 Fr.

— Les Congrégations Romaines. 8° (210 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. 12 Fr.

Mergel, Bischof L. v., O Herr, ich bin nicht würdig. Worte über das allerheiligste Altarssakrament. Mit 7 Bildern. kl. 8° (48 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 1 M.

Meßner, J., Um die katholisch-soziale Einheitsliste. kl. 8° (64 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. 1.40 M.

Mommsen, W., Legitime und illegitime Geschichtsschreibung. Eine Auseinandersetzung mit E. Ludwig. 8° (22 S.) München 1930, Oldenbourg. 0.60 M.

Moreau, H. de, O. S. B., Dom Hildebrand de Hemptinne O. S. B., Abbé de Maredsous. 8° (396 S.) Paris 1930, de Brouwer & Co. 15 Fr.

Muschler, C., Philipp zu Eulenburg. Sein Leben und seine Zeit. Mit 16 Bildtafeln. 8° (696 S.) Leipzig 1930, Grunow. 11 M.

Ried, H. A., Oberammergauer Köpfe. Mit 27 Abbild. 8° (44 S.) München 1930, Reinhardt. 2.50 M.

Roetzer, W., O. S. B., Aus gottgeschenkter Fülle. Gedanken aus den Schriften des Kirchenvaters St. Augustinus. kl. 8° (122 S.) München 1930, Hueber. Geb. 3.50 M.

Seeberg, E., Adolf von Harnack. 8° (28 S.) Tübingen 1930, Mohr. 1.80 M.

Skibniewski, St. L. v., Kausalität. 8° (128 S.) Paderborn 1930, Schöningh. 5 M.

Steidle, R., Leibeskultur und Leibesübungen. 2. Aufl. 8° (152 S.) München 1930, Huber. 3.50 M.

Stohr, A., Augustinus als Mensch und Denker. 8° (72 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. 2 M.

Vinzenz von Paul, Der hl. [Kleine Lebensbilder. 26.] 12° (64 S.) Konstanz 1930, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Waldisbühl, H., Treu dem Geheimnis. 12° (64 S.) Konstanz 1930, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Wieser, G., Friedrich Gogarten. 8° (50 S.) Jena 1930, Diederichs. 1.80 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

ADOLF DIETLER
MÖBELFABRIK
FREIBURG I. BR. / SALZSTR. 12

Vorschläge und Beratung über einfache und reichste Wohnungseinrichtungen erfolgen unverbindlich

Regensburger Sonntagsblatt
Wochenschrift für das Bistum Regensburg
Herausgegeben vom Caritasverband Regensburg
Schriftleitung: A. Obendorfer, ehemaliger Prediger von St. Emmeram-Regensburg
Aus dem Inhalt: Lesung des Sonntagsevangeliums / Kurze Erzählungen und Belehrungen / Weltspiegel / Aus dem Leben der Kirche / Aus dem Bistum / Romane / Aus Stadt und Land / Chronik / Briefkasten / Unterhaltungsecke / Viele aktuelle Bilder
Monatlich 50 Pfennig ausschließlich Zustellgebühr

Gebr. Müller
Mochenwangen (Württ.)
Papierfabrik/Holzschleiferei
Feine Schreib- und Druckpapiere, Naturkartons
Spezialität:
Dünndruckpapiere für Gebet-, Gesang- und Reisehandbücher

Orgel-Harmoniums
Über 75 Jahre bewährt!
Spez. Werke für Kirchen, Kapellen und Missionen.
Saug- und Druckluftsystem.
Tropen-Konstruktion
A. Maier, Fulda
Päpstlicher Hoflieferant

Realgymnasium u. Aufbaurealschule mit Studienheim
„Meerstern" / Meersburg a. B.
Geleitet von den Schulbrüdern
Aufsicht beim Studium. Herrliche Lage am See
Waldspielplätze

Studienheim
der Maristen-Schulbrüder
für katholische Realschüler, Gymnasiasten u. Volksschüler
Cham im Bayer. Wald
Kostenlose Auskunft durch das Direktorat

Im Rosengarten Unserer Lieben Frau
Neun Rosenkranzandachten
von LEO M. POST O. P.
Gebetbuchformat. 144 Seiten. Gebunden 1.35 Mark.
Interessant ist schon das Vorwort. Es geht auf die Schwierigkeiten ein, unter denen so viele beim Beten leiden, weil sie gar nicht mehr so recht wissen, was denn eigentlich Beten und Betrachten ist, und noch weniger verstehen, das mündliche Gebet mit der Betrachtung zu verbinden, also den Rosenkranz zu beten. Es ist außerordentlich lehrreich, was der Verfasser da sagt und an einem anschaulichen Bilde klarmacht. Es wird für viele wie eine Offenbarung bezüglich des Rosenkranzes sein.
Kathol. Religionsunterricht, Dortmund.
Albertus-Magnus-Verlag / Vechta i. O.

Das kommende Geschlecht
Zeitschrift für Eugenik
Ergebnisse der Forschung
Hrsg. v. Prof. Dr. Eug. Fischer, Prof. Dr. Herm. Muckermann u. Priv.-Doz. Dr. O. Frh. v. Verschuer

Rassenforschung
u. Volk d. Zukunft. Ein Beitrag zur Einf. i. die Frage vom biologischen Werden d. Menschheit. Von Prof. Dr. H. Muckermann (IV/2). M. 2.50

Der Alkoholmißbrauch
Von Geh.-Rat Prof. Dr. M. Fischer (IV/3). M. 3.-

Die Lebenskrisis
des deutschen Volkes. Geburtenrückgang, Fürsorgewesen u. Familie. Von Stadt-Ob.-Med.-R. Dr. Herm. Paull (IV/4). M. 3.50

Wesen der Eugenik
und Aufgaben der Gegenwart. Von Prof. Dr. Herm. Muckermann (V/1/2). M. 2.50

Psychiatrische Indikation
zur Sterilisierung. Von Prof. Dr. Ernst Rüdin (V/3). M. 2.—

Bevölkerungsfrage
und Steuerreform. Von Dr. Fr. Burgdörfer, Dir. i. Statist. Reichsamt (V/4/5). M. 3.75

Erbschädigung beim Menschen
Von Prof. Dr. Eugen Fischer, Dir. d. K. W. I. f. Anthropologie (V/6). M. 2.—

Steuerreform und Eugenik
Von Prof. Dr. Fritz Lenz (VI/1, im Druck).

Eheberatung
Von Prof. Dr. Herm. Muckermann u. Priv.-Doz. Dr. O. Frh. v. Verschuer (VI/2/3, im Druck).

Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin SW 68

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Alach, P., Weltenschicksal — Menschenlos. kl. 8° (216 S.) Berlin-Charlottenburg 1930, Renate-Verlag.

Augustinus, Das Leben des heiligen. Beschrieben von seinem Freunde Bischof Possidius. Aus dem Lateinischen von K. Romeis O. F. M. 8° (100 S.) Berlin 1930, Augustinus-Verlag. 4.80 M.

Bolley, A., Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. 8° (248 S.) Düsseldorf 1930, Pädagogischer Verlag GmbH. Geb. 12 M.

Boving, R., O. F. M., Bonaventura und die französische Hochgotik. Hrsg. von B. Kleinschmidt O. F. M. Mit 27 Abbildungen. 8° (110 S.) Werl i. W. 1930, Franziskus-Druckerei. Kart. 3.70 M.

Breitenstein, Dr. D., O. F. M., Die sozialistische Erziehungsbewegung. Ihre geistigen Grundlagen und ihr Verhältnis zum Marxismus. gr. 8° (VIII u. 208 S.) Freiburg 1930, Herder. Kart. 4.20 M.; geb. 5.20 M.

Brockhaus, Der große. Handbuch des Wissens in 20 Bänden. 15. Aufl. gr. 8° 6. Bd.: F—Gar. (792 S.) Leipzig 1930, Brockhaus. Geb. je 26 M.

Budnowski, E., Am Abgrund vorbei. kl. 8° (168 S.) Habelschwerdt 1930, Frankes Buchhandlung. 2 M.

Bund zur Erneuerung des Reiches. Das Problem des Reichsrats. 8° (216 S.) Berlin 1930, C. Schmalfeldt.

Burger, L., Die Mädels aus der Fadengasse. kl. 8° (272 S.) Breslau 1930, Bergstadtverlag. 4.50 M.

Dobroschke, G., Unter dem Tulpenbaum. kl. 8° (118 S.) Habelschwerdt 1930, Frankes Buchhandlung. 1.50 M.

Dronske, E., Ehe und Strafrecht. 8° (20 S.) Berlin 1930, Vahlen. 0.90 M.

Eilers, S., Die Kongregation der Franziskanerinnen vom hl. Georg von Thuine. Mit 55 Abbildungen. 8° (408 S.) Werl i. W. 1930, Franziskus-Druckerei. 6 M.

Emmeramus a Jesu, O. C. D., Die Eigenmessen des Ordens der unbeschuhten Karmeliten. 12° (96 S.) Linz 1930, Fidelis-Druckerei. 1 M.

Eschweiler, K., Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. gr. 8° (VIII u. 176 S.) Braunsberg 1930, Herder. 4.50 M.

Giese, E., Die Frau als Erzieherin zur Völkerverständigung. 8° (102 S.) Berlin 1930, Verein kathol. deutscher Lehrerinnen. 2 M.

Grandmaison, L. de, S. J., Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves. 8° (VIII u. 708 S.) Paris 1930, Beauchesne. 48 Fr.

Jahrbuch (4.) des Herz-Jesu-Gebetsapostolates. Hrsg. vom Sekretariat des Gebetsapostolates in Deutschland. gr. 8° (184 S.) Saarbrücken 1930, Saarbrücker Druckerei.

Kalender:

Theresien-Kalender 1931. Kirnach-Villingen, Baden, Verlag der Schulbrüder. 0.60 M.

Schulbrüder-Kalender 1931. Kirnach-Villingen, Baden, Verlag der Schulbrüder. 0.60 M.

Kalender für kleine Leute 1931. Kirnach-Villingen, Baden, Verlag der Schulbrüder. 0.50 M.

St. Konrads-Kalender 1931. Karlsruhe, Badenia. 0.65 M.

Der katholische Fest- und Heiligen-Kalender 1931. Hrsg. von der Abtei St. Bonifaz. 8° München, Seitz. 2.80 M.

Klerus-Kalender 1931. 12° (230 S.) Regensburg, Manz. Geb. 2 M.

Klug, I., Kriminalpädagogik. gr. 8° (142 S.) Paderborn 1930, Schöningh. 4 M.; geb. 5.50 M.

Kolnai, Dr. A., Sexualethik. Mit einem Vorwort von H. Eibl. 8° (XII u. 448 S.) Paderborn 1930, Schöningh. 8 M.; geb. 10 M.

Krebs, E., Sankt Augustin, der Mensch und Kirchenlehrer. 8° (360 S.) Köln 1930, Gilde-Verlag. Geb. 7.50 M.

Lang, H., O. S. B., Augustinus. Das Genie des Herzens. Mit 10 Bildern. kl. 8° (54 S.) München 1930, Gesellschaft für christl. Kunst. 1.80 M.

Lange, V., O. F. M., Praxis Pastoralis pro Missionariis in Sinis. 8° (360 S.) Werl i. W. 1930, Franziskus-Druckerei. 6.80 M.; geb. 7.50 M.

Leimbach, K. A., Konstantin Gutberlet. Eine Selbstbiographie. kl. 8° (230 S.) Fulda 1930, Fuldaer Aktiendruckerei. 4 M.

Magnino, B., Battaglie Romantiche. Il Pensiero di Federico Schlegel. gr. 8° (158 S.) Torino 1929, Paravia.

Menzel, W., Vom Gotteshaß. Gesammelte Aufsätze. kl. 8° (76 S.) München 1930, Müller. 1.50 M.

Michels, R., Italien von heute. Politische Kulturgeschichte von 1860—1930. gr. 8° (416 S.) Zürich 1930, Füßli-Verlag. 14.60 M.

Molatt, G., Introduction à l'Étude du droit canonique et du droit civil. 8° (72 S.) Paris 1930, Beauchesne.

Müller, J., Der kirchliche Volksgesang. kl. 8° (120 S.) Klosterneuburg 1930, Volksliturg. Apostolat. 1.30 M.

— Der katholische Kirchenchor. 8° (72 S.) Klosterneuburg 1929, Volksliturg. Apostolat. 2 M.

Nietzsche, Wirkung und Erbe. 8° (40 S.) Berlin 1930, Rauch. 2 M.

Nötzel, K., Gegen den Kultur-Bolschewismus. kl. 8° (92 S.) München 1930, Müller. 1.50 M.

Parpert, Fr., Das Mönchtum und die evangelische Kirche. [Aus der Welt christl. Frömmigkeit. 10.] 8° (80 S.) München 1930, Reinhardt. 3.80 M.

Pestalozza, H. v., Augustin und Monika. Die Geschichte von Mutter und Sohn. Novelle. 8° (122 S.) Darmstadt 1930, Hofmann & Co. 2.50 M.

Piper, O., Die Grundlagen der evangelischen Ethik. 2. Band. gr. 8° (XVI u. 422 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. 13.50 M.; geb. 15.50 M.

Przywara, E., S. J., Kant heute. Eine Sichtung. 8° (112 S.) München 1930, Oldenbourg. 5.50 M.

Roeßler, R., Thespis. Das Theaterbuch 1930. gr. 8° (304 S.) Berlin 1930, Bühnenvolksbundverlag. Geb. 14.50 M.

Rosa, E., S. J., I Gesuiti dalle origini ai nostri giorni. 2. ed. 8° (XIV u. 720 S.) Rom 1930, Civiltà Cattolica.

Rost, H., Der Protestantismus und die Kultur. 8° (124 S.) Paderborn 1930, Bonifatius-Druckerei. Kart. 2.50 M.

— Die Kulturkraft des Katholizismus. 4. Aufl. 8° (XVI u. 484 S.) Paderborn 1930, Bonifatius-Druckerei. 5.60 M.; geb. 7.60 M.

Schütz, P., Zwischen Nil und Kaukasus. Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient. Mit 26 Abbildungen. gr. 8° (246 S.) München 1930, Kaiser. 5.80 M.; geb. 7.80 M.

Siebelt, A., Auf den Spuren der hl. Hedwig. kl. 8° (82 S.) Habelschwerdt 1930, Frankes Buchhandlung. 1.30 M.

Tissier, Bischof J. M., Les Puissances morales et surnaturelles des femmes. kl. 8° (210 S.) Paris 1930, Téqui. 9 Fr.

Vallet, A., Guérisons de Lourdes en 1927—1928—1929. kl. 8° (328 S.) Paris 1930, Téqui. 10 Fr.

Wilms, H., O. P., Albert der Große. 8° (238 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 6.50 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Ein religiöses Herderbuch
sollte auf dem Gabentisch des Katholiken nicht fehlen!

Menschen und Heilige

Herausgegeben von Heinrich Mohr

Katholische Gestalten. Mit Holzschnitten von Hans Unkel. Großoktav / 436 Seiten / In Leinwand 10 M. — Fünfundzwanzig Schriftsteller und Schriftstellerinnen haben das Werk geschaffen, führende Köpfe des katholischen Schrifttums. Sie schildern die Heiligen als Menschen wie wir, mit Fehlern und Schwächen. Menschen, die kämpften und irrten, aber durch Gottes Kraft und Gnade Führer und Helfer und Heilige wurden. Vorbilder für uns und unsere Zeit!

Die Bekenntnisse des hl. Augustinus

Übersetzt und mit einer Einführung versehen von Georg Grafen v. Hertling

49.—53. Tausend / Oktav / 530 Seiten / In Leinwand 4.40 M. — Wegweiser für Zweifelnde. Ein Werk von Ewigkeitswert. Die Hertlingsche Übertragung folgt dem Original nicht wörtlich, schöpft aber den Sinn des Originals vollkommen in sich. Sie vermochte es, die weiten Leserkreise dem Buche zuzuführen.

Johannes Höver

Von Dr. Heinrich Schiffers

Oktav / 296 Seiten / Mit 18 Bildern / In Leinwand 6.50 M. — Stifter der Genossenschaft der armen Brüder vom hl. Franziskus. Höver gehört zu dem Kreise der Aachener Ordensstifterinnen Klara Fey, Pauline von Mallinckrodt, Franziska Schervier. Schiffers schildert nach den Quellen. Höver ist ein Beispiel echter Religiosität und Berufstreue, uneigennütziger Menschenliebe und ihrer praktischen Betätigung im Leben.

Religion und Leben

Von Dr. Arnold Rademacher

Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems. Großoktav / 238 Seiten / In Leinwand 6 M. — Prof. Dr. Johannes Hollnsteiner im „Neuen Reich": „Rademacher betrachtet die Spaltung zwischen Religion und Leben als einen Abfall. . . . Nur wenn Kirche und Kultur wieder einander zugeordnet werden, kann die abendländische Kultur gedeihen. Rademachers Buch gehört zum Wertvollsten, was in den letzten Jahren zum Kulturproblem geschrieben wurde."

Katholisch und Protestantisch

Von P. Heribert Holzapfel

Eine leidenschaftslose Klarstellung. Oktav / 200 Seiten / Geheftet und beschnitten 3.40 M.; in Leinw. 4 M. — Dieses Buch will den Katholiken sagen, was protestantisch, den Protestanten, was katholisch ist. Katholiken sollten es ihren protestantischen Bekannten schenken. Es enthält nichts, was einen Protestanten verletzen könnte. Die protestantischen Lehren sind nur nach anerkannten protestantischen Werken — die jedesmal genannt sind — dargestellt.

Lebenskameradschaft

Von Maria Heßberger

Taschenformat / 44 Seiten / Geheftet und beschnitten 60 Pf. — Ein Büchlein für Braut- und Eheleute. Grundgedanke: In den Strömungen zur Auflösung der Ehe Achtung vor den Geboten Gottes den Menschen wieder ins Bewußtsein zu rufen. Frau Maria Heßberger steht im sozialen Leben und betrachtet den Wiederaufbau der Familie im religiösen wie im hauswirtschaftlichen Sinn als ihr Hauptarbeitsgebiet.

Die Religionen der Menschheit

Von Anton Anwander

Mit einer Religionskarte und 29 Bildern auf 16 Tafeln. Großoktav / 588 Seiten / In Leinwand 18 M. — Einführung in Wesen und Geschichte der außerkirchlichen Gottesvorstellungen nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch, das erstaunliche Literaturdenkmäler enthält. Das Buch ist von der Kritik einmütig anerkannt worden. Es ist auch dem Nichtakademiker verständlich.

Lehrbuch der Aszetik

Von Otto Zimmermann S. J.

Großoktav / 658 Seiten / In Leinwand 16 M. — Lückenlose Darstellung, aus Meschlers Geist. Einleitung über Begriff, Aufgaben, Quellen, Methoden, Nutzen, Geschichte, Einteilung der Aszetik; allgemeine Aszetik: Wesen, Art, Stufen, Mittel, Güter der Vollkommenheit; besondere Aszetik: von Gott, vom Verhalten gegen Gott, gegen uns, gegen die Mitwelt, die Armen Seelen, die Heiligen und die Engel. Den Schluß bildet ein Abriß der Mystik.

Lexikon für Theologie und Kirche

Herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg / Das Werk wird 10 Bände (in Leinwand je 30 M., in Halbleder je 34 M.) umfassen und in etwa 30000 Stichwörtern das gesamte theologische Wissen der Gegenwart mit allen Teil- und Grenzgebieten enthalten. Bisher Bd. I. Bd. II erscheint im Herbst 1930. Die Fachpresse des In- und Auslandes hat das Werk schon nach dem Erscheinen des ersten Bandes als „Meisterstück moderner Lexikographie" und als „die Enzyklopädie der katholischen Theologie" bezeichnet.

Grundsatz des Herder-Verlages ist von jeher, auf allen Gebieten Bücher zu schaffen, die in die Zeit passen und Wert behalten. Zahlreiche Werke, passend als Geschenke für alle Menschen, die ein gutes Buch zu schätzen wissen, unterhaltende und belehrende Bücher jeder Art, finden Sie, mit genaueren Inhaltsangaben, als sie hier zusammengedrängt werden konnten, in den Herder-Auswahlkatalogen oder in Herders Bücherschatz 1931: kostenlos in den Buchhandlungen. Wo nicht, verlange man sie durch eine Postkarte von

Herder Verlag / Freiburg im Breisgau

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Aigrain, R., Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques. 8° (XVI u. 1142 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. 57 Fr.

Algermissen, K., Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge. 3.—4. Aufl. 8° (144 S.) Hannover 1930, Giesel. 2 M.

— Konfessionskunde. Handbuch der christlichen Kirchen- und Sektenkunde. 8° (XVI u. 848 S.) Hannover 1930, Giesel. 12 M.; geb. 13 M.

Augusta, M., I. B. M. V., Christkindlegenden. 12 Scherenschnitte. gr. 8° (24 S.) Karlsruhe 1930, Badenia. 1.80 M.

Back, A., Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der hl. Theresia von Jesus. [Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. 24.] 8° (VIII u. 112 S.) Würzburg 1930, Becker. 3 M.

Baeumker, F., Heinrich Hahn. Ein Apostel im Laienkleide 1800—1882. gr. 8° (XII u. 714 S.) Aachen 1930, Gebr. Driessen. Geb. 12 M.

Bonne, G., Im Kampf um den Weltfrieden. Die Geschichte eines Mannes, eines Volkes, einer Menschheit. 8° (396 S.) München 1930, Reinhardt. 5.50 M.; geb. 7.50 M.

Christiansen, B., Die Kunst. 8° (260 S.) Buchenbach i. Br. 1930, Felsen-Verlag. Geb. 6.80 M.

Czeloth, H., u. E. Reisch, Alkoholfreies Jugendleben. Wege der Pädagogik und Selbsterziehung. 8° (204 S.) Berlin 1930, Hoheneck-Verlag. 4.50 M.

Dannerbauer, H., Luther als religiöser Volksschriftsteller 1517—1520. Ein Beitrag zu der Frage nach den Ursachen der Reformation. 8° (42 S.) Tübingen 1930, Mohr. 1.50 M.

Dante-Jahrbuch, Deutsches. 12. Bd. Hrsg. von F. Schneider. gr. 8° (244 S.) Weimar 1930, Böhlaus Nachf. Geb. 14 M.

Delplanque, A., La Pensée de Fénelon. 8° (358 S.) Paris 1930, de Brouwer & Cie.

Dörfler, P., Der junge Don Bosco. Mit Bildern von R. Heffe. 8° (VI u. 120 S.) Freiburg 1930, Herder. Kart. 2.30; geb. 3.30 M.

Dos Pasos, J., Der 42. Breitegrad. Roman. Übertr. von P. Baudisch. 8° (454 S.) Berlin 1930, Fischer.

Eckerskorn, J., Magnus Nielsen. Roman einer Kameradschaftsehe. 8° (250 S.) Hildesheim 1930, Borgmeyer. 3.20 M.; geb. 4.80 M.

Eisenhart-Saur, G., Die Faustwesen. 10 psychognomische Studienblätter nach Originalzeichnungen. Lex.-8° Hamburg 1930, Verlag Deutsche Zukunft. 6 M.

Ellis, W. D., Gestalt-Psychologie and Meaning. 8° (XII u. 172 S.) Berkeley 1930, Gate Book Shop.

Engelhard, F., Römische Dichtung. Auswahl für Realgymnasien. 8° (172 S.) Münster 1930, Aschendorff. Geb. 1.50 M.

Ernst, F., Papst und Jesuitengeneral. Ein unerhörter Justizskandal und seine geistigen Grundlagen. 8° (VIII u. 154 S.) Bonn 1930, Falkenroth. 2 M.

Fiocchi, A., S. J., S. Roberto Bellarmino della Comp. di Gesù, Cardinale. 8° (522 S.) Isola del Liri 1930, Macioce e Pisani. 18 L.

Flam, C., Athanasius kommt in die Großstadt oder Die Tiergrube. 8° (376 S.) Breslau 1930, Bergstadtverlag. Geb. 6 M.

Fleissig, A., Planeuropa. Die soziale und wirtschaftliche Zukunft Europas. gr. 8° (172 S.) München 1930, Duncker & Humblot. 7.50 M.

Fuetscher, L., S. J., Die ersten Seins- und Denkprinzipien. [Philosophie und Grenzwissenschaften. III. Bd., 2./4. Hft.] 8° (VIII u. 276 S.) Innsbruck 1930, Rauch. 10 M.

Giżycki, H. v., Kaplan Fahsel in seinem Werdegang unter Zuhilfenahme seiner Briefe und Aufzeichnungen. 8° (128 S.) Berlin 1930, Germania. 3 M.; geb. 4.20 M.

Handel-Mazzetti, E. v., Meinrad Helmpergers denkwürdiges Jahr. Roman. 68.—98. Taus. 8° (518 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 2.85 M.

Handmann, R., S. J., u. S. Killermann, Das Buch der Natur. 2. Bd.: Die Erde und ihre Geschichte. 2. Aufl. Mit 1268 Abbild. u. Karten. 4° (1056 S.) Regensburg 1930, Manz. 25 M.

Hennig, C., Arbeitgeber, Gewerkschaften, öffentliche Meinung und Presse. 8° (62 S.) Berlin 1930, Sieben-Stäbe-Verlag. 1 M.

Hölscher, E. E., Sittliche Rechtslehre. 2 Bde. 8° (352 u. 372 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Je 11 M.; geb. 13.50 M.

Hugger, A., Schiff ahoi! Reisebilder aus Südbrasilien. kl. 8° (64 S.) Porto Alegre 1930, Typograph. do Centro.

Hugo, P., O. M. C., Der selige Konrad von Parzham, ein wahrer Volksfreund im Kapuzinerkleide. kl. 8° (28 S.) Höchst (Vorarlberg) 1930, Schneider. 0.35 M.

Jordans, J., S. J., Papst Pius' XI. Enzyklika „Über die christliche Erziehung der Jugend". 12° (64 S.) Saarbrücken 1930, Saarbrücker Druckerei.

Juhàsz, C., Das Tschanad-Temesvarer Bistum im frühen Mittelalter 1030—1307. Einfügung des Banats in die westeuropäisch-christliche Kulturgemeinschaft. [Deutschtum u. Ausland. 30./31. Hft.] Mit 1 Kärtchen u. 22 Abbild. 8° (X u. 368 S.) Münster 1930, Aschendorff. Geheftet 14 M.; geb. 15.50 M.

Kalender:

Das schöne Deutschland 1931. Mit 58 Abbild. 8° Dresden, Limpert-Verlag. 2.50 M.

Kalender des Auslanddeutschtums 1931. Hrsg. vom Deutschen Ausland-Institut. 8° (122 S.) Stuttgart, Ausland- u. Heimat-Verlag. 2 M.

Dürer-Kalender für Kultur und Kunst 1931. Hrsg. von K. Mausner, gr. 8° (128 S.) Dresden, Limpert-Verlag. 2.50 M.

Kalender katholischer Jugend 1931. Hrsg. von P. E. Drouven S. J. unter Mitarbeit studierender und werktätiger Jugend sowie einer großen Anzahl katholischer Jugendführer, Schriftsteller und Fachleute. kl. 12° (416 S.) Freiburg 1930, Herder. Geb. 1.80 M.

Münchener Volksbildungs-Kalender 1931. Jahrbuch für soziale Pädagogik. 2. Jahrg. 8° (128 S.) München 1930, Reinhardt. 1.50 M.

Kemff, E., Friedenswissenschaft. 2. Lfg. 8° (34 S.) Köthen-Anhalt 1930, Kurth. 0.75 M.

Klopp, W., Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karl Frhrn. von Vogelsang. 8° (XII u. 480 S.) Wien 1930, Verlag der Typograph. Anstalt. 10.20 M.

Kniel, C., O. S. B., Leben und Regel des hl. Vaters Benediktus. Festgabe zum 1400jährigen Jubiläum. Mit 75 Abbild. 8° (XVI u. 144 S.) Beuron 1930, Beuroner Kunstverlag. 12 M.

Lenz, F., Der Youngplan, die Kirche und die Sowjet-Union. 8° (30 S.) Krefeld 1930, Vorkämpfer-Verlag. 0.50 M.

Lithard, V., C. S. Sp., Précis de théologie pastorale. 8° (XVI u. 382 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. 20 Fr.

London, J., Die Zwangsjacke. 8° (266 S.) Berlin 1930, Universitas. 3 M.

Mleinek, E., Staatsbürgerkunde in der Mädchenbildung. kl. 8° (160 S.) Paderborn 1930, Schöningh. 1.80 M.

Müller, W., Rationelle Menschenführung als Grundlage einer erfolgreichen Personalpolitik. 8° (XVI u. 254 S.) Berlin 1930, Buchholz & Weihwange. 5 M.

Nagler, F., Der lustige Musikante. 8° (102 S.) Leipzig 1930, Dürr & Weber. Geb. 2.85 M.

Nastainczyk, J., Platons Phaidros. Für den Schulgebrauch. 8° (84 S.) Münster 1930, Aschendorff. Geb. 1 M.

Neumann, O., Sigurd und Brünhilde. 8° (104 S.) Leipzig 1929, Payne.

Peters, N., Das Buch der Psalmen. 8° (XII, 46* u. 384 S.) Paderborn 1930, Bonifatius-Druckerei. 7.50 M.; geb. 9.60 M.

Pflüger, H., Wer kann heilen? Alte oder neue Heilkunst? 8° (XII u. 200 S.) Freiburg 1930, Herder. Geheftet und beschnitten 3.80 M.

Plenge, J., Zur Ontologie der Beziehungen. 8° (30 S.) Münster 1930, Staatswissenschaftl. Verlagsgesellschaft. 1.80 M.

Poggel-Degenhardt, M., Veltin Helner. Roman. 8° (424 S.) Hildesheim, Borgmeyer. 5.50 M.; geb. 7 M.

Pohl, W., Der Grundgedanke der Philosophie des hl. Augustinus. 8° (38 S.) Wien 1930, Mayer & Co.

Ried, U., Vom Geiste des Mittelalters. Mittelalterliche Frömmigkeit. 8° (122 S.) Münster 1930, Aschendorff. 1.50 M.

Rohan, K. A., Umbruch der Zeit 1923—1930. 8° (182 S.) Berlin 1930, Stilke. 5 M.

Romier, L., Der Mensch von heute. Aus dem Französischen von K. Meuscheler. 8° (174 S.) Freiburg 1930, Niels Kampmann. 5 M.

Schäfer, P., Das Schuldbewußtsein in den Confessiones des hl. Augustinus. [Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. 25.] 8° (XVI u. 144 S.) Würzburg 1930, Becker. 3.50 M.

Scherer, F. W., Pfarrer Ignatius. Roman. 8° (192 S.) Hildesheim, Borgmeyer. 2.50 M.; geb. 4 M.

Scherer, E. C., Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern von Straßburg. 8° (XX u. 492 S.) Kevelaer 1930, Butzon & Bercker. Geb. 10 M.

Schneider, Elisabeth, Handbuch der weiblichen Jugendpflege. Grundsätzliches und Praktisches. Mit einem farb. Titelbild u. zwei Zeichnungen. 8° (VIII u. 164 S.) Freiburg 1930, Herder. 2.80 M.; kart. 3.50 M.; geb. 4.20 M.

Schwers-Friedland, Das Konzertbuch. I. Bd.: Sinfonische Werke. 2. Aufl. 8° (XXX u. 574 S.) Stuttgart 1930, Muth. Geb. 6 M.

Seht, A. v., Deutsches Fühlen und Denken. Gedichte. 2. Aufl. 8° (294 S.) Hildesheim 1930, Borgmeyer. 5 M.

Sidgwick, C., Mutterherz auf Reisen. Übers. von E. L. Schiefer. 8° (224 S.) Berlin 1930, Universitas.

Stingeder, F., Homiletischer Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus. 8° (VI u. 440 S.) Linz a. D. 1930, Katholischer Preßverein. 7.10 M.

Ströver, J. C., Die Wiedertäufer in Münster. 12 Bilder nach Originallithographien. 4° Münster 1930, Helios-Verlag. 3.75 M.

Südekum, H., Das Erbe der Heimat. Roman. 8° (142 S.) Hildesheim, Borgmeyer. 2 M.; geb. 3.50 M.

— Zopf und Schwert. Novellen um den Alten Fritz. 8° (74 S.) Hildesheim, Borgmeyer. 1.20 M.; geb. 2.50 M.

Tappeiner, A., S. J., Die Gotteskraft. Sonntagslesungen über den Römerbrief des hl. Paulus. 8° (218 S.) Wien 1930, Verein Volksbildung. 3.30 M.

Ukraine und die kirchliche Union. Hrsg. von der katholischen Emigrantenfürsorge. 8° (134 S.) Berlin 1930, Germania. 2.50 M.

Unger, H., Heimkehr nach Insulinde. Roman. 8° (234 S.) Berlin 1930, Dom-Verlag. 5 M.

Vergleichsordnung, Die reformbedürftige. 8° (40 S.) Leipzig 1930, Verband der Vereine Kreditreform.

Vleugels, W., Die Masse. Ein Beitrag zur Lehre von den sozialen Gebilden. gr. 8° (XII u. 104 S.) München 1930, Duncker & Humblot. 6 M.

Weingartner, J., Römische Barockkirchen. Mit 152 Abbild. 8° (226 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 18 M.

Weinrich, J., Die heilige Elisabeth von Thüringen. 8° (332 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 8.50 M.

Weinschenk, J. H., Sonette. 12° (260 S.) Leipzig 1930, Hellingsche Verlagshandlung. 4.75 M.

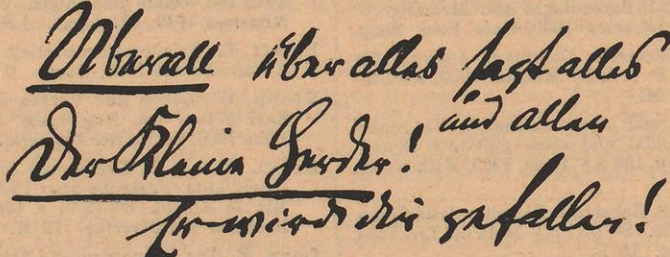
Weiß, M., Reliquien-Geschichte Alberts des Großen. gr. 8° (56 S.) München 1930, Seitz. Kart. 1 M.

Wenter, J., Monsieur, der Kuckuck, der Sonderbare. 8° (176 S.) Breslau 1930, Bergstadtverlag. Geb. 3 M.

Wilpert, J., Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie. Rückblick auf eine fünfundvierzigjährige wissenschaftliche Tätigkeit in Rom. Mit 102 Bildern. gr. 8° (X u. 210 S.) Freiburg 1930, Herder. 15 M.; geb. 18 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung



Der Kleine Herder ist ein Lexikon in einem Bande: das vollkommenste und brauchbarste. Über 50 000 Artikel. 4000 Bilder und Karten. Gründlich. Praktisch. Handlich. Jedermann verständlich. 30 Mark. Auch in Teilzahlungen. Prospekt umsonst in allen Buchhandlungen oder vom Herder Verlag in Freiburg im Breisgau.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Alacoque, Die hl. Margareta. kl. 8° (64 S.) München 1930, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Andres, A., Für Heiratslustige und Andere. 3. Aufl. kl. 8° (52 S.) München 1930, Kanisiuswerk. 0.40 M.

Aufbauen — nicht verzweifeln! Zeitgemäße Broschüren. Kl. 8° Jedes Heft 32 Seiten. Kirnach-Villingen (Baden) 1930, Verlag der Schulbrüder. Preis pro Heft —.30 M.
Nr. 1: Cohausz, Die Kunst, recht zu leben.
Nr. 2: Burtschell, An der Schwelle der Ewigkeit.
Nr. 3: Auf marianischen Pfaden.
Nr. 4: Cohausz, Sind wir durch Christus erlöst?
Nr. 5: Ghisleni, Die Kirche Gottes auf Erden.
Nr. 6: Cohausz, Haben wir sichere Kunde über Christi Leben?

Balder, Olden, Madumas Vater. 8° (176 S.) Berlin, Universitas. Geb. 3.80 M.

Bärtle, J., Aus der Arbeit eines ländlichen Volkshochschulheims. 8° (42 S.) Stuttgart 1930, Kepplerhaus. 1 M.

Bavink, B., Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. 4. Aufl. Mit 88 Abbild. gr. 8° (VIII u. 616 S.) Leipzig 1930, Hirzel. 23 M.

Berdiajew, N., Die Philosophie des freien Geistes. Deutsch von R. v. Walter. gr. 8° (VI u. 412 S.) Tübingen 1930, Mohr. 12 M.

Bohatta-Morpurgo, J., Mein Schutzengel. Religiöses Spruchbüchlein. Mit 15 farbigen Bildern. 8° (34 S.) Kirnach-Villingen 1930, Verlag der Schulbrüder. Geb. 1.80 M.

Brackel, F. v., Die Tochter des Kunstreiters. kl. 8° (382 S.) Köln, Bachem. 2.30 M.; geb. 2.85 M.

Brentano, B. v., Kapitalismus und schöne Literatur. 8° (114 S.) Berlin 1930, Rowohlt. Kart. 2.50 M.

Bronnen, A., Roßbach. kl. 8° (176 S.) Berlin 1930, Rowohlt. Kart. 3.50 M.

Bruyne, E. de, Esquisse d'une Philosophie de l'Art. Traduit du néerlandais par L. Breckx. 8° (420 S.) Bruxelles 1930, Dewit. 60 Fr.

Dörfler, P., Die Lampe der törichten Jungfrau. 8° (392 S.) Berlin 1930, Grote. 5 M.; geb. 7 M.

Drerup, E., Perioden der klassieke Philologie. gr. 8° (48 S.) Nijmegen 1930, Dekker & van de Vegt en van Leeuwen. 1 Fl.

Ecker, E., Voraussetzungen und Elemente einer erziehungswissenschaftlichen Begriffsbildung. gr. 8° (232 S.) Heidelberg 1930, Winter. 12 M.

Ewers, H., Der Student von Prag. Mit 8 Bildern. 8° (220 S.) Berlin 1930, Domverlag. 2.85 M.

Färber, W., Die Schule in Staat und Volk. 8° (240 S.) Berlin 1930, Furche-Verlag. 7.40 M.

Gaetani, F. M., S. J., La Psicanalisi. Ed. 3. gr. 8° (90 S.) Roma 1930, Civiltà Cattolica. 6 L.

Gatz, J. B., O. F. M., Mein Leben ist lieben, mein Lieben ist leiden. Lebensbild der sel. Kreszentia Höß von Kaufbeuren. Mit 32 Bildern. kl. 8° (206 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 2 M.; geb. 3 M.

Geschichte einer Seele. Selbstbiographie der hl. Theresia vom Kinde Jesu. 67.—77. Tausend. 8° (584 S.) Kirnach-Villingen 1931, Verlag der Schulbrüder. Geb. 5 M.

Göbel, F., Den Toten der Arbeit. 8° (40 S.) M. Gladbach, Rheinische Druckerei. 0.20 M.

Grabmann, M., u. J. Mausbach, Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Jubiläum des Todestages Augustins. gr. 8° (XII u. 440 S.) Köln 1930, Bachem. 26 M.; geb. 30 M.

Grolmann, A. v., Kind und junge Menschen in der Dichtung der Gegenwart. gr. 8° (250 S.) Berlin 1930, Junker & Dünnhaupt. 5.50 M.

Handel-Mazzetti, E. v., Das Reformationsfest. 2. Bd. kl. 8° (466 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 9.50 M.

Hanussen, E. J., Meine Lebenslinie. 8° (274 S.) Berlin 1930, Universitas. Kart. 4 M.

Heidingsfelder, G., Die Unsterblichkeit der Seele. 8° (376 S.) München 1930, Hueber. 6 M.; geb. 7.80 M.

Hemingway, E., In einem andern Land. Übertragung von A. Horschitz. kl. 8° (368 S.) Berlin 1930, Rowohlt. Kart. 4.50 M.

Hirschhorn, S., Vom Sinn des Tragischen bei Nietzsche. gr. 8° (84 S.) Leipzig 1930, Niels Kampmann Verlag. Kart. 3.80 M.

Kalender zum guten Leben 1931. gr. 8° Nürnberg, Glock.

Karg, C., O. M. Cap., Das kleine Geheimnis. Der Schlüssel zur Innerlichkeit. 266.—300. Tausend. 12° (48 S.) Kirnach-Villingen 1931, Verlag der Schulbrüder. 0.30 M.

Kastner, K., Jesus vor dem hohen Rat. 8° (VIII u. 120 S.) Breslau 1930, Goerlich. 3 M.

Keller, A., Das internationale sozialwissenschaftliche Institut in Genf 1929—1930. 8° (20 S.) Genf.

Keller, P., Das Geheimnis des Brunnens. Roman. kl. 8° (266 S.) Breslau 1930, Bergstadtverlag. Geb. 6 M.

Kranold, A., Vom ethischen Gehalt der sozialistischen Idee. gr. 8° (168 S.) Breslau 1930, Neuer Breslauer Verlag. 4 M.

La Papauté et les questions internationales. 8° (166 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. 7.50 Fr.

Les grands problèmes internationaux de l'heure présente. kl. 8° (254 S.) Paris 1930, Spes. 15 Fr.

Letousey, A., L'Evangile règle de vie. 8° (XVI u. 396 S.) Paris 1930, de Brouwer & Cie. 15 Fr.

Loewen, H., Einführung in die organische Chemie. [Verständliche Wissenschaft. 11.] Mit 25 Abbild. kl. 8° (VIII u. 216 S.) Berlin 1930, Springer. Geb. 4.80 M.

London, J., Joe unter Piraten. 8° (192 S.) Berlin 1930, Universitas. Geb. 3.80 M.

Maria und der Jüngling, der Priester werden will. kl. 8° (48 S.) München 1930, Kanisiuswerk. 0.15 M.

May, F. E., Um dein Lebensglück. Ein Wegweiser durch die modernen Sexualfragen. 8° (218 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Geb. 5 M.

Menini, R., Erzb., O. M. Cap., Ein Weilchen bei Gott. Hrsg. von M. Hallfell S. M. A. kl. 8° (212 S.) Kirnach-Villingen 1930, Verlag der Schulbrüder. Geb. 3.20 M.

Mitterwieser, A., Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern. Mit 52 Abbild. 8° (108 S.) München 1930, Knorr & Hirth. 4.90 M.

Mueren, A. van der, Aux sources de la vie par la voie de la sagesse et de la charité. Traduit du néerlandais par L. Riegel. 8° (VIII u. 434 S.) Louvain 1930, Vlaamsche Drukkerij. 4 M.

Naab, J., O. M. Cap., P. Viktrizius Weiß O. M. Cap. Mit 6 Bildern. kl. 8° (228 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Kart. 2 M.; geb. 3 M.

Nesbit, E., Die lustige Ehe. Roman. kl. 8° (270 S.) Köln, Bachem. 2.30 M.; geb. 2.85 M.

Oertzen, M. v.; Janka Brack. Roman. kl. 8° (272 S.) Köln, Bachem. 2.30 M.; geb. 2.85 M.

Peng, Hunderttausend Mark zuviel. Roman. kl. 8° (216 S.) Köln, Bachem. 2.30 M.; geb. 2.85 M.

Philipps, E., Der fremde Prinz. Roman. kl. 8° (270 S.) Köln, Bachem. 2.30 M.; geb. 2.85 M.

Rocca, A. di, Die Missionärin der Gottesliebe. 3. Bd. kl. 8° (156 S.) München 1930, Kanisiuswerk. 1.50 M.; geb. 2 M.

Rössiger, M., Der Angestellte von 1930. kl. 8° (130 S.) Berlin 1930, Sieben-Stäbe-Verlag. Kart. 3 M.

Rybinski, J., Der Mal'akh Jahwe. 8° (124 S.) Paderborn 1930, Schöningh.

Schryvers, J., C. SS. R., Die Hingabe an Gott. Ins Deutsche übertragen von J. C. Mosson O. S. B. 8° (184 S.) Kirnach-Villingen 1931, Verlag der Schulbrüder. 2.80 M.; geb. 3.60 M.

Seemann, M., Blühender Dorn. Roman. 8° (402 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. Geb. 6.50 M.

Soranzo, G., Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari. gr. 8° (XII u. 624 S.) Milano 1930, Vita e Pensiero. 50 L.

Sorokin, P., Soziologische Theorien im 19. u. 20. Jahrhundert. Deutsch von H. Kasspohl. gr. 8° (VIII u. 342 S.) München 1930, Beck. 10.50 M.; geb. 13.50 M.

Spann, O., Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf lehrgeschichtlicher Grundlage. 20. Aufl. kl. 8° (XIV u. 232 S.) Leipzig 1930, Quelle & Meyer.

Thône, P., Vers une vie réparatrice. Tome III. L'esprit de la réparation. 12° (VI u. 202 S.) Paris 1930, D. de Brouwer & Cie. 7.50 Fr.

Thrasolt, E., Carl Sonnenschein. Der Mensch und sein Werk. 2.—3. Aufl. 8° (406 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Kart. 4.90 M.

Traven, B., Das Totenschiff. Roman. 8° (356 S.) Berlin 1930, Universitas. Geb. 5 M.

Unold, J., Lebensanschauungen höherer Kulturen. Von Zarathustra d. Ä. bis Zarathustra d. J. 8° (124 S.) München 1930, Reinhardt. Kart. 2.80 M.; geb. 4.50 M.

Vito, F., I sindacati industriali. gr. 8° (VIII u. 344 S.) Milano 1930, Vita e Pensiero. 15 L.

Vogel, H., Allein und auch. Von der Sünde und vom Glauben. 8° (104 S.) Berlin 1930, Furche-Verlag. 3.20 M.

Wagner, A., Zur Ethnographie der biblischen Völkertafel. 8° (40 S.) Saarbrücken 1930, Saarbrücker Druckerei. 1.50 M.

Waldeck, H. S., Lumpen und Liebende. Roman. 8° (344 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. Geb. 6.50 M.

Zenner, T., Aus Großvaters Erzählungen. kl. 8° (64 S.) München 1930, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Lexikon der Pädagogik der Gegenwart

Herausgegeben vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i. W.

Leitung der Herausgabe: Dr. Josef Spieler

Zwei Bände / Etwa 2624 Spalten

Erster Band: **Abendgymnasium bis Kinderfreunde.**
Mit 12 graphischen Darstellungen. 1344 Spalten.
In Leinwand 32 M., in Halbfranz 36 M.

Der zweite Band erscheint 1931

Die ganze Pädagogik in Theorie und Praxis, wie sie die Gegenwart sieht. Ziel, Objekt, Subjekt, Formen, Mittel und Methoden der Erziehung. Herausarbeitung der biologischen, psychologischen, soziologischen, rechtlichen, philosophischen und weltanschaulichen Grundlagen. Didaktik, Kunstpädagogik, Moralpädagogik und Religionspädagogik, Hilfswissenschaften. Grenzgebiete. „Miterziehern", wie Umwelt, Theater, Kino, Presse, Volksbildung, Volkshochschule, Jugendbewegung usw. Heilpädagogik, Fürsorgeerziehung, Sozialpsychologie, Sozialpädagogik, Arbeits-, Berufs- und staatsbürgerliche Erziehung, Gemeinschaftsschule, Auslanddeutschtum, Landerziehungsheime, psychoanalytische Fragen. Schulwesen der deutschen Staaten, der Grenzlande, des Auslandes. Wirken der bedeutendsten lebenden Pädagogen.

HERDER VERLAG / FREIBURG IM BREISGAU

Die Botschaft des Wortes Gottes

Predigten
im Geiste der Heiligen Schrift

Von Dr. Johannes Honnef
Pfarrer

Zweiter Band:
Homilien auf die Sonntage des Kirchenjahres
II. Reihe

Oktav / 322 Seiten / Geheftet 5.60 Mark
in Leinwand 7 Mark

Der Verfasser setzt sein streng biblisches, aus Kepplers Schule herausgewachsenes Predigtwerk fort. Der zweite Band ist gleich dem ersten durchaus christozentrisch und erschließt wertvolle nichtperikopische Texte des Evangeliums. Die Texte fügen sich in den Gedankengang der Sonntagsliturgie. Der Verfasser versteht es, die biblische Gedankenwelt ins Moderne zu übersetzen (Prälat Stingeder). Sein Stil ist anschaulich, konkret, ermüdet nicht. Dem Prediger bleibt Spielraum für seine Individualität.

Herder Verlag / Freiburg im Breisgau

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Adler, F., Deutsche Volkskunst. Bd. XI. Pommern. Mit 214 Abbild. gr. 8° (44 S.) München, Delphin-Verlag. 7.50 M.

d'Alès, A., De Verbo Incarnato. gr. 8° (XVI u. 490 S.) Paris 1930, Beauchesne. Fr. 45.—

Andrian, L., Die Ständeordnung des Alls. Rationales Weltbild des katholischen Dichters. gr. 8° (264 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 10 M.

Anwander, A., Einführung in die Religionsgeschichte. [Sammlung Kösel. 96 a.] kl. 8° (148 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 3.50 M.

Aron, M., Un animateur de la jeunesse au XIII^e siècle. Introduction du P. Mandonnet O. P. 8° (396 S.) Paris, Brouwer & Cie. 20 Fr.

Ars sacra. Schweizerisches Jahrbuch für christliche Kunst 1931. Mit 24 Tafeln. gr. 8° (48 S.) Basel 1930, Gebr. Heß. 3.50 Fr.

Barnstorff-Frame, B., W. Shakespeares Lied an die Schönheit. 8° (184 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 4 M.; geb. 5.80 M.

Barthel, E., Vorstellung und Denken. Eine Kritik des pragmatischen Verstandes. gr. 8° (224 S.) München 1931, Reinhardt. 10.50 M.; geb. 12.50 M.

Barthel, M., Die Verschwörung in der Heide. Jugendbuch. 8° (208 S.) Berlin 1930, Universitas. 3.80 M.

Bauer, F., Feuer am Mittelmeer. Roman. kl. 8° (252 S.) Berlin-Lichterfelde, Winckelmann & Söhne. 4.50 M.; geb. 5.85 M.

Bell, G. K. A., u. A. Deißmann, Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen. gr. 8° (358 S.) Berlin 1931, Furche-Verlag. 16 M.

Berghoff, St., In unbekanntem Land. Auf der Suche nach verlorenen Brüdern. 2. Aufl. 8° (240 S.) Leutesdorf 1930, Verlag des Johannesbundes. Kart. 2 M.

Bierbaum, A., O. F. M., Mit Gott. Betrachtungen für Weltleute. 12° (VIII u. 656 S.) Werl i. W. 1930, Franziskusdruckerei. 6.50 M.

Bossche, L. van den, Les Carmes. 8° (X u. 260 S.) Paris 1930, Grasset.

Buchner, M., Katholische und deutsche Charakterköpfe. 8° (240 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Kart. 4 M.; geb. 5 M.

Cleinow, G., Roter Imperialismus. Eine Studie über die Verkehrsprobleme der Sowjetunion. Mit 25 Karten und 76 Abbild. gr. 8° (XII u. 224 S.) Berlin 1931, Springer. 14 M.

Colonna de Stigliano, A., Les Soviets en Chine. 8° (114 S.) Paris 1930, de Brouwer & Cie. 7 Fr.

Crasset, J., S. J., Anleitung zum innerlichen Gebet. Übersetzt von H. Zurhausen S. J. kl. 8° (190 S.) Paderborn 1930, Bonifatius-Druckerei. Geb. 3 M.

Danziger, J., Das preußische Konkordat vom Jahre 1929. Eine rechtswissenschaftliche Studie. 8° (50 S.) Breslau 1930, Borgmeyer. 3 M.

Descamps, B., Les trois âges de la science. gr. 8° (20 S.) Bruxelles 1930, Hayez.

Dingler, H., Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie. 2. Aufl. gr. 8° (IV u. 432 S.) München 1931, Reinhardt. 13 M.; geb. 16 M.

— Das System. Das philosophisch-physikalische Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie. gr. 8° (134 S.) München 1930, Reinhardt. 5.50 M.; geb. 7.80 M.

Dirks, W., Erbe und Aufgabe. Gesammelte kulturpolitische Aufsätze. gr. 8° (210 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. 5 M.

Dorgelès, R., Das Wirtshaus zur schönen Frau. Roman. Übersetzt von W. M. Lüsberg. 8° (272 S.) Stuttgart, Montana-Verlag. Geb. 7 M.

Eberle, O., Barock in der Schweiz. 8° (192 S.) Einsiedeln 1930, Benziger & Co. 6 Fr.

Eckerskorn, J., Die Hölle im Sowjet-Paradies. Roman. 8° (302 S.) Münster i. W. 1930, Vollmer. 4.25 M.; geb. 5.75 M.

Ermert, E., O. F. M., Bruder Jordan Mai O. F. M. Gedanken und Erinnerungen. Mit 8 Abbild. 3. Aufl. gr. 8° (VIII u. 252 S.) Werl i. W. 1930, Franziskus-Druckerei. 3.50 M.

Fanfani, L. J., O. P., De Rosario B. M. Virginis. 8° (XII u. 216 S.) Turin 1930, Marietti. 10 L.

Federer, H., Zwischen grünen Hügeln und Träumen. Erzählungen. 8° (364 S.) Berlin 1931, Grote. 4.50 M.; geb. 6.50 M.

Flatten, H., Die Philosophie des W. v. Conches. gr. 8° (196 S.) Koblenz 1929, Görres-Druckerei.

Fleury, E., Saint Grégoire de Nazianze et son temps. gr. 8° (XII u. 384 S.) Paris 1930, Beauchesne.

Fort, G. v. le, Hymnen an die Kirche. 4. Aufl. 8° (70 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Kart. 2.50 M.

Franc-Nohain, La cité heureuse. 8° (326 S.) Paris 1930, Ed. Spes. 12 Fr.

Fröhlich, K., Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin. 8° (IV u. 120 S.) München 1930, Reinhardt. 4.80 M.; geb. 6.50 M.

Fuchs, V., Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. gr. 8° (XXIV u. 292 S.) Bonn 1930, Schroeder.

Gaßner, R., Liebe ist das Brot des Lebens. 8° (160 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia.

Geiger, W., Unter tropischer Sonne. Wanderungen, Studien, Begegnungen in Ceylon und Java. 8° (132 S.) Bonn 1930, Schroeder. Geb. 6 M.

Goes, G., Bamberg, deutsche Stadt der Wunder und Träume. 8° (168 S.) Bamberg, St. Otto-Verlag.

Großstadt. Soziale Dichtungen. Bearbeitet von H. Ballhausen. 12° (48 S.) Köln, Werkjugend-Verlag. 0.40 M.

Hankamer, P., Deutsche Literaturgeschichte. Mit 47 Abbild. gr. 8° (304 S.) Bonn 1930, Verlag der Buchgemeinde. Geb. 4.30 M.

Haßmann, H., Der Kelloggpakt und seine Vorbehalte. 8° (96 S.) Brückenau 1930, Selbstverlag. 4.20 M.

Hellpach, W., Zwischen Wittenberg und Rom. Eine Pantheodizee zur Revision der Reformation. 8° (540 S.) Berlin 1931, Fischer. 9 M.; geb. 12 M.

Hengstenberg, H. E., Die Macht des Geistigen in seiner Ohnmacht. gr. 8° (102 S.) Münster i. W. 1931, Helios-Verlag. 5.50 M.

Herrigel, H., Zwischen Frage und Antwort. Gedanken zur Kulturkrise. 8° (204 S.) Berlin-Dahlem 1930, Schneider. Kart. 3.80 M.

Hofstaetter, W., u. U. Peters, Sachwörterbuch der Deutschkunde. 2 Bde. Lex.-8° (VI u. 1288 S.) Leipzig 1930, Teubner. Geb. 65 M.

Hove, A. van, De legibus ecclesiasticis. gr. 8° (XVIII u. 382 S.) Mecheln 1930, Dessain.

Jhering, H., Die getarnte Reaktion. 8° (48 S.) Berlin 1930, Rowohlt. 1.80 M.

Imle, F., Der geheiligte Tag. 8° (124 S.) Glatz 1930, Glatzer Bücherstube. 3.50 M.

Istrati, P., Michail. Jugend des Adrian Zograffi. 8° (266 S.) Frankfurt a. M. 1931, Rütten & Loening. 4 M.; geb. 6 M.

Johann, A. E., Der unvollkommene Abenteurer. 8° (224 S.) Berlin 1930, Universitas. 3.20 M.

Kaesen, W., S. J., Körperpflege und Charakterbildung. 8° (184 S.) Einsiedeln 1930, Benziger & Co. 4.40 M.; geb. 5.40 M.

Kirschweng, J., Der goldene Nebel. Märchen. kl. 8° (152 S.) Saarlouis 1930, Hausen. 3 M.

Klug, J., Das Reich der Werte. 8° (166 S.) Paderborn 1931, Schöningh.

Korff, H. A., u. W. Linden, Aufriß der deutschen Literaturgeschichte nach neueren Gesichtspunkten. gr. 8° (IV u. 218 S.) Leipzig 1930, Teubner. 4.80 M.; geb. 6.40 M.

Kuh, A., Der unsterbliche Österreicher. gr. 8° (156 S.) München 1931, Knorr & Hirth. 5.60 M.; geb. 6.60 M.

Lange-Eichbaum, Das Genie-Problem. 8° (128 S.) München 1931, Reinhardt. 2.80 M.; geb. 4.50 M.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearb. Aufl. des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. K. Hofmann als Schriftleiter hrsg. von Dr. M. Buchberger, Bischof von Regensburg. 10 Bde. Lex.-8° Freiburg, Herder.
II. Bd.: Bartholomäus bis Colonna. Mit 6 Tafeln, 25 Kartenskizzen und 125 Textabbild. (IV u. 16* S. u. 1024 Sp.; 6 S. Tafeln.) 1931. 26 M.; in Leinw. 30 M.; in Halbfranz 34 M.

Lhande, P., S. J., Gott regt sich. 2. Band von Christus in der Bannmeile. Aus dem Französischen von Th. v. Jordans. Mit 14 Abbild. 8° (252 S.) Einsiedeln 1930, Benziger & Co. 4.40 M.; geb. 5.60 M.

Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. Hrsg. von W. Spael. 27. Jahrg. 1930/31. gr. 8° (138 S.) München 1930, Kösel & Pustet.

Lortzing, J., Altes und Neues vom Christkind. kl. 8° (160 S.) Paderborn 1930, Schöningh. 1.80 M.; geb. 2.50 M.

Malig, O., Die Grundnaturelle. 8° (96 S.) Naumburg 1930, Malig-Verlag. 2.80 M.

Marneck, F. H., Glaubenslose Religion. 8° (198 S.) München 1931, Reinhardt. 5.80 M.; geb. 7.50 M.

Mathar, L., Herr Johannes. Roman eines Priesters. 8° (448 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 2.85 M.

May, F. E., Die glückliche Ehe. Ein ethischer Lebensführer. 2. Aufl. 8° (200 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 5 M.

Mechow, K. B. v., Das Abenteuer. Ein Reiterroman. 8° (254 S.) München 1930, Langen.

Moog, W., Hegel und die Hegelsche Schule. [Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 32./33.] 8° (492 S.) München 1930, Reinhardt. 10.50 M.; geb. 12.50 M.

Musil, R., Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. kl. 8° (1076 S.) Berlin 1930, Rowohlt. 12 M.

Nestle, W., Griechische Religiosität von Homer bis Pindar und Äschylos. [Sammlung Göschen. 1032.] kl. 8° (140 S.) Berlin 1930, de Gruyter & Co. Geb. 1.80 M.

Nigg, W., Overbeck. Versuch einer Würdigung. gr. 8° (XII u. 234 S.) München 1931, Beck. 10 M.; geb. 13.50 M.

Nink, C., S. J., Grundlegung der Erkenntnistheorie. gr. 8° (XII u. 292 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. 10.50 M.

— Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. gr. 8° (XVI u. 294 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. 10.50 M.

Pfandl, L., Johanna die Wahnsinnige. Ihr Leben, ihre Zeit, ihre Schuld. Mit 8 Bildern. 8° (XII u. 192 S.; 1 Stammtafel.) Freiburg 1930, Herder. 5 M.; geb. 6.80 M.

Oldekop, E., Über das hierarchische Prinzip in der Natur und seine Beziehungen zum Mechanismus-Vitalismus-Problem. 8° (64 S.) Reval 1930, Wassermann. 1.80 M.

Rothensteiner, J., The Azure Flower, Lyrics from the German Romantic Poets. 8° (150 S.) St. Louis 1930, Press of Blackwell Wielandy.

Salzer, A., Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 4. Bd. 1. Teil. Mit 77 Abbild. und 50 Tafelbildern. 2. Aufl. Lex.-8° (X u. S. 1552—2032) Regensburg 1931, Habbel.

Schaumann, R., Die geliebten Dinge. Bilder und Verse. gr. 8° (34 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 6 M.

— Die Rose. 24 Holzschnitte mit Versen. 8° (54 S.) München, Kösel & Pustet. Geb. 5 M.

Schilgen, H., S. J., Um die Reinheit der Jugend. 16. bis 19. Taus. 8° (224 S.) Düsseldorf 1930, Schwann.

Schilling, O., Moderne Wirtschaftsfragen im Lichte der katholischen Weltanschauung. 8° (108 S.) München 1930, Hueber. Kart. 2.50 M.

Schiprowski, E., O. F. M., Das Büchlein von der Armut. kl. 8° (146 S.) Paderborn 1930, Schöningh. 2.50 M.

— Die silberne Harfe. Gedichte. kl. 8° (50 S.) Glatz 1930, Glatzer Bücherstube. 1.50 M.

Schlund, E., O. F. M., Die Religion im Weltkrieg. Mit 63 Abbild. gr. 8° (136 S.) München 1931, Knorr & Hirth. Kart. 5.50 M.

Schultz, Y., Die Sternenkrone. Roman. Übertragung von E. Hartig. kl. 8° (176 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 2.85 M.; geb. 3.85 M.

Selzer, A., S. V. D., Katholisches Jahrbuch 1931. 3. Jahrg. Lex.-8° (128 S.) Steyl 1931, Missionsdruckerei. 1.50 M.

Seifert, J. L., Die Weltrevolutionäre. Von Bogomil über Huß zu Lenin. Mit 25 Abbild. gr. 8° (460 S.) Zürich 1931, Amalthea-Verlag. 11 M.

Siwek, P., La psychophysique humaine d'après Aristote. 8° (X u. 210 S.) Paris 1930, Alcan. 30 Fr.

Stammler, G., Leibniz. [Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 19.] 8° (184 S.) München 1930, Reinhardt. 4.50 M.; geb. 6.50 M.

Steinberg, W., Das Problem der sozialen Erziehung in der klassischen Pädagogik. 8° (146 S.) München 1930, Reinhardt. 3.80 M.; geb. 5.50 M.

Steiner, L., Skarree, Skarree. Kriegsgefangen unter Zar und Tscheka. 8° (160 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. Kart. 2 M.

Sturm, K. F., Erziehungswissenschaft der Gegenwart. [Philosoph. Forschungsberichte. 8.] gr. 8° (68 S.) Berlin 1930, Junker & Dünnhaupt. Kart. 3 M.

Tumlirz, O., Jugendpsychologie der Gegenwart. [Philosoph. Forschungsberichte. 7.] gr. 8° (84 S.) Berlin 1930, Junker & Dünnhaupt. Kart. 3.80 M.

Uccello, S., Epitome Moralis-Ascetica de Sacramenti Poenitentiae ministerio. kl. 8° (514 S.) Turin 1930, Marietti. 15 L.

Undset, S., Das Weihnachtswunder. Mit 8 Abbild. 8° (32 S.) München 1930, Ars sacra. Kart. 1.25 M.

— Der brennende Busch. Roman. Hrsg. von J. Sandmeier. 8° (538 S.) Frankfurt a. M. 1931, Rütten & Loening. 7.50 M.; geb. 10 M.

— Die Sage von Vilmund und seinen Gefährten. Weihnachtsfrieden. Übersetzt von E. Alker. kl. 8° (134 S.) Saarlouis 1930, Hausen. Geb. 4 M.

— Östlich der Sonne und westlich vom Mond. Märchenspiel. Aus dem Norwegischen von J. Sandmeier und S. Angermann. Mit 8 Bildern. 8° (84 S.) Frankfurt 1930, Rütten & Loening. Geb. 3.80 M.

Vermächtnis. Dichtungen, letzte Aussprüche und Briefe der Toten des Weltkrieges. Zusammengestellt von E. Redslob. gr. 8° (178 S.) Dresden, Limpert. 4 M.; geb. 5 M.

Volbach, F., Handbuch der Musikwissenschaften. 2. Bd. Mit 34 Abbild. 8° (VIII u. 352 S.) Münster 1930, Aschendorff. 6 M.; geb. 7.20 M.

Walser, H., Ulrich von Hutten. Der Roman seines Lebens. 8° (270 S.) Leipzig 1930, Grethlein & Co.

Weber, A., u. E. Heimann, Grundlagen und Grenzen der Sozialpolitik. 8° (64 S.) München 1930, Duncker & Humblot. 2 M.

Weigl, E., Dominus Dux noster. Heiliges Schuljahr. 2 Bde. 8° (XII u. 444 S.; 282 S.) München 1930, Hueber. 10 M.; geb. 13 M.

Weimar, P. H., Die Entstehung der deutschen Lohnsteuer als Entsprechungsform zur modernen Kapitalwirtschaft. 8° (86 S.) Bonn 1930, Schroeder. 4 M.

Werkgesang. Lieder des katholischen Werkvolkes. 2. Aufl. 12° (64 S.) Köln 1930, Werkjugend-Verlag. 0.30 M.

Zapletal, V., Joseph und seine Brüder. Erzählung. 8° (208 S.) Paderborn 1931, Schöningh. Geb. 3.85 M.

Zoepfl, Fr., Deutsche Kulturgeschichte. II. Bd.: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Mit 1 Farbentafel und 293 Textbildern. Lex.-8° (XXIV u. 710 S.) Freiburg 1930, Herder. 24 M.; geb. 28 M.

Zorell, F., S. J., Lexicon Graecum Novi Testamenti. Ed. II. [Cursus Scripturae Sacrae. VII.] gr. 8° (XVI u. 1504 S.) Paris 1931, Lethielleux. 190 Fr.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Algermissen, K., Sozialistische und christliche Kinderfreundebewegung. gr. 8° (222 S.) Hannover 1931, Giesel. 2.50 M.

Auer, W., Opferpriestertum. kl. 8° (112 S.) Dülmen 1930, Laumann. 1.50 M.

Berghaus, P., O. M. Cap., Komm herüber und hilf. 12 Predigten zur Weckung katholischen Missionseifers. 8° (96 S.) Dülmen 1930, Laumann. 2 M.

Brentano, F., Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe. 8° (XXXII u. 228 S.) Leipzig 1930, Meiner. 8 M.; geb. 10 M.

Brockhaus, Der große. Handbuch des Wissens in 20 Bänden. 15. Aufl. gr. 8° VII. Bd. Gas—Gz. (796 S.) Leipzig 1930, Brockhaus. Geb. je 26 M.

Brombacher, K., Zwischen zwei Jahrhunderten. Roman. kl. 8° (304 S.) Nürnberg 1930, Glock. Geb. 5 M.

Brors, F., Die stille Sonntagsstunde. Predigten und Betrachtungen auf alle Sonntage des Kirchenjahres. 2 Bde. 8° (228 S. u. 208 S.) Dülmen 1930, Laumann. Je 3 M.

Buil, N., S. J., El Problema religioso. 8° (XVIII u. 462 S.) Buenos Aires 1930, Editorial Surgo.

Chevallier, Ph., O. S. B., Le Cantique Spirituel de S. Jean de Croix. Notes historiques, texte critique, version française. 8° (770 S.) Bruges 1930, de Brouwer & Co. 40 Fr.

Cysarz, H., Zur Geistesgeschichte des Weltkriegs. Die dichterischen Wandlungen des deutschen Kriegsbilds 1910—1930. 8° (204 S.) Halle 1931, Niemeyer. 4 M.

Dauthendey, M., Mich ruft dein Bild. Briefe an seine Frau. 8° (448 S.) München 1930, Langen. 6.50 M.

Eucharistisches Herz Jesu, ich bete Dich an. Übersetzt von M. J. v. Waltendorf. kl. 8° (192 S.) Dülmen 1930, Laumann. Geb. 1.75 M.

Eudes, J., Das göttliche Herz Jesu. Übersetzt von A. Kunz O. S. B. kl. 8° (264 S.) Dülmen 1930, Laumann. Geb. 2.25 M.

Feldhaus, F., Die Technik der Antike und des Mittelalters. Mit 15 Tafeln u. 452 Abbild. Lex.-8° (442 S.) Potsdam 1931, Athenaion. Geb. 27 M.

Fischer, Z., O. F. M., Die sozialistischen Kinderfreunde in Deutschland 2. Aufl. kl. 8° (208 S.) Kevelaer 1930, Butzon & Bercker. 1 M.

— Falsche Kinderfreunde. [Homiletische Zeitfragen. 6.] gr. 8° (40 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 1 M.

Flügler, A., Tabakindustrie und Tabaksteuer. gr. 8° (VIII u. 516 S.) Jena 1931, Fischer. 22 M.; geb. 24 M.

Franziskuskalender 1931, Schweizerischer. 14. Jahrg. gr. 8° (120 S.) Schwyz, Verlag des Franziskuskalenders. 1.20 Fr.

Gatterdam, B., O. S. B., Das neue Leben in Christo. kl. 8° (168 S.) Dülmen 1930, Laumann. Geb. 1.75 M.

Göller, E., Die Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihre Fortwirkung im Mittelalter. Vortrag. kl. 12° (32 S.) Freiburg 1930, Herder. 0.80 M.

Grazie, M. E. delle, Die Empörung der Seele. kl. 8° (376 S.) Münster, Helios-Verlag. Geb. 6.50 M.

Haugg, D., Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten untersucht. gr. 8° (198 S.) Freiburg 1930, Herder. Geheftet 5.20 M.

Heide, P. J. von der, Industriemärchen. kl. 8° (48 S.) Köln, Werkjugend-Verlag. 0.60 M.

Herold, Th., Das Lied vom Kinde. 45.—50. Taus. 8° (316 S.) Leipzig [1930], Vobach & Co. Geb. 2.50 M.

Hildebrand, D. v., Die Idee der sittlichen Handlung. [Aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forschung. 3.] gr. 8° (S. 126—252) Halle 1930, Niemeyer. 5 M.

Honnef, J., Die Botschaft des Wortes Gottes. Predigten im Geiste der Heiligen Schrift. II. Bd.: Homilien auf die Sonntage des Kirchenjahres, II. Reihe. 8° (X u. 312 S.) Freiburg 1931, Herder. 5.60 M.; geb. 7 M.

Jammes, F., Der göttliche Schmerz. Aus dem Französischen von M. Lorenz. kl. 8° (248 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 3.50 M.; geb. 4.50 M.

Im Dienste der Kirche und des Volkes. Festschrift zum 60. Geburtstag des Abbé X. Haegy. gr. 8° (VIII u. 570 S.) Colmar 1930, Alsatia. 50 Fr.

Ingarden, R., Das literarische Kunstwerk. gr. 8° (VIII u. 390 S.) Halle 1931, Niemeyer. 18 M.

Judeich, W., Topographie von Athen. 2. Aufl. Mit 83 Abbild. u. 4 Plänen. gr. 8° (XII u. 474 S.) München 1931, Beck. 33 M.; geb. 38 M.

Kalt, E., Biblisches Reallexikon. 1. Lfg.: A—I. Lex.-8° (VIII u. 576 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 10 M.

Kieffer, G., Die Predigt über die Mischehe. [Homiletische Zeitfragen. 7.] gr. 8° (40 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 1 M.

Kirche und Leben. Jahrbuch der katholischen Schweiz 1931. Hrsg. von J. Hartmann. Mit 12 Tafeln. gr. 8° (148 S.) Immensee, Missionshaus Bethlehem.

Kirsch, J. P., Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von A. Bigelmair, J. Greven und A. Veit herausgegeben. I. Bd.: Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt. Mit 1 Karte. gr. 8° (XX u. 876 S.) Freiburg 1930, Herder. 25.50 M.; geb. 30 M.

Klerlein, M., Heimat. Roman. 8° (176 S.) Glatz 1930, Glatzer Bücherstube. Geb. 5 M.

Koehnen, M., Parzival. Roman. kl. 8° (224 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 2.85 M.; geb. 3.85 M.

Kraene, B. de, Seine Zeugen. Aus dem Flämischen von Th. Metzler. 8° (268 S.) Dülmen 1930, Laumann. Geb. 4 M.

Krane, A. v., Das Osterlamm. Erzählung. 8° (96 S.) Kevelaer 1930, Butzon & Bercker. Geb. 3 M.

Kreuser, M., Betrachtungen. kl. 8° Dülmen 1930, Laumann.
I. Bd.: Aus altheiligen Liedern. (160 S.) Geb. 1.75 M.
II. Bd.: Aus Christi Mund. (160 S.) Geb. 1.75 M.
III. Bd.: Von Jesu Schweigen. (94 S.) Geb. 1.40 M.

Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. Hrsg. vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster, Leitung: J. Spieler. I. Bd.: Abendgymnasium bis Kinderfreunde. Mit 12 graph. Darstellungen. Lex.-8° (XVI S. u. 1344 Sp.) Freiburg 1930, Herder. 28 M., geb. 32 M. u. 36 M.

Liphold, F., C. P., Der hl. Paul vom Kreuz, Stifter des Passionistenordens. 8° (316 S.) Dülmen 1930, Laumann. 4 M.

Lippert, P., S. J., Die Kirche Christi. 1.—6. Taus. 8° (VI u. 294 S.) Freiburg 1931, Herder. 3.50 M.; geb. 5 M.

— Zweierlei Menschen. [Seele-Bücherei. 8.] kl. 8° (306 S.) Regensburg 1931, Habbel. 3 M.; geb. 4.50 M.

Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. In Verbindung mit J. Nadler u. H. Hatzfeld hrsg. von G. Müller. V. Bd. Lex.-8° (VI u. 156 S.) Freiburg 1930, Herder. 6 M.

Lux, H. J., Heiliges Wissen. Des Jungen Rüstzeug im Kampf um Reinheit. kl. 8° (64 S.) Nürnberg 1930, Glock. 0.80 M.

Marmion, Abt C., O. S. B., Christus in seinen Geheimnissen. Übersetzt von M. B. v. Spiegel O. S. B. 8° (VIII u. 448 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 4.20 M.; geb. 6 M.

Martindale, C. C., S. J., Aloysius Gonzaga. Übersetzt von J. Aschauer S. J. 8° (264 S.) Paderborn 1931, Schöningh. Kart. 4.50 M.

Meer de Walcheren, P. van der, Das weiße Paradies. Aus dem Holländischen übertragen. 8° (158 S.) München 1930, Ars sacra. Geb. 6.50 M.

Mexikanische Märtyrer. Übersetzt von E. Heine. kl. 8° (116 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Kart. 2.50 M.

Miltenberg, A. v., Adolf Hitler — Wilhelm III. 8° (96 S.) Berlin 1931, Rowohlt. 2.50 M.

Molina, Th., Nochmals: Das Leiden im Weltplan. 8° (56 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. Kart. 1.50 M.

Montalbán, Fr. J., S. J., Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen. Nach den Akten des Archivs von Indien in Sevilla bearbeitet. gr. 8° (XII u. 132 S.) Freiburg 1930, Herder. 4.80 M.

Neher, A., Konfession und soziale Schichtung im westlichen Deutschland. 2. Aufl. gr. 8° (34 S.) Riedlingen 1930, Ulrichsche Druckerei.

Oehme, W., u. K. Caro, Kommt „Das Dritte Reich"? 8° (126 S.) Berlin 1930, Rowohlt. 3.80 M.

Paquin, E., Die Regeln korrekter Versammlungsleitung. 3. Aufl. 8° (30 S.) Velbert, Morgenzeitung. 1.80 M.

Pastor, L. Frhr. v., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des Päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet. Bisher Bd. I—XV. XV. Bd.: Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Klemens' XI. bis zum Tode Klemens' XII. (1700—1740.) 1.—7. Aufl. gr. 8° (XXXVI u. 820 S.) Freiburg 1930, Herder. 21 M.; geb. 25 M. u. 28 M.

Paula, Schwester M., Die vom Sonnenhof und andere Erzählungen. 8° (248 S.) Dülmen 1930, Laumann. Geb. 4 M.

Pesch, J., Weihnachtsklänge aus alter und neuer Zeit. 8° (160 S.) Dülmen 1930, Laumann. Geb. 2 M.

Rein, A., Die europäische Ausbreitung über die Erde. Mit 262 Abbild. Lex.-8° (408 S.) Potsdam 1931, Athenaion. Geb. 27 M.

Roeßler, R., Schauspiele 1929/30. gr. 8° (46 S.) Berlin 1930, Bühnenvolksbundverlag. Kart. 1.70 M.

Roy, E. le, La Pensée intuitive. II. 8° (298 S.) Paris 1930, Boivin & Cie. 20 Fr.

Rudolf, Th., Danziger Schriften für Politik und Wirtschaft. 4. Heft: Die Entstehung der Freien Stadt Danzig. 5 Aufsätze von Verschiedenen. 8° (46 S.) Danzig 1930, Danziger Verlagsgesellschaft.

— Material zum Problem Danzig. 1. Heft: E. Albert, Wachsende Konkurrenz Gdingens gegen Danzig. 8° (14 S.) Danzig 1930, Danziger Verlagsgesellschaft.

Schaukal, R. v., Gedanken. kl. 8° (196 S.) München 1931, Müller. 4.50 M.; geb. 6 M.

Schleuning, J., In Kampf und Todesnot. Die Tragödie des Rußlanddeutschtums. 10. Aufl. 8° (256 S.) Berlin-Charlottenburg 1930, Bernhard & Graefe. 3.25 M.

Schmidt, E., O. F. M., Faust. Goethes Menschheitsdichtung. Mit 8 Bildern. 2. Aufl. 8° (240 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 5 M.

Schuck, J., Der Blutzeuge von Altenmünster. Eine Geschichte des Pfarrers L. Wagner. kl. 8° (164 S.) Würzburg 1930, Fränkische Gesellschaftsdruckerei. 2.75 M.

Siebertz, P., Enrica von Handel-Mazzettis Persönlichkeit, Werk und Bedeutung. Mit 124 Bildern. Lex.-8° (492 S.) München 1931, Kösel & Pustet. 7.50 M.; geb. 10 M.

Siwek, P., L'âme et le corps d'après Spinoza. 8° (XXVI u. 204 S.) Paris 1930, Alcan. 25 Fr.

Thelemann, M., Der Friede des Dalai Lama. Roman. kl. 8° (734 S.) Nürnberg 1930, Glock. Geb. 8.50 M.

Thrasolt, E., Aia Susanni. Ein Weihnachtsbüchlein. Mit 6 Bildern. kl. 8° (30 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 2.50 M.

— Heiliges Land. Ein Ehebüchlein in Versen. Mit 8 Bildern. kl. 8° (48 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. 2.50 M.

Trimborn, H., Auffassung und Formen der Strafe auf den einzelnen Kulturstufen. 8° (16 S.) Bonn 1931, Dümmler. 1.50 M.

Vallée-Poussin, L. de la, Le dogme et la philosophie du bouddhisme. 8° (216 S.) Paris 1930, Beauchesne. 15 Fr.

Wach, J., Einführung in die Religionssoziologie. 8° (98 S.) Tübingen 1931, Mohr. 4.50 M.

Wahl u. Rödel, Neue Werkkunst. gr. 8° (XII u. 92 S.) Berlin-Leipzig, Hübsch. Geb. 8 M.

Weinberger, A., Der bunte Garten. Gedichte. 8° (86 S.) Gröbming, Wallig.

Woolley, L., Ur und die Sintflut. Sieben Jahre Ausgrabungen in Chaldäa. Mit 92 Abbild. 2. Aufl. gr. 8° (138 S.) Leipzig 1930, Brockhaus. Geb. 8 M

Wunram, A., Jahrtausend in Flammen. Neue Arbeiterdichtung. 8° (80 S.) Blumenthal 1930, Neue-Zeit-Verlag.

1930 B 7660

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

61. Jahrgang / 1. Heft / 120. Band / Oktober 1930

INHALT

Vom Daheim-Sein (P. Lippert) (S. 1)
Unsere Aufgaben im Völkerbund (A. Arnou) (S. 15)
Um einen bodenständigen Katholizismus in Rußland (P. Wolkonskij) (S. 26)
Lebensfragen des Theaters auf dem Hamburger Weltkongreß (J. Overmans) (S. 37)
Sombart und die Einheit der Nationalökonomie (G. Gundlach) (S. 51)
Unsere Großväter und der Militarismus (C. Noppel) (S. 59)
Die Schule des japanischen Adels (J. Overmans) (S. 64)
Besprechungen von Büchern (S. 67): Religiöse Schriften; Schriften zur Glaubenslehre; Ethik; Deutsche Kirchengeschichte; Kunst; Literaturkunde; Romane und Erzählungen

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

UNIV. BIBL. SIMOLEN
Ph 2449

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Oktober 1930 bis März 1931 (120. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M. zuzüglich Porto oder Bestellgeld

Wer ein gutes Buch zu schätzen weiß, den werden diese Herderbücher erfreuen!

Alle Bücher sind auf gutem Papier gut gedruckt und dauerhaft in Leinwand gebunden

Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn

Von seinem Freunde Benedikt Momme Nissen

28.—33. Tausend / Durchgesehene Ausgabe / Großoktav / 372 Seiten / 7.50 M. — Diese einzige vollständige Biographie des Rembrandtdeutschen, in vielen Hinsichten Ergänzung, Erklärung, Weiterführung des „Erzieherbuches".

Der Geist des Ganzen

Von Julius Langbehn dem Rembrandtdeutschen

Zum Buch geformt von Benedikt Momme Nissen. 1. bis 15. Tausend / Großoktav / 246 Seiten / 5.50 M. — Momme Nissen, sein treuer Lebensgefährte, war allein befugt, das Schönste und Stärkste aus dem Nachlaß des Rembrandtdeutschen herauszugeben.

Das Werden der sittlichen Person

Von Dr. Rudolf Allers

Großoktav / 324 Seiten / 8 M. — Neuartige Auffassung von Wesen und Erziehung des Charakters und praktische Fragen der Charaktererziehung. Keine Polemik. Das Buch wirkt durch Tatsachen. Erkenntnisse moderner Psychologie berücksichtigt.

Pflicht und Traum

Von Maria Sticco

Ein Buch vom Leben der Frau. Ins Deutsche übertragen von Anita Buich. Oktav / 282 Seiten / 5.60 M. — Kluge Gedanken über Aufgaben, Wünsche, Ziele des Mädchens und der Frau, Wege zur Erfüllung, zur Lebenserfassung und -beherrschung, in temperamentvoller, gepflegter Sprache.

Einführung in die bildende Kunst

Von Dr. Gottfried Niemann

Anleitung zum Betrachten von Kunstwerken. Lexikonformat / 202 Seiten / Mit 8 farbigen Tafeln und 116 Textbildern / In Leinwand 12.50 M. — Eine wirkliche, sichere „Einführung", allgemein verständlich, zum Selbststudium eine zuverlässige Grundlage.

Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit

Von Dr. Ludwig Pfandl

Großoktav / 634 Seiten / 32 M. — Einstimmig urteilt die Fachpresse: Das beste Buch über dieses Thema. Selbst in Spanien gibt es kein besseres. Auch neue Gesichtspunkte zu Begriffen wie Spätrenaissance und Barock, Neuscholastik, Platonismus, Aszetik, Mystik usw.

Johanna die Wahnsinnige

Von Dr. Ludwig Pfandl

Ihr Leben, ihre Zeit, ihre Schuld / 204 Seiten. — Die Mutter Karls V., die eine der größten politischen Transaktionen zu vollziehen hatte, verdämmert ihr Leben in Wahnsinnsnacht. Ein vergessener Winkel der Weltgeschichte wird hier zum ersten Male erhellt.

Heilkunde für Alle

Von Felix Reinhard

Lexikonformat / 926 Seiten mit 475 schwarzen und 17 mehrfarbigen Bildern und Figuren / 30 M. — Gibt dem Laien alles, was er zur vernünftigen Beurteilung medizinischer Dinge, zur Krankenpflege, zur verständnisvollen Mitarbeit mit dem Arzte oder gar zur selbständigen Krankenbehandlung braucht. Keine unwissenschaftlichen, unsicheren Methoden. Was Reinhard sagt, darauf kann man sich verlassen.

Nervenkraft durch Gottes Geist

Von Alfred Laub

9.—13. Tausend / Oktav / 252 Seiten / 4 M. — Dieses Buch soll man Nervösen schenken! Kein Heilverfahren hilft, wenn der Kranke nicht daran glaubt. Hier ist das Fundament: der Glaube selbst. Darum hilft Laubs Verfahren allen, die sich zu ihrer Religion bekennen.

Der Kleine Herder

Neue Auflage / Berichtigt und ergänzt / Oktav / 1538 Seiten / 30 M. — Nachschlagebuch über alles und für alle: 50000 Artikel, 4000 Bilder und Karten. Praktisch, jedermann verständlich. Handlich, gut gedruckt und gebunden.

Grundsatz des Herder-Verlages ist von jeher, auf allen Gebieten Bücher zu schaffen, die in die Zeit passen und Wert behalten. Zahlreiche Werke, passend als Geschenke für alle Menschen, die ein gutes Buch zu schätzen wissen, unterhaltende und belehrende Bücher jeder Art, finden Sie, mit genaueren Inhaltsangaben, als sie hier zusammengedrängt werden konnten, in den Herder-Auswahlkatalogen oder in Herders Bücherschatz 1931: kostenlos in den Buchhandlungen. Wo nicht, verlange man sie durch eine Postkarte von

Herder Verlag / Freiburg im Breisgau

6. Nov. 1967
13. DEZ. 1968
15. AUG. 1980
26. APR. 1982

2.60