UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

GESCHENK

der Katholischen theologischen Fakultät,
Tübingen.

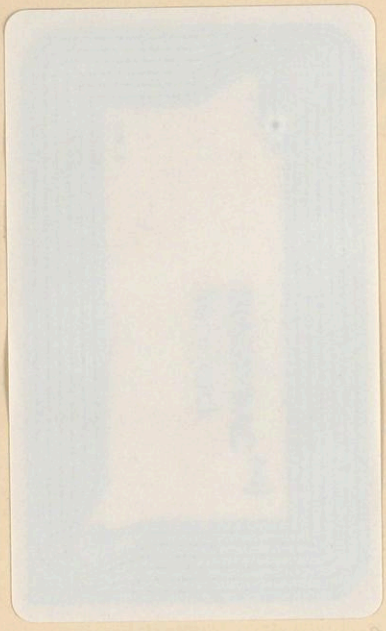
1931.

vad.

N12<517156328 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529



Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

121. Band

Freiburg im Breisgau 1931
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten



Gk 2449

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

Inhalt des einhunderteinundzwanzigsten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Resignation und Radikalismus. (M. Pribilla.)	1
Das Religiöse als Form des Denkens. (E. Przywara.)	15
Deutsches Zeitschriftenwesen der Gegenwart. (Dr. K. d'Ester.)	28
Katholischer Siedlungsdienst. (O. v. Nell-Breuning.)	40
Zum Grosz-Prozeß. (L. Kösters.)	56
Die gegenwärtige Philosophie in Frankreich. (B. Jansen.)	81
Um Luthers Seele. (J. Grisar.)	100
Die Grenzen der Rationalisierung. (W. Koehler.)	113
Die südamerikanische Freiheitsbewegung. (L. Koch.)	120
Kulturbericht. (J. Overmans.)	127
Drei Menschen schreiben Briefe. (P. Lippert.)	161
Alois Moriz S. J. über seine Chinareise 1772—1773. (Dr. G. Pfeilschifter.)	176
Ein Gesetz der Lebensfülle. (St. v. Dunin Borkowski.)	196
Exakte Erforschung des Gebetslebens. (A. Willwoll.)	210
Warum so flau im Kampfe gegen den Bolschewismus? (Fr. Muckermann.)	241
Der Mensch des Abgrundes. (E. Przywara.)	252
Um die Abrüstung. (C. Noppel.)	267
Das Konzil von Ephesus (431). Eine geistesgeschichtliche und religiöse Besinnung. (E. Böminghaus.)	284
Zur Eigentumsfrage. (G. Gundlach.)	293
Zur Ethik der politischen Koalition. (Fr. X. Kother.)	321
Barocke Mystik bei Angelus Silesius. (K. Richstätter.)	326
Das neue Gesicht unserer Kirchenmusik. (J. Hatzfeld.)	341
Die dunklen kosmischen Nebelwolken. (O. Wattenberg.)	351
Kulturbericht. (J. Overmans.)	365
Die päpstliche Studienreform. (A. Bea.)	401
Die Komsomolzen. (K.)	406
Biologische Weltanschauung. (K. Frank.)	419
Die geistesgeschichtliche Bedeutung der englischen Aufklärung. (B. Jansen.)	435
Die Katholiken im französischen Parteileben. (K. Reinert.)	448

Umschau

Seite

Teilgebiete der Erziehung? (E. Noppel.) 64
Weiterführung der „Bibliothek der Kirchenväter". (J. Stiglmayr.) 66
Ausgrabungen in Tell Ghassul. (Robert Köppel.) 68
Zur Vierzig-Jahr-Feier der Enzyklika „Rerum novarum". (O. v. Nell-Breuning.) 146
Wasmanns biologische Fremdlinge. (K. Závadský.) 148
Ahasver. (E. Przywara.) 152
Ein französischer Friedensbischof. (E. Montier.) 216
Philosophie und Geschichte. (E. Przywara.) 218
Laßt uns eine Nutzanwendung machen! (P. Lippert.) 219
Neues zur Kirchenpolitik Gregors VII. (W. Kratz.) 221
Zur spanischen Revolution. (M. Pribilla.) 304
„Der wohltätigste Mann der Welt." (A. Stockmann.) 308
Liturgie, Aszese, Mystik. (E. Przywara.) 310
Thomas von Aquin deutsch. (E. Przywara.) 385
Der Wiener Kongreß für Religionspsychologie. (E. Raitz v. Frentz.) 386
Selbstzensur der amerikanischen Filmindustrie. (J. Overmans.) 389
War Franz Grillparzer eine Kämpfernatur? (A. Stockmann.) 392
Der „Große Brockhaus" und der „Große Herder". (J. Overmans.) 462
Zur Bekleidungshygiene. (Dr. Engelen.) 465
Zum Verständnis der Tschechoslowakei. (J. Overmans.) 466

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhunderteinundzwanzigster Band

Seite

Adler, Fritz, Deutsche Volkskunst . 79
Algermissen, Konrad, Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge . 156
— Konfessionskunde 155
— Sozialistische und christliche Kinderfreunde-Bewegung 156
Alker, Ernst, Franz Grillparzer . . 392
Anwander, Anton, Einführung in die Religionsgeschichte 156
Aron, Marguerite, Un animateur de la jeunesse au 13me siècle (B. Jourdain de Saxe O. P.) 156
Ars Sacra, Schweizerische Jahrbücher für christliche Kunst. Jahrgänge 1927 bis 1931 235
Aufhauser, J. B., Indien und Siam 78

Seite

Bachlechner, Josef, Tiroler Krippenbuch 239
Ball-Hennings, Emmy, Hugo Ball, sein Leben in Briefen und Gedichten 162
Ballhausen, Hans, Großstadt . . 318
Bannes, Joachim, Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Philosophie Husserls 473
Banstorff Frame, Beatrice, Shakespeares Lied an die Schönheit 318
Barth, Karl und Heinrich, Zur Lehre vom Heiligen Geist 16
Bauerreiß, Romuald, O. S. B., Pie Iesu. Das Schmerzensmann-Bild und sein Einfluß auf die mittelalterliche Frömmigkeit 400

	Seite
Bauhofer, Oskar, Das Metareligiöse	24
Bavink, Bernhard, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. 4. Aufl.	75
Bazin, René, Der Wüstenheilige (Karl von Foucault)	157
Benrubi, J., Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich	82
Berdjajew, Nikolai, Die Philosophie des freien Geistes	19
Bévenot, H., O.S.B., Die beiden Makkabäerbücher	154
Bolley, Alfons, Gebetsstimmung im Gebet	213
Bossche, Louis van den, Les Carmes	73
Brentano, Franz, Vom Dasein Gottes	23
Briault, M., Polythéisme et fétichisme	314
Brillant, Maurice, L'art chrétien en France au XX^e siècle	235
Brombacher, Kuno, Das Hohelied der Liebe	318
Brunner, Emil, Gott und Mensch	17
Buchheit, Gert, Das Papsttum, von seiner Entstehung bis zur Wiederherstellung seiner Souveränität	154
Canesi, A., Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera	212
Eceloth, H., und E. Reisch, Alkoholfreies Jugendleben	65
Christiansen, Broder, Die Kunst	20
Cingria, Alexander, Der Verfall der christlichen Kunst	236
Clainow, Georg, Roter Imperialismus	76
Dacqué, Edgar, Leben als Symbol	19
— Natur und Seele	19
Dauthendey, Max, Mich ruft dein Bild. Briefe an seine Frau	162
Dellingshausen, Eduard von, Im Dienste der Heimat	76
Deneffe, August, S. J., Der Traditionsbegriff	313
Dengel, Dr. J. Ph., Freiheit und Einheit	480
Dessoir, Max, Vom Jenseits der Seele	317
Dingler, Hugo, Das System	226
Dörfler, Peter, Die Lampe der törichten Jungfrau	477
Düring, Ernst v., Sexualpädagogik	64
Dwinger, Erich, Armee hinter Stacheldraht	219
— Zwischen Weiß und Rot	219
Eddington, A. S., Sterne und Atome	398
Ehrenberg, Hans, Credo Ecclesiam	472
Elert, Werner, Morphologie des Luthertums I	472
Eschweiler, Karl, Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff	27
Federer, Heinrich, Zwischen grünen Hügeln und Träumen	477
Feldhaus, Franz Maria, Die Technik der Antike und des Mittelalters	144
Feurstein, Heinrich, Matthias Grünewald	236
Fischer, Hugo, Nietzsche-Apostata oder die Philosophie des Ärgernisses	254
Flügler, Adolf, Tabakindustrie und Tabaksteuer	230
Franke, Hans, Erde und Ewigkeit	235
Franz von Assisi, Sonnengesang. Eingeleitet und erklärt von Wendelin Meyer O. F. M. 3. Aufl.	318
Freckmann, Karl, Kirchenbau	399
Freund, Ludwig, Am Ende der Philosophie	16
Friedemann, W. H., Kreuz und Davidstern	397
Friedland, Martin, und Herbert Eimert, Das Konzertbuch. II. Teil	320
Fuetscher, Lorenz, S. J., Die ersten Seins- und Denkprinzipien	227
Gaßner, Rosmarie, Liebe ist das Brot des Lebens	72
Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. (E. Reinhard)	218
Gessner, Robert, Massacre	378
Gies, Hildburgis, Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann" des Angelus Silesius	327
Giese, Else, Die Frau als Erzieherin zur Völkerverständigung	66
Ginneken, van, S. J., De Navolging van Christus	134
Girgensohn, K., Der staatliche Aufbau des religiösen Erlebnisses. 2. Aufl., hrsg. von W. Gruehn	210
Gogarten, Friedrich, Wider die Achtung der Autorität	17
Grabe, Friedrich, Marktzauber	21
Grolmann, Adolf v., Kind und junger Mensch in der Dichtung der Gegenwart	234
Gruehn, W., s. Girgensohn	210
Grünhut, L., Eros und Agape	474
— Wesen und Wert des Seins	474
Grüninger, Fritz, Anton Bruckner	159

	Seite
Hagemann, Walter, Deutschland am Scheideweg	281
Hamburger, Leo, Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form	313
Hammer, Heinrich, Albin Egger-Lienz	238
Hammerschmidt, F., Die Stadt über der Erde	479
Handmann, R., S. J., und Sebastian Killermann, Handbuch der Natur. II. Bd.	233
Harlaire, André, En croix	230
Hartmann, J., Kirche und Leben	73
Heilborn, Ernst, Zwischen zwei Revolutionen	477
Herrigel, Hermann, Zwischen Antwort und Frage	226
Hessen, Johannes, Augustins Metaphysik der Erkenntnis	474
Hofer, Fridolin, Festlicher Alltag	318
Hofstaetter, Walther, und Ulrich Peters, Sachwörterbuch der Deutschkunde	139
Hölscher, Emil, Sittliche Rechtslehre	316
Horn, Curt, Das Christusbild unserer Zeit	236
Hugin, Ludwig, Die Werber Gottes	282
Jahrbuch, Sozialrechtliches, Herausgegeben von den Direktoren des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaft der Stadt Köln. Bd. II.	230
Jammes, Francis, Der göttliche Schmerz	72
Jeans, James, Sterne, Welten und Atome	397
Johannes vom Kreuz, Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix. Notes historiques, texte critique, version française par Dom Chevallier O.S.B.	134
Istrati, Panait, Auf falscher Bahn	76
— Michael, Jugend des Adrian Zograffi	76
— Rußland nackt	76
— So geht es nicht!	76
Judeich, Walther, Topographie von Athen	145
Kaesen, Wilhelm, S. J., Körperpflege und Charakterbildung	79
Kaßner, Rudolf, Das physiognomische Weltbild	225
Kaufmann, Fritz, Geschichtsphilosophie der Gegenwart	473
Kirche und das östliche Christentum	76
Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Bd. 17	373
Klamroth, Heinz, Ägypten	240
Kleinschmidt, Beda, O.F.M., Auslanddeutschtum und Kirche	371
Kloß, Petrus, O.S.B., Unter Tempeln und Pagoden	240
Kolnai, Aurel, Sexualethik	228
Konrad, Joachim, Religion und Kunst	473
Koepp, Wilhelm, Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie	18
Kosch, Wilhelm, Das katholische Deutschland	132
Kraus, J. B., S. J., Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus	229
Kraus, Oskar, Franz Brentano, Wahrheit und Evidenz	475
Kreis, Friedrich, Phänomenologie und Kritizismus	16
Künstlerbriefe über Kunst, herausgegeben von H. Uhde-Bernays	239
Langner, Erwin, Die Religion Gerhart Hauptmanns	234
Le Fort, Gertrud v., Der Papst aus dem Ghetto	265
Lesourd, Paul, L'année missionnaire	370
Lessing, Theodor, Europa und Asien	152
Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. 1. Bd.	227
Lugmayer, Karl, Die gesellschaftlichen Rundschreiben Leos XIII. und seiner unmittelbaren Vorgänger	158
— Leos Lösung der Arbeiterfrage	158
Lux, Josef, Heiliges Wissen	65
Mader, Dr. Felix, Die Kunstdenkmäler von Bayern-Mittelfranken IV.	476
Manacorda, O., Testi cristiani con versione italiana	372
Marck, Siegfried, Die Dialektik der Philosophie der Gegenwart	225
Maresch, Dr. Maria, Elisabeth von Thüringen	469
Mathar, Ludwig, Herr Johannes	478
Mauriac, François, Ce qui était perdu	230
May, Dr. F. E., Die glückliche Ehe	65
— Mehr Sonne	469
Meer de Walcheren, Pieter van der, Das Weiße Paradies	71
Mühle, Hans, Das proletarische Schicksal	318
Müller, Johannes, Das Jesuitendrama	475

Seite

Müller, Josef, Der kirchliche Volksgesang 159
Münchhausen, Börries v., Liederbuch 318
Musil, Robert, Der Mann ohne Eigenschaften I 479

Nigg, Walter, Franz Overbeck . . 256

Parodi, Dominique, La philosophie contemporaine en France 82
Pfleger, L., Nikolaus Paulus . . 157
Pflüger, Hermann, Wer kann heilen? Alte und neue Heilkunst? . . 233
Plenge, Johannes, Zur Ontologie der Beziehung 25
Podach, E. F., Nietzsches Zusammenbruch 15
Ponfick, H., und F. Wenzel, Das Reichssiedlungsgesetz 74

Quadt, Hubert, M.S.F., Um deines Bruders Blut 66

Raffaels Sixtinische Madonna als Erlebnis der Nachwelt 239
Redslob, Edwin, Vermächtnis . . 478
Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft 373
Reichwein, Adolf, Mexiko erwacht 79
Rein, Adolf, Die europäische Ausbreitung über die Erde 139
Reinhold, Walter, Ernst Barlach . 238
Reisner, Erwin, Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht . 18
— Das Selbstopfer der Erkenntnis . 17
Riehl, Hans, Barocke Baukunst in Österreich 238
Rilke, Rainer Maria, Briefe . . 163
— Verse und Prosa aus dem Nachlaß 318
Ritter, Constantin, Die Kerngedanken der platonischen Philosophie 225
Rivière, Jean, Le modernisme dans l'Église 315
Rockenbach, Martin, Neue katholische Dichtung 318
Romier, Lucien, Der Mensch von heute 230
Roorbach, Prof., International Competition in the Trade of India . . . 377
Ryan, John, S. J., Irish Monasticism, Origins and Early Development . . 371

Schaumann, Ruth, Der blühende Stab 478
— Der Knospengrund 318
— Die Kinder und die Tiere 239
Scheler, Max, Philosophische Weltanschauung 22
Schilgen, S. J., Um die Reinheit der Jugend 65
Schilling, Otto, Die soziale Frage 316
— Moderne Wirtschaftsfragen im Licht der katholischen Weltanschauung . . 317
Schirmer, Carl, Msgr. Lorenz Huber und seine Zeit 158
Schleuning, Johannes, In Kampf und Todesnot 76
Schmidt, Wilhelm, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte . 314
Schmidt-Pauli, Elisabeth, v., Pilgerin auf Erden 469
Schneider, Karl, Der schlesische Barockdichter Andreas Scultetus . 328
— Oda, Geist und Leben 396
Schottmüller, Frida, s. Vasari . 236
Schreiber, Georg, Nationale und internationale Volkskunde 229
Schreyvogel, Friedrich, Die geheime Gewalt 318
Schweitzer, Albert, Die Mystik des Apostels Paulus 260
— Zwischen Wasser und Urwald . . 259
Schwob, René, Le Portal Royal . 230
Scremin, Die Erziehung zur Keuschheit 65
Sébastien, Robert, La chapelle des Saints-Anges 230
Seibert, Theodor, Das rote Rußland 374
Seifert, Josef Leo, Die Weltrevolutionäre 76
Sigrist, Friedrich Anton, Petrus, der erste Papst 396
Sinopoli di Giunta, Pietro, Kardinal Mariano Rampolla del Tindaro 396
Sommer, Franz, Kritischer Realismus und positive Rechtswissenschaft. Bd. I 315
Soergel, Albert, Kristall der Zeit 318
Stapper, Richard, Katholische Liturgik. 5. u. 6. Aufl. 396
Steidle, R., Leibeskultur und Leibesübungen 64
Stein, Edith, s. Thomas von Aquin 385
Stella Matutina, 75 Jahre . . 369
Strunk, Innocenz, O. Pr., Wilhelm Achtermann 237
Sulzer, Elisabeth, Natur und Mensch im Werke Honoré de Balzacs 252

Tacchi Venturi, S. J., Storia della Compagnia di Gesù in Italia I . . . 366

	Seite
Thomas von Aquin, Untersuchungen über die Wahrheit in deutscher Übertragung von Edith Stein	385
Thrasolt, Ernst, Eia! Susanni!	318
— Heiliges Land	318
Thust, Martin, Sören Kierkegaard	471
Trubetzkoy, Eugen, Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei	236
Umberg, Joh. B., S. J., Der Ritterschlag zur Katholischen Aktion	225
Undset, Sigrid, Der brennende Busch	141
— Gymnadenia	141
— Östlich der Sonne und westlich vom Mond	141
Unger, Erich, Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis	23
University College Dublin, Story of	369
Vandeur, Eugène, O. S. B., Adoro te	311
— La sainte messe	311
— O mon Dieu Trinité que j'adore	310
Vasari, Giorgio, Michelangelo Buonarroti. Mit Kommentar von Frida Schottmüller	236
Vogel, Heinrich, Allein und Auch	18
Volbach, Fritz, Handbuch der Musikwissenschaft II	160
Wach, Joachim, Einführung in die Religionssoziologie	470
Wachendorf, Wilhelm, Siedlung — ein Weg aus der Not	74
Walser, Hermann, Ulrich von Hutten	477
Walterbach, C., Leo XIII. und die Arbeiterfrage	158
Wann, Paul, Die Passion des Herrn	233
Weber, Mina, Liebe, Eros, Sexus	229
Weber, Norbert, O. S. B., P. Lukas Etlin O. S. B.	309
Weigert, Joseph, Untergang der Dorfkultur?	239
Weimar, P. H., Die Entstehung der deutschen Lohnsteuer als Entsprechungsform zur modernen Kapitalwirtschaft	230
Weltsch, Felix, Gnade und Freiheit	22
Wendorf, Hermann, Martin Luther, der Aufbau seiner Persönlichkeit	100
Wieser, Gottlob, Friedrich Gogarten	17
Wilk, Dr. Karl, Der hl. Antonius von Padua	470
Wilpert, Joseph, Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie	234
Winkler, Robert, Das Wesen der Kirche	471
Wolf, Johannes, Geschichte der Musik	160
Wooley, C. Leonard, Ur und Sintflut	154
Worlitschek, Anton, Soziales Christentum	158
Wühr, Wilhelm, Studien zu Gregors VII. Kirchenreform und Weltpolitik	221
Zahn, Karl, Die Ausgrabung des romanischen Domes in Regensburg	476
Zoepfl, Friedrich, Deutsche Kulturgeschichte	74

Resignation und Radikalismus

Auf der Suche nach Gründen, um die rätselhafte Unruhe und Verworrenheit unserer Zeit zu erklären, begnügen sich viele, bei irgend einer äußeren Erscheinung haltzumachen; ihr pflegen sie dann unbedenklich die ganze Last aller wirklichen und vermeintlichen Mißstände aufzubürden. Bald ist es der Verlust des Krieges oder der Vertrag von Versailles, bald die Revolution, die Krisis der Weltwirtschaft, der Kapitalismus, die Inflation, die Vorherrschaft der Juden, die Freimaurerei, der Ultramontanismus, der Materialismus, der Sozialismus, der Nationalismus, der Militarismus, der Pazifismus, die Demokratie oder die Republik. Wer den einzig richtigen Schlüssel gefunden zu haben glaubt, der alle Geheimnisse der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufschließt, wird nicht müde, sein Zauberwort bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit zu wiederholen und als der Weisheit letzten Schluß auszuspielen. Die Einseitigkeit und Einfachheit, mit der dabei die Dinge gesehen und zurechtgestutzt werden, hat für die mit solcher Enge des Blicks Gesegneten oder Geschlagenen offenbar etwas überaus Beglückendes, das ihnen ein Gefühl von Sicherheit und Überlegenheit verleiht.

Wer dagegen nicht zu diesen Beglückten gehört, vielmehr sich bemüht, die verschiedenen Quellströme unserer Bedrängnis zu erkennen und durch die Oberfläche schroffster Widersprüche und grenzenloser Verwirrung in die zu Grunde liegenden geistigen Schichten vorzudringen, gewahrt alsbald, daß weder Sinn noch Lösung der großen Fragen, die uns gestellt sind, so leicht zu erfassen ist, wie es den Uneingeweihten und Unverantwortlichen erscheint. Er wird vor allem auch in unserer jüngsten Geschichte den Ausspruch des griechischen Weisen bestätigt finden: „Nicht die Geschehnisse erschüttern den Menschen, sondern die Art, wie er sich innerlich zu ihnen verhält."

Daß wir heute unter den Nachwirkungen von Weltkatastrophen leiden, deren Ausmaß früheren Jahrhunderten kaum vorstellbar gewesen wäre, bedarf keiner näheren Ausführung. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn viele unserer Zeitgenossen sich den Anforderungen der von Grund auf veränderten und verstörten Verhältnisse nicht gewachsen fühlten und erwiesen. Nicht nur materielle, sondern auch geistige Zusammenbrüche bezeichnen den Weg, den wir gegangen sind. Was aber an der Krise unserer Tage besonders auffällt, ist neben ihrer Tiefe die lange zeitliche Dauer und die Fassungslosigkeit, mit der viele ihr noch immer begegnen. Unter dem Druck der bestehenden Not haben sich zwei anscheinend sehr verschiedene, aber durch geheime Gänge verbundene geistige Haltungen oder Haltlosigkeiten verbreitet: Resignation und Radikalismus. Beide gehen aus einem Gefühl der Unbefriedigtheit hervor, sind zunächst innere Antworten auf starke, unangenehme Reize und bestimmen in naturgemäßer Folge bald negativ, bald positiv das äußere Tun und Lassen der Menschen. Beide kommen auch darin überein, daß sie tatsächlich die Übel vermehren, deren Vorhandensein sie beklagen. Es lohnt sich der Mühe, der Frage nachzugehen, wie wir in diese Lage geraten sind.

In dem ergreifenden Gebete, das der Prophet Jeremias aus der Tiefe seiner Betrübnis über die Heimsuchungen seines Volkes zum Himmel schickt, heißt es zu Anfang: „Gedenke, o Herr, was uns widerfahren; schau her und sieh unsere Schmach! Unser Erbbesitz ist Fremden zugefallen, unsere Häuser Ausländern. Waisen sind wir geworden ohne Vater, unsere Mütter zu Witwen.... Auf dem Nacken sitzen uns Peiniger, den Ermatteten wird keine Ruhe gewährt." In diesen Worten können wir wie in einem Spiegel unser eigenes Schicksal lesen. Überaus groß waren die Opfer an Gut und Blut, die der Krieg dem deutschen Volke auferlegt hatte. Sie wurden gebracht erst mit vaterländischer Begeisterung, dann mit Geduld, endlich mit Ingrimm. Es waren harte Opfer, die viele Tränen kosteten, aber doch Opfer, wie sie der Krieg ähnlich auch von andern Völkern forderte. Selbst der Verlust des Krieges und die grausamen Friedensbedingungen wären schließlich verwunden worden, wie der Mensch sich ins Unvermeidliche schickt. Was in unser Volk jene fiebernde Unruhe getragen hat, das war die letzte, äußerste Plage: „Den Ermatteten wird keine Ruhe gewährt."

Nach dem traurigen Ende des Krieges und den aufregenden, verzweiflungsvollen Friedensverhandlungen folgten in einer unheimlichen Prozession die inneren Unruhen, die vielen ultimatumartigen Diktate der Siegerstaaten, der Ruhreinfall, die Vertreibungen aus dem besetzten Gebiet, die Inflation, der wachsende Steuerdruck, die steigende wirtschaftliche Not, die schließlich die Zahl der Arbeitslosen bis auf fünf Millionen anschwellen ließ, alles Ereignisse, die das Volk wie ununterbrochen niedersausende Nackenschläge empfand. Es gab keine Entspannungen, keine Erholungspausen. Wenn sich am Horizont ein Silberstreifen zeigen wollte, so wurde er alsbald durch dunkle Wolken verdeckt, durch neue Sorgen verscheucht, die wieder die äußerste Anstrengung aller Kräfte forderten. Es war eine beschwerliche Fahrt durch dichten Nebel mit der beständigen Besorgnis, daß bei der Undurchsichtigkeit und Unberechenbarkeit der Verhältnisse schon der nächste Augenblick Zusammenstoß und Untergang bringen könnte.

Die Not des Staates setzte sich in millionenhafter Weise in die Not der einzelnen um. Vielleicht niemals ist in der Weltgeschichte die Verflochtenheit zwischen Staat und Einzelschicksal so offenbar geworden wie in unsern Tagen. Jede Erschütterung des Staatsschiffes brachte Schrecken und Verderben in zahllose Familien. Der Verlust der mühsam gesammelten Ersparnisse durch die Inflation machte Hunderttausende über Nacht zu Bettlern. Der wirtschaftliche Niedergang zwang Millionen zu einem zermürbenden Kampf um die nackte Existenz. Viele andere wurden im besten Schaffensalter aus dem lebendigen Arbeitsprozeß ausgeschieden, gegen ihren Willen pensioniert oder entlassen und waren auf die Wohlfahrtspflege angewiesen. Die heranwachsende Jugend aber, die von der Hoffnung lebt, sah sich überall vor überfüllten und versperrten Berufen. Diese furchtbaren Zustände waren keineswegs eine vorübergehende Erscheinung; sie nahmen Dauercharakter an und eröffneten keine Aussicht auf Besserung in einer absehbaren Zeit.

Der Mensch ist weder ein Lasttier noch eine Maschine. Was ihm äußerlich angetan wird, das setzt sich innerlich in Gedanken und Gefühle um. Nun mag man ermessen, welche Unsumme von Bitterkeit, Ärger, Wut und Verzweiflung

sich in all den Jahren der Erniedrigung und Bedrückung im deutschen Volke angesammelt hat. Dies um so mehr, als die Millionen, deren Kräfte brach lagen und nicht auf nützliche Dinge gelenkt wurden, überreichlich Zeit hatten, über ihr Elend nachzusinnen und ihre Mit- und Umwelt zu beobachten und zu kritisieren. Was sie aber beobachteten, war nicht geeignet, ihre innere Stimmung zu bessern.

Sie sahen, wie große Teile des Landes abgetrennt oder besetzt und unerhörte Summen dem schon durch den Krieg erschöpften Volksvermögen abgepreßt wurden. Sie sahen, wie Frankreich mit einem Dolche in das kunstreiche Uhrwerk der Ruhrindustrie stieß, das Gesindel der Separatisten begünstigte und, selbst in Waffen starrend, gegen das entwaffnete Deutschland immer neue Sicherungen forderte. Sie sahen, wie in Oberschlesien der Säbel eine blutende Grenze zog, und wie Deutschland in seiner Wehrlosigkeit dies und vieles andere hinnehmen mußte.

Aber das alles waren Schläge, die vom Feinde kamen. Schlimmer, niederdrückender wirkten die trostlosen Zustände im Innern. Statt daß die Nation durch das Unglück zusammengeschmiedet worden wäre, zerfleischte sie sich in geheimem und offenem Bürgerkrieg. Die Selbstsucht und der Parteigeist feierten Triumphe. Die wirtschaftliche Not erzeugte wirtschaftliche Mißgunst und Raffsucht. Den furchtbaren Inflationsverlusten entsprachen müheloſe Inflationsgewinne; neben der kümmerlichsten, vergrämtesten Armut machte sich das widerlichste Schiebertum mit seinem Protzerleben breit. Eine soziale Umschichtung trat ein, die vielfach den Aufstieg der Unwürdigsten bedeutete. Das öffentliche Leben stand unter dem Zeichen des sittlichen Niederganges, der auch vor den Toren der Parlamente und den Räumen der Behörden nicht haltmachte. Stellenjägerei und Krippenwirtschaft waren an der Tagesordnung. Selbst Fälle von Bestechungen oder bestechungsähnlichen Praktiken erschütterten das Vertrauen.

Das Schauspiel, das die politischen Parteien allzuoft boten, war nur dazu angetan, Widerwillen und Ekel gegen ihr ganzes Treiben zu erregen. Es wurde viel unsachliche Arbeit geleistet, die nicht auf das Wohl des Volkes, auf Lösung bestehender Aufgaben gerichtet war, sondern agitatorischen Zwecken für die jeweilige Partei oder die eigene Person dienen sollte. Und gerade das nationale Gefühl, das hätte einigen können und sollen, wurde zu Überheblichkeit, Verleumdung und Verhetzung mißbraucht und entweiht. Angewidert überschlugen viele Leser den politischen Teil in den Zeitungen, um sich nicht ärgern zu müssen; sie kannten nur das Verlangen, ihre Seele vor Befleckung durch solche Unsauberkeit zu bewahren und vor dem wüsten Lärm und Streit der Schreier und Zänker in die Stille der Einsamkeit zu entweichen. Wohl mahnte der greise und ehrwürdige Reichspräsident immer wieder zur Überwindung der inneren Zwietracht, zu Einigkeit und aufbauender Arbeit. Donnernder, nicht endenwollender Beifall folgte seinen Worten. Aber bei der nächsten sich bietenden Gelegenheit hatten drei Deutsche wieder vier Ansichten. In diesem Stimmengewirr einander bekämpfender Gruppen und Interessen hätte sich auch ein Fichte kein Gehör verschaffen können, um durch Reden an die deutsche Nation das Volk aufzurichten und zusammenzuschließen. Alle wichtigen Entscheidungen, die gefällt werden mußten, verrieten die Uneinigkeit

der Führer und der Geführten; sie konnten nur gegen starke, leidenschaftliche Gegnerschaft durchgeführt werden. Die Männer, die mit Mut und Verantwortungsgefühl die Staatsmaschine notdürftig in Gang erhielten, sahen sich beständig von den allzuvielen gehemmt und gehindert, die tatenlos abseits standen oder sich in rein negativer, wild tobender Opposition gefielen. Die Undurchsichtigkeit der Lage und die Begrenztheit der Mittel ließen es den politischen und wirtschaftlichen Führern unratsam erscheinen, mit einem großzügigen Plan auf weite Sicht hervorzutreten und dadurch die gesunkene Stimmung zu heben. Ja, es ist fraglich, ob ein solcher Plan, selbst wenn er möglich gewesen wäre, den gewünschten Zweck erreicht hätte. Denn da unser Volk in der Vergangenheit so oft in seinen Erwartungen getäuscht oder auch geradezu belogen und betrogen worden ist, bringt es allen neuen Versprechungen ein gerütteltes Maß von Mißtrauen und Zweifel entgegen. Not- und Behelfsmaßnahmen aber finden nicht genügende Anerkennung, weil sie die Verhältnisse im großen und ganzen nicht zu ändern vermögen. Selbst unleugbare Verdienste und Erfolge der Staatsmänner verfielen einer geringschätzigen Beurteilung; denn sie wurden von unzufriedenen, mißmutigen Kritikern an einem Ideal gemessen, das unerreichbar war.

Der kurze Blick in den langen Winter unseres Mißvergnügens wird hinreichen, um die gequälte Stimmung in weiten Kreisen unseres Volkes verständlich zu machen. Das unaufhörliche Trommelfeuer von Unglücksbotschaften, Enttäuschungen und Entbehrungen hat allmählich seine Widerstandskraft zermürbt und zerrieben. Beständig unter einem grauen, verhangenen Himmel zu leben, übersteigt eben die Spannkraft selbst starker Nerven. Zufriedenheit, Freude und Hoffnung, ohne die es kein rechtes Leben gibt, sind gewichen. Geblieben ist ein müdes Gehen in einem harten Joch; Abstumpfung und Gleichgültigkeit sind die seelischen Sicherungen, um die alltäglich gewordenen Widerwärtigkeiten weniger zu empfinden. Warum immer wieder fragen, wann und wie es besser werden könnte, wenn niemand auf diese Frage eine Antwort weiß? Warum sich abmühen, wenn der Arbeit kein Erfolg winkt und der nächste Tag alle Berechnungen über den Haufen wirft? Es bleibt nichts anderes übrig, als in stumpfsinnigem Fatalismus das Schicksal hinzunehmen, vor dem es doch kein Entrinnen gibt. Das ist jene Resignation, die uns heute auf Schritt und Tritt begegnet, eine schweigende Hoffnungslosigkeit, die aus so vielen matten Augen und abgehärmten Antlitzen spricht. Wieviel vergebliches Zuwarten und verzweiflungsvolles Ringen liegt in ihnen ausgedrückt? Endlich ist die dumpfe Ergebung, die Starre eingetreten: „Unheil, du bist im Zuge. Nimm, welchen Lauf du willst!“

Wohl stürmen auf diese müden, resignierten Menschen von außen immer neue Eindrücke. Die Schlagzeilen der Zeitungen bombardieren sie mit Skandalen, Krisen und Sensationen, und ihr Inhalt spricht von Chaos, Untergang, Weltrevolution, Bolschewismus und ähnlichen Schrecken. Aber diese seit langem täglich servierten Dinge bewegen nicht mehr die Menschen, die aus stärksten Erschütterungen kommen. Sie achten ihrer kaum und gehen weiter ihres Weges, wie im Kriege die Soldaten bei der Rückkehr aus Stellungen, auf denen schwerstes Feuer lag: erschöpft, schweigend, abgestumpft und apathisch. Und so stehen sie auch allen gutgemeinten Vorschlägen gleichgültig gegen-

über mit dem steten Einwand, daß nichts dabei herauskomme. Sie haben eben die Sicherheit ihrer selbst verloren und damit auch den Mut zum Zupacken.

Was die ohnehin schon bestehende Neigung zur Resignation noch fördert, ist die Weitläufigkeit und Verflochtenheit der Probleme, die uns bedrängen. Wir stehen heute vor Aufgaben, die alle irgendwie mit einer Weltkrise zusammenhängen. Die Privattätigkeit wird als unzureichend empfunden und erklärt, weil die zu lösende Frage auch in die Interessen anderer Gruppen und Klassen hinübergreift. Die Staatshilfe versagt, weil die Not mit internationalen Verpflichtungen und Wirtschaftsstockungen verbunden ist. Werden aber zur Abstellung der Mißstände Weltkonferenzen abgehalten, so geschieht auch dort nichts Entscheidendes, weil die Vertreter der verschiedenen Länder und ihre Sachverständigen über Ursache und Heilmittel der Weltkrise nicht einig sind. An die Stelle der wirtschaftlichen Anarchie und Konkurrenz müßte eine die ganze Welt umspannende, vom Geiste der Solidarität der Völker beseelte Planwirtschaft treten; diese scheitert aber daran, daß in den Völkern und ihren Führern eben die Voraussetzung, der Geist der Solidarität, nicht erfüllt ist. Solidarität ist ohne Opfer aller Beteiligten nicht möglich, und gerade an der Bereitschaft zu Opfern fehlt es. Angesichts dieser Sachlage regt sich der Zweifel, ob nicht alle die großen Probleme, die jetzt die Welt beunruhigen und verwirren, die Kraft der Menschen, wenigstens der heutigen Menschen, übersteigen. Es scheint demnach auch in dieser Hinsicht nichts anderes übrig zu bleiben, als die Dinge treiben zu lassen, bis das Trümmerfeld vollständig ist. Zu dieser Resignation gelangt vor allem der einfache Mann des Volkes, der zwar gern seine begrenzten Kräfte an begrenzte Aufgaben setzt, aber in Ratlosigkeit und Untätigkeit versinkt, wenn er sich vor Weltprobleme gestellt sieht. Er erwartet und fordert die Lösung dieser Probleme vom Staate, vom Völkerbund oder von irgend einer andern Instanz, die jedenfalls von der eigenen Person und der eigenen Initiative verschieden ist. Das aber bedeutet ein solches Zurücktreten der Selbsthilfe, daß der Staat einem überfüllten Krankenhause gleicht, dessen Unterhalt die Reichsfinanzen und die Steuerzahler bis zum Zusammenbrechen belastet.

Die resignierte Stimmung hat sich in besonders verhängnisvoller Weise auf dem geistigen Gebiete ausgewirkt. Wir werden heute fast erdrückt von den rein wirtschaftlichen und politischen Interessen, und gegenüber diesem übermächtigen Ansturm des Materiellen hat der Geist Mühe, für sich und seine Eigenrechte auch nur ein bescheidenes Plätzchen zu sichern. Die Folge ist auch hier Resignation und eine geistige Genügsamkeit, die alles, was den notwendigsten Tagesbedarf überschreitet, als entbehrlichen Luxus oder unnötige Anstrengung betrachtet. In einem Aufsatz des „Berliner Tageblattes“ (Nr. 582 vom 10. Dezember 1930) über die Situation des Geistigen heißt es: „Das wesentliche Merkmal des geistigen Menschen dieser Zeit ist seine Müdigkeit. Eine Müdigkeit geboren aus Enttäuschung.“ Die Verleger, die Herausgeber von Zeitschriften, die Veranstalter von Vorträgen und die Programmleiter des Rundfunks wissen darum Bescheid, daß eigentlich für nichts ein tieferes Interesse vorhanden ist und das Publikum alsbald versagt, wenn ihm ein aufmerksames, irgendwie anstrengendes Mitdenken „zugemutet“ wird. Nur ganz leichte Kost ist willkommen, die überdies mit allerhand Paprika

gewürzt sein muß. Was noch gelesen und gekauft wird, verdankt seinen Erfolg meist nicht seinem innern Wert, sondern der Aufmachung und Reklame. Im allgemeinen bescheidet sich die geistige Anspruchslosigkeit mit den Berichten über Sport, Kino und die vermischten Tagesneuigkeiten, die den Lesern von ihrem Leibblatt geboten werden und ihnen die Möglichkeit geben, „mitzureden".

Nichts ist vielleicht für die weitverbreitete geistige Müdigkeit so bezeichnend wie die aufdringlichen Ankündigungen, mit denen man heute geistiges Interesse wachzurufen sucht. Es scheint, daß man jedesmal Schlafende durch Donnerschläge und Posaunenstöße wecken muß. Jahrmarktartige Anpreisungen, nicht selten durch gegenseitige Versicherung erreicht, gehen allen Veranstaltungen und Veröffentlichungen voraus. Die stärksten Ausdrücke sind kaum stark genug. Da aber den auf solche Weise hochgespannten Erwartungen kein Buch, kein Redner, kein Künstler, keine Tagung entsprechen kann, so sind die unausbleiblichen Folgen Enttäuschung, Verbitterung und herbe Kritiken, die nun ihrerseits wieder Unwillen und Entmutigung auslösen. Geistige Leistungen und Bewegungen von tieferem Gehalt, die den lauten Lärm der Reklame entbehren oder verschmähen, bleiben unbekannt und unberücksichtigt. Alle, die heute wissenschaftlich und künstlerisch schaffen, leiden unter diesem Mangel an Interesse und Achtung und fühlen unter dem eisigen Hauch der Gleichgültigkeit und Teilnahmlosigkeit ihre Arbeitslust erlahmen. Schon die immer wieder erörterte Frage, ob man in unserer Zeit auch für wissenschaftliche und künstlerische Zwecke Aufwendungen machen soll, hat für diese Kreise etwas Niederdrückendes und Beschämendes. Sie gleichen Kaufleuten, deren Waren nicht begehrt werden, und nur für die Schublade oder das Atelier zu arbeiten, hat keinen Reiz, ganz abgesehen von der wirtschaftlichen Not, die das Fehlen von Anklang und Absatz mit sich bringt.

Auch aus der auffallenden Vorliebe unserer Zeit für Problematik schaut uns das verhärmte Antlitz der Resignation entgegen. Gewiß, ohne ernste Problematik, ohne gewissenhafte, scharfsinnige Fragestellung ist kein Fortschritt der Wissenschaft möglich. Aber die Problematik mit ihrem Ja und Nein, ihrem Wenn und Aber kann auch eine verdeckte Flucht vor der mutigen, beherzten Entscheidung sein, ein Ausweichen vor den Forderungen des praktischen Lebens, und in diesem Sinne scheint sie heute als Dialektik des Zweifel vielen Ratlosen und Furchtsamen ein willkommener Schutzhafen zu sein.

Endlich gibt sich die Resignation der geistigen Kreise durch Verstummen kund. In einer Zeit, in der das Volk mit heißem Verlangen nach Pionieren und Wegweisern Ausschau hält, ist es ein wenig erhebendes Schauspiel, zu beobachten, wie die geistigen Führer oder Autoritäten desto schweigsamer werden, je schärfer sich auf irgend einem Gebiet die Krisis auswirkt. Das macht ganz den Eindruck, als hätten sie selbst den festen Boden unter den Füßen verloren und tappten ebenso im Dunkeln wie jene, die von ihnen Antwort und Stütze erhoffen.

Woher soll nun Rettung kommen?

Wenn die Berufenen schweigen oder die Zügel schleifen lassen, dann glauben die Unberufenen ihre Stunde gekommen, um zu reden und die Führung an

sich zu reißen. Und so widerspruchsvoll es auf den ersten Blick erscheinen mag, gerade die Resignation bereitet dem Radikalismus jeglicher Art den Weg. Resignation ist nur selten letzte, endgültige Stellungnahme. Fast immer glimmt in ihr unter der Asche der äußern Ergebung eine heiße Sehnsucht nach dem verlorenen Glück, und trotz allen Enttäuschungen der Vergangenheit bleibt im tiefsten Grunde der Seele doch die Hoffnung auf irgend eine Wendung, einen plötzlichen Umschwung oder Umsturz, der wie ein deus ex machina ihre Sorgen verscheucht und ein neues Leben beschert, und wäre es auch um den Preis einer neuen Katastrophe. Wenn die Anforderungen an die Geduld der Menschen aufs äußerste gespannt werden, wenn ihre Füße sich beim Absuchen vergeblicher Wege wund gelaufen haben, wenn Evolution keinen Erfolg mehr verspricht, dann taucht der Gedanke der Revolution auf, und es entsteht jene verzweifelte Stimmung, die sich zu dem Satz bekennt: „Schlimmer kann es nicht mehr werden. Lieber ein Ende mit Schrecken als ein Schrecken ohne Ende!“ Die Gewalt soll ändern, was der geduldigen, aufbauenden Arbeit zu bessern nicht gelingen will. An diese Stimmung knüpft der Radikalismus an, aus ihr saugt er seine werbende Kraft. Die Not, die Hoffnungslosigkeit der Massen kommt ihm entgegen, und ihr Beifall schwellt seinen Mut.

Es sind immer die gleichen Mittel gewesen, mit denen der Radikalismus — gleichviel ob von rechts oder links — diesen Beifall gewonnen hat. Das erste ist die scharfe, schonungslose Kritik der bestehenden Verhältnisse. Hier findet er den Boden in der vorzüglichsten Weise vorbereitet. Denn da sozusagen alle mit der gegebenen Lage unzufrieden sind, so brauchen die radikalen Kritiker nur die Ursachen der herrschenden Verbitterung immer wieder aufzuwühlen, um laute Zustimmung und große Anhängerschaft zu finden. Der Genuß hämischer, boshafter Kritik ist ja für viele ein Labsal in trüben Tagen. Das zweite Mittel ist der Kunstgriff, die Schuld an den Mißständen den „Idioten“ oder „Schlappschwänzen“ zuzuschreiben, die gerade am Ruder sind. Auch hierin passen sich die Radikalen in berechnender Schlauheit der Volkspsychologie an. Das Volk hat immer wenig Lust verspürt, den innern Gründen oder Zusammenhängen einer schmerzlichen oder verhängnisvollen Entwicklung nachzuspüren. Es will Sündenböcke sehen, die es mit allen Sünden beladen in die Wüste schicken kann. Solche Sündenböcke sind alle, die unter dem gegenwärtigen System Verantwortung tragen. Das dritte Mittel endlich ist die Verheißung einer völlig neuen Ordnung in Glanz und Herrlichkeit. Nicht positive Arbeit ist das Programm des Radikalismus. Er hat kein Interesse daran, Stürzendes zu stützen, Lücken zu schließen und verstreute Kräfte zu sammeln. Diese ganze verfaulte, heillos verderbte Welt muß erst zusammenbrechen, ehe das neue Reich in seiner Pracht ersteht, ein Reich, in dem selbstverständlich die treuen, kampferprobten Anhänger des radikalen Programms die ersten Plätze einnehmen werden. Solche Reden und Verheißungen hört das Volk gern. Denn das luftige Gebilde der Utopie, der Traum vom Paradies auf Erden ist seinem Herzen stets desto teurer gewesen, je weniger die jeweilige Lage seinen Wünschen entsprach. Ein neuer Glaube, der wie ein heller Strahl in das Dunkel der Gegenwart leuchtet, das ist das „ganz andere“, nach dem die verzagten Gemüter unter dem Anhauch einer messianischen Hoffnung verlangen. Es ist nicht die Vernunft, die

das Gaukelbild einer glänzenden Zukunft entwirft, sondern die durch Ungeduld und Sehnsucht beschwingte Phantasie. Da nun die Phantasie in jungen Menschen am stärksten ist, so begreift es sich leicht, warum gerade die Jugend mit ihrem unstillbaren Drang nach Erlebnissen und Heldentaten den extremen Parteien zuströmt und sich mit großen, hohen Worten begeistern und betören läßt. So erklärt es sich auch, warum sich in Zeiten materiellen Niederganges und seelischer Ermattung verstiegene Ideologien verbreiten, die jede Berührung mit den tatsächlichen Verhältnissen der Wirklichkeit verloren haben. In dem Grauen vor der Entleerung und Freudlosigkeit des Lebens scheint ja der Radikalismus einen kühnen, kämpferischen Ausweg aus der fragwürdig gewordenen Gegenwart und der Bedrohung der eigenen Existenz zu eröffnen.

Die geistige Herkunft und Haltung des Radikalismus macht es ohne weiteres verständlich, daß sich fast sein ganzes Treiben in fieberhafter Agitation erschöpft. Radikalismus ist kein reines Feuer; er wird nicht von einer großen Liebe durchglüht, sondern nährt sich vom Gegensatz und trägt daher die abschreckenden Züge eines finstern, verbohrten und verbissenen Hasses. Daher kommt es ihm darauf an, den Funken der Zwietracht zum lohenden Brande zu schüren, die Unzufriedenheit und jegliche Leidenschaft aufzustacheln. Hetze, Wühlerei um jeden Preis ist seine Losung. Jede sachliche Auseinandersetzung wird vermieden oder niedergebrüllt; denn der Gedanke gilt als Feind der entschlossenen Tat. Der Alles- oder Nichts-Standpunkt enthebt den Radikalismus der Sorge, gangbare Wege zur Überwindung bestehender Schwierigkeiten zu suchen. Es genügt ihm, in Worten die größten Heldentaten zu vollbringen, hochfliegende Erwartungen zu erwecken und das ferne Ziel in völlig leere Allgemeinheiten zu hüllen, die, ganz groß aufgebauscht, als Ergebnis reiflichster Überlegung ausgegeben und in einem Schwall von tönenden Phrasen dem staunenden Jahrhundert verkündet werden. Überhaupt gefallen sich die Radikalen aller Schattierungen darin, sich möglichst auffällig in Szene zu setzen, auf ihre ungeheure Macht, ihre Unwiderstehlichkeit zu pochen und durch gelegentliche Drohungen jenen ruhigen Bürgern Angst einzujagen, die in jedem einen Helden sehen, von dem die Rede geht, daß er einen Revolver hat. Die notwendige Folge dieses ganzen, krankhaft übersteigerten Gebarens ist, daß in das öffentliche Leben eine Verrohung und Gewalttätigkeit hineingetragen wird, die eines Kulturvolkes, ja eines anständigen Menschen unwürdig ist und jede sachliche Arbeit aufs äußerste erschwert.

Und wiederum erhebt sich die Frage: Woher soll nun Rettung kommen?

Resignation und Radikalismus sind beide unfruchtbare Verhaltungsweisen, zugleich aber offensichtliche Merkmale, daß gefährliche Krankheitsstoffe in den Volkskörper eingedrungen sind. Wenn heute selbst in die sonst konservativen Kreise des Bauerntums eine fast revolutionäre Stimmung eingezogen ist, so ist das ein deutliches Anzeichen einer verzweifelten Lage, einer Arbeit ohne Gewinn und innere Befriedigung, eines Lebens, das vielen nicht mehr lebenswert erscheint. In solcher Zeit besteht eine starke Versuchung, die kleinen Hilfsmittel, die zur Verfügung stehen, und die sorgfältig und ins einzelne gehende Leistung zu Gunsten wilder Pläne und Methoden zu vernachlässigen. Un-

geduld und Verzweiflung, die wie Dynamit auf dem Grunde der Resignation lagern, rauben die ruhige Überlegung und treiben nach innerem Gesetz dem Radikalismus zu. Radikalismus ist also nicht ein Hervorquellen gesunder Kraft, sondern der jähe Ausbruch innerer Spannungen, die unerträglich geworden sind. Er ist, psychologisch betrachtet, die Überkompensation der Apathie und Resignation. Greift ja auch der ermattete, verzagende Mensch nach nervenaufpeitschenden Medikamenten, um seinem Jammer zu entfliehen. Was damit erreicht wird, ist allerdings nur scheinbare Frische, vorübergehende Selbsttäuschung, die nach einiger Zeit ohnmächtig in sich zusammensinkt.

Der Radikalismus wird aber nicht nur von der Resignation gespeist; er wird auch systematisch geschürt, und zwar aus sehr verschiedenen Gründen. Zweifellos gibt es unter den Radikalen aufrichtige Fanatiker, die im Banne des Wahns stehen, durch die furchtbare Gewaltkur einer nationalen oder internationalen Revolution ihrem Volke oder der Menschheit zu Freiheit und Wohlfahrt zu verhelfen. Bei andern ist jedoch die Frage sehr am Platze, ob sie nicht die Not und Verzweiflung der Massen zu ihrer eigenen Erhöhung mißbrauchen. Demagogie und Herrsch- und Gewinnsucht sind nahe verwandt. Und dann gibt es, freilich im Hintergrunde, noch Nutznießer des Radikalismus, die zwar selbst seine innere Hohlheit durchschauen, aber seine trübschäumenden Wasser auf ihre Mühlen zu leiten suchen. Das sind die versteckten Förderer, Geldgeber und Drahtzieher des Radikalismus, dessen öffentlich hervortretende Führer oft mehr geschoben werden, als es nach außen bekannt wird.

Wenn wir Resignation und Radikalismus als Krankheitserscheinungen erkennen, so haben wir damit die Diagnose zugleich auch für ihre Behandlung gestellt. Es ist im Leben der Völker immer so gewesen, daß unterirdische Strömungen oder Gärungen zunächst nicht den richtigen Ausweg oder Ausdruck fanden, sondern sich in fieberartigen Ausbrüchen Luft schafften. Sache des Staatsmannes, des Kulturpolitikers und des Seelsorgers ist es, die verborgenen Ursachen, den Herd des Fiebers, zu erforschen und durch entsprechende Gegenmittel die Krankheit zu heilen. Es ist dabei ein Zeichen geistiger Überlegenheit, die wirren Vorgänge an der Oberfläche nicht allzu tragisch zu nehmen und das Vertrauen zu bewahren, daß mit fortschreitender Besserung im Befinden des Patienten auch wieder die Vernunft zur Geltung kommen wird.

Jeder, der heute wirklich helfen will, muß in sich und andern das Vertrauen wecken, daß eine Besserung möglich ist, und er muß sich und andere vor Illusionen bewahren, deren unausbleiblicher Fehlschlag sowohl der Resignation als auch dem Radikalismus neue Nahrung zuführen würde.

Die erste Voraussetzung der Rettung ist also der Glaube an die Möglichkeit eines Wiederaufstieges. Dabei können wir uns getrost die Furchtbarkeit der heutigen Lage und die Schwierigkeit eines Auswegs eingestehen. Was wir jetzt erleben, sind Folgen eines geschichtlichen Erdbebens, das Zerstörungen und Verschiebungen von unermeßlicher Tragweite bewirkt hat. Der Weltkrieg und die Ereignisse der Nachkriegszeit haben eine Entwicklung überstürzt und übersteigert, die sonst nur allmählich herangediehen wäre. Dieser plötzliche und gewaltsame Übergang zu neuen Formen der Politik und Wirtschaft bedeutete den Bruch mit altüberlieferten Gewohnheiten des Denkens und

Handelns, zugleich aber auch ungeheure Sorgen und Leiden, die in besonders scharfer Weise die besiegten Völker trafen. Jedes heftige Erdbeben, zumal wenn seine Stöße sich längere Zeit wiederholen, ist seiner Natur nach dazu angelegt, die Leute um den Verstand zu bringen, eine Stimmung der Panik und Verzweiflung zu erregen und alle Hilfe von außen, von andern zu erwarten. Es darf daher nicht wundernehmen, wenn wir während des letzten Jahrzehnts auch in Deutschland ähnliche Erscheinungen beobachten konnten. Unser sonst so arbeitsames, geduldiges und ausdauerndes Volk verfiel in einem geradezu erschrecklichen Maße der Mutlosigkeit und Untätigkeit. Es schien manchmal, als habe es sich selbst aufgegeben und bereite sich auf seinen Untergang vor, während es sich mit dem trostlosen Gedanken zu trösten suchte, daß es im Untergang auch andere mit sich ins Verderben reißen würde. Viele trauerten wehleidig oder verbittert der Vergangenheit nach, ohne den Anschluß an die neue Zeit finden zu können; sie lebten in der Illusion des Versunkenen, ohne sich zu bemühen, die Trümmer aufzuräumen und dem werdenden Leben aus den Ruinen freie Bahn zu schaffen. Viele andere dagegen sahen im demokratischen Staate eine große Versicherungs- und Versorgungsanstalt, der ungestraft unendliche Lasten aufgebürdet werden könnten, und versäumten das, was sie durch eigene Tätigkeit zur Abstellung oder Minderung der Mißstände hätten beitragen sollen.

Das war die Versuchung der Resignation, der wir in weitem Umfang erlegen sind. Sie ist als Versuchung zu erkennen und mit aller Entschiedenheit zu überwinden. Wer leben will, muß an sich glauben und kämpfen. Wer eine Schlacht verloren gibt, verliert sie unfehlbar. Zeiten der Not erfordern nicht ein Nachlassen, sondern ein gesteigertes Anspannen der Kräfte, und zwar zunächst der eigenen Kräfte. Eine weitgreifende Selbsthilfe hat an allen bedrohten Punkten einzusetzen, auch dann, wenn diese Hilfe nicht imstande ist, einen plötzlichen und gänzlichen Umschwung herbeizuführen. Die Macht- und Geldmittel des Staates sind nur dann in Anspruch zu nehmen, wenn die Selbsthilfe nicht ausreicht. Darum ist es auch von größter Bedeutung, für das Problem der Arbeitslosigkeit eine Lösung zu finden, damit die Millionen untätiger Menschen wieder ihrer gewohnten, befriedigenden Arbeit zurückgegeben und nicht nur aus ihrer materiellen Notlage, sondern aus der fast noch schlimmeren geistigen Bedrücktheit befreit werden. Dazu wird es allerdings notwendig sein, daß die einzelnen nicht nur Forderungen an die Volksgemeinschaft stellen, sondern auch bereit und entschlossen sind, in weiser Selbstbeschränkung auch Opfer für die Gesamtheit zu bringen. Das Vaterland ist ein großes Schiff, das uns alle trägt; alle haben daher auch ein Interesse daran, daß dieses Schiff nicht an Klippen zerschellt oder durch Sabotage oder übermäßige Belastung seine Seetüchtigkeit verliert.

In der Hinwendung zu praktischer, nützlicher Arbeit liegt nicht nur der Sieg über die Resignation, sondern auch das wirksamste Heilmittel gegen die Fieberanfälle des Radikalismus. Arbeit hilft den toten Punkt in unserem Leben überwinden und läßt die großen Phrasen vor den strengen Anforderungen der Wirklichkeit verblassen. Positive Arbeit schafft zwar nicht alle Übel und Gegensätze aus der Welt, aber dämpft die Streitlust und erfüllt mit Achtung auch gegen die Absichten und Leistungen der andern. Erfahrungs-

gemäß wirkt auf jegliche Form von Radikalismus nichts abkühlender und ernüchternder als das Gestelltsein vor unmittelbar praktische Aufgaben und die Verantwortung für Erfolg und Mißerfolg.

Da es sich aber bei aller Art von Radikalismus um eine Störung des seelischen Gleichgewichts handelt, so wird man auch darauf bedacht sein müssen, den verführerischen Nimbus zu zerstören, mit dem sich der Radikalismus umgibt, und wenigstens allmählich die erregten Gemüter der gemäßigten Zone der Gefühle zuzuführen. Wer Vernunft wecken will, muß Vernunft reden. Freilich gibt es Fanatiker, die jede Aufforderung zu ruhigem Nachdenken wie eine Beleidigung zurückweisen, und es wäre völlig zwecklos, diesen Ewigblinden des Lichtes Himmelsfackel zu leihen. Mit Verstandesgründen kann man nur Menschen beikommen, die gewillt sind, ihren Verstand zu gebrauchen, nicht Wahnsinnigen, die entschlossen sind, mit ihrem Programm selbst gegen Felsen anzurennen. Aber zum Glück treten solche Fanatiker nicht gleich millionenweise auf. Unter den Mitläufern radikaler Parteien gibt es viele, die sich ihnen aus Verärgerung über bestehende Mißstände oder aus naiver Vertrauensseligkeit angeschlossen haben, aber doch einer Belehrung zugänglich sind. Ihnen muß man immer wieder die Torheit und Verstiegenheit der radikalen Theorien oder Ideologien aufzeigen und den Nachweis erbringen, daß jede Gewaltpolitik unsere ohnedies schon gefährdete Lage nur noch verschlimmern könnte, nach außen das Ansehen und den Kredit Deutschlands schädigen und im Innern eine panikartige Kapitalflucht und Geschäftsstockung bewirken würde. Das schwere Schicksal unseres Volkes, das sich aus dem Verlust des Krieges, der wirtschaftlichen Not und dem sittlichen Niedergang erklärt, läßt sich nicht mit nervöser Hast und hysterischer Agitation, nicht mit Kraftsprüchen oder Aufständen zum Besseren wenden. Die Gewaltkur des Krieges hat die Menschheit verwirrt und verwüstet, nicht herrlichen Tagen entgegengeführt. Die realen Schwierigkeiten des Lebens sind von einer erstaunlichen Zähigkeit und weichen nur ganz langsam ernster, beharrlicher Arbeit. Darüber kann kein Gewaltstreich hinweghelfen. Auch am Morgen nach der großen Weltrevolution oder nach dem Anbruch des Dritten Reiches würden wir vor sehr nüchternen Aufgaben stehen und von dem Himmel auf Erden sehr weit entfernt sein.

In Zeiten, in denen Resignation und Radikalismus sich weiter Kreise des Volkes bemächtigt haben, ist es von äußerster Wichtigkeit, daß die führenden Männer in Politik und Wirtschaft ihrer ungeheuer schweren Aufgabe gewachsen sind. Auf sie ist die Aufmerksamkeit aller in Erwartung oder Argwohn gerichtet. Sie müssen den einen durch ihre Ruhe und Zuversicht Vertrauen und Mut einflößen und damit die Untergangs- und Krisenstimmung bannen, den andern mit Furchtlosigkeit und Festigkeit Trotz bieten und gesetzwidrige Anschläge im Keime ersticken, ohne durch allzu strenge Maßnahmen unnötig Märtyrer zu schaffen. Vor allem aber muß das Volk in ihnen das Beispiel unverdrossener, selbstloser Arbeit sehen, nicht einer rein formalen Tätigkeit, die das Schreibwesen vermehrt und den Leerlauf der Wirtschaft steigert, sondern einer Arbeit, die wirklich dem Staatswohl dient und über die Staatsmittel nur in gewissenhafter, unantastbarer Weise verfügt. Wenn das Volk, das durch endlose Leiden ermattet und verzweifelt ist, an den verantwortlichen

Stellen wahre Führer sieht, wird es sich um so schneller von den demagogischen Agitatoren abwenden, die nur die heroisch aufgemachte Pose des Führers haben.

Da es aber allen Bemühungen der öffentlichen Gewalten nicht gelingen wird, die außerordentliche Not der Gegenwart in Bälde zu beheben, so wird noch auf lange Zeit der privaten Caritas ein weites Feld der Betätigung offenstehen, um die unvermeidlichen Härten des Kampfes ums Dasein zu mildern. In dieser schweren Zeit werden alle Freunde des Volkes wie in einem Feuer geprüft, und zumal an die Christen ergeht die ernste Aufforderung, sich dieses Namens würdig zu erweisen. Christus hat nun einmal die Nächstenliebe als das Kennzeichen seiner Jünger aufgestellt. Mit Recht wenden sich deshalb heute scharfe, spähende Augen auf jene Christen, deren großes Vermögen oder hohes Einkommen bekannt ist, ob ihre Hand nur zum Empfangen oder auch zum Geben geöffnet ist. Denn mehr als sonst gilt jetzt die eindringliche Mahnung der Heiligen Schrift, daß dem notleidenden Nächsten gegenüber schöne Worte nicht genügen, und ihre strenge Androhung, daß ein Gericht ohne Barmherzigkeit über den kommt, der keine Barmherzigkeit übt (Jak. 2, 13—16).

Was aber ist die Rolle der Geistigen in unsern Tagen? Es könnte scheinen, als ob ihre Stimme vom Lärm und Streit der materiellen Interessen übertönt werden müßte. In der Tat leiden die Geistigen heute unter diesem Eindruck. Und doch wäre gegenüber der allgemeinen Versunkenheit in die wirtschaftlichen und politischen Nöte eine frische Zufuhr aus dem Bereich des Geistes geboten, ein neues Ethos, das uns aus den Niederungen herausführt, in denen wir zu ersticken drohen.

In den „Philosophischen Heften" (II [1930] 126) fand sich jüngst eine feine redaktionelle Bemerkung: „Vielleicht ist die Zeit nicht mehr fern, daß man erkennen wird, daß auch alle ungeistigen Nöte unserer Zeit (bis hinein zu den rein wirtschaftlichen) letztlich gründen in der Degradierung geistiger Werte; welche Degradierung ihrerseits nur die naturnotwendige Folge ist jener philosophischen Theorien, in denen die Möglichkeit absoluter Erkenntnis für den Menschen geleugnet wurde und der Geist für ein Derivat ungeistiger Mächte erklärt wurde." Ein solches Wort sollte zu denken geben. Die gewaltige Krise unserer Tage ist der Bankrott einer rein diesseitigen Politik und Wirtschaft, die nur vom Eigennutz getrieben wird und im Kampfe aller gegen alle schließlich ein Weltelend bewirkt hat. Die Menschheit, die auf die Mahnungen des Evangeliums nicht hören wollte, muß durch Leiden erkennen, was die Vernachlässigung der sittlichen und religiösen Kräfte auch für das Diesseits bedeutet. Die Weltkrisis ist daher mit der bisherigen rein wirtschaftlichen und machtpolitischen Denkweise nicht zu beheben; denn unter ihrer Vorherrschaft wird immer ein Loch zugeschüttet und zugleich daneben ein vielleicht noch größeres aufgetan, ein Volk bevorzugt und befriedigt und ein anderes bedrückt und geknechtet. Es muß ein neuer Geist der Verbundenheit in die bis zum Zerreißen gespannten Beziehungen der einzelnen und der Völker einziehen; es muß Gerechtigkeit und Liebe wie linderndes Öl die heißgelaufene Maschinerie der Wirtschaft und Politik wieder in Ordnung bringen. Die Aufgabe der Geistigen kann nur darin bestehen, die moralischen und religiösen Kräfte zu wecken, von denen in letztem Grunde die Entscheidung über Sieg oder

Untergang abhängt. Nur aus diesen geistigen Kräften kann unserem Volk auch die Geduld und Ausdauer zuströmen, deren es zu seinem beschwerlichen Aufstieg bedarf.

Einer eigenartigen Form von Resignation sei noch zum Schluß besonders gedacht. Es ist die anscheinend gewollte, jedenfalls praktisch geübte Zurückhaltung oder Gleichgültigkeit der Wissenschaft gegenüber den dringenden Forderungen des Lebens. Auch bei der katholischen Wissenschaft wollen viele eine Behutsamkeit, wenn nicht Ängstlichkeit wahrnehmen, die den wirklich schwierigen und heiklen Fragen möglichst ausweicht, um sich, während ringsumher eine Welt in Flammen steht, wie auf einer Insel der Seligen peripherischen, gänzlich ungefährlichen Aufgaben zuzuwenden. Es mag sein, daß es das unvermeidliche Schicksal aller Wissenschaft ist, hinter den Ereignissen einherzuhinken, und bei der katholischen Wissenschaft spielt noch die Gewissenhaftigkeit mit, die vor den schlimmen Auswirkungen eines etwaigen Irrtums zurückbebt. Aber gleichwohl darf der Abstand zwischen Wissenschaft und Leben nicht eine solche Spannweite annehmen, daß die Wissenschaft ihren Einfluß auf das Leben völlig verliert und zu einer Angelegenheit von Einsiedlern wird. Und wenn die Furcht vor Irrtum oder Mißgriffen bis zum Verzicht auf die Inangriffnahme schwieriger Probleme gesteigert wird, dann haben wir es mit einer gar schlimmen Art von Resignation zu tun, dann ist die Ruhe und Stille des Friedhofs eingetreten, die allen Geistern der Verwirrung und Zerstörung die Bahn freigibt.

Zutreffend hat vor kurzem Paul de Chastonay in der „Schweizerischen Rundschau" (Januar 1931, 873) ausgeführt: „Wir stehen heute nicht bloß vor wirtschaftlichen und politischen Krisen schwerster Art, sondern auch vor einer Revolutionierung auf sittlichem Gebiete. Das gesamte Erbgut der christlichen Lehre und Überlieferung wird dem Volke aus der Seele gerissen. Die Grundlagen der sittlichen Weltordnung werden erschüttert. Bei diesem Totalangriff erwächst dem katholischen Theologen die allerdringendste Aufgabe, nicht Schmuckkasten und Luxusgegenstände, sondern das Ganze zu retten, insbesondere zu den heutigen Lebensfragen der Sittlichkeit verständnisvoll Stellung zu nehmen, das Volk gegen den sittlichen Umsturz zu schützen und den Gebildeten Antwort zu stehen auf die vielen Fragen und Probleme, die aus allen Gebieten der Sittenlehre auftauchen." Es ist aber sehr fraglich, ob die geistige Situation der Gegenwart überall unter diesem Gesichtswinkel gesehen und die Tiefe richtig eingeschätzt wird, bis zu der die Erschütterung und Entwurzelung in den Seelen fortgeschritten ist. Sonst müßte die Bereitschaft zur Rettung lebendiger sein und dem „Totalangriff" auch eine zeitgemäße Totalverteidigung aus den letzten Gründen und mit den besten Waffen entsprechen. Man würde sich dann aus den ganz gedeckten Stellungen herauswagen und nicht den Schutz gefährdeter Posten einigen Außenseitern überlassen. Man würde dann auch die Bedeutung rein äußerlicher Demonstrationen und Dekorationen geringer bewerten.

Mit dem Erschrecken über das Eindringen radikaler oder libertinistischer Ansichten selbst in christliche Kreise ist es wahrlich nicht getan; auch nicht mit der Klage über das Schwinden der Empfänglichkeit für die Weisungen der

kirchlichen Autorität und erst recht nicht mit der fatalistischen Ergebung, daß diese oder jene Kreise für die Kirche doch verloren oder unzugänglich seien. Es geht hier um die Frage, was wir zu *tun* haben, nicht darum, was wir *erreichen* werden. Das Christentum ist kein Handelsgeschäft mit Gewinnversicherung, sondern eine Aussaat des Wortes Gottes auf Hoffnung hin. Und dazu bedarf es fleißiger, wachsamer und vertrauensvoller Sämänner (1 Joh. 5, 4). Schon Thomas von Aquin (S. theol. 2, 2, q. 10, a. 7 c) hat darauf hingewiesen, daß die Schweigsamkeit derer, die den Feinden des Glaubens widerstehen müßten, dem Irrtum Vorschub leistet. So bestätigt und rächt sich die ernste Wahrheit, daß die resignierte Zaghaftigkeit und Säumigkeit in der Erklärung und Verteidigung des Glaubens die Schwankenden und Suchenden dem Radikalismus in die Arme treibt. Denn das ist eine unausweichliche Folge: Wenn die Fragen der Zeit nicht von berufener Seite mit allem Ernst geprüft und einer wirklichen, nicht scheinbaren Lösung entgegengeführt werden, so droht die Gefahr, daß sie zum Versuchsobjekt unkundiger, ungeschickter Hände werden und so die Verwirrung noch vermehrt wird, der es abzuhelfen gilt. Durch Augenschließen vor der Wirklichkeit, durch beschönigende und beruhigende Worte oder harte Scheltreden werden keine Lebensfragen gelöst, die auf den Seelen brennen und mit Ungestüm und Hartnäckigkeit Antwort heischen.

Wie immer wir daher die heutige Welt betrachten mögen, ob wir ihre materielle oder geistige Not ins Auge fassen, alle Zeichen der Zeit scheinen dem Nachdenklichen und Gewissenhaften nur einen Weg vorzuschreiben: Weder resigniert und untätig den Dingen ihren Lauf zu lassen, noch in radikaler Zerstörungswut vom Chaos das Heil zu erwarten, sondern alle zu positivem Aufbau bereiten Kräfte zu sammeln und mit ruhiger Überlegung und zäher Entschlossenheit mutig an der Besserung der Verhältnisse und an der Lösung der uns gestellten Aufgaben zu arbeiten.

Max Pribilla S. J.

Das Religiöse als Form des Denkens

Wir haben früher[1] dargelegt, wie die Neue Zeit ein ganz eigentümliches Neues Denken heraufgeführt hat. Wir sahen dieses Neue Denken damals vor allem unter dem Stichwort „Dialektik". Das hieß: Abbruch alles idealen „absoluten" Denkens, das aus Fragestellungen in restlose Lösungen, aus Problemen in Systeme führt; — Anbruch eines kreatürlich „gebrochenen" Denkens, das in allen Lösungen die tieferen Unlösbarkeiten aufdeckt und die Systeme in die Probleme demaskiert. Wir sahen damals bereits, wie in dieser Bewegung ein letzter religiöser Impuls wirkend sei: das Motiv der Erbsünde. Dieser religiöse Impuls ist nun eigens zu untersuchen. Wir werden zu sehen bekommen, wie mitten durch alle Chaotismen der neuen Bewegung ein großes Echtes sich durchringen will: Erbsünde und Erlösung, die die eigentliche Konkretheit unseres Menschenseins bezeichnen, nun auch als bewußte letzte innere Form unseres Denkens. —

Dieses Motiv steht wie in einem Symbol da im Endschicksal dessen, der wie kaum ein anderer das „Sklaventum" von Erbsünde und Erlösung bis ins Letzte hat überwinden wollen in eine ungebrochene Göttlichkeit des reinen Menschen: Friedrich Nietzsche. E. F. Podach macht es in den erschütternden Dokumenten, die er veröffentlicht[2], durchaus glaubhaft, wie nicht eigentlich rein physiologische Ursachen (so sehr sie einwirken mochten) den Irrsinn Nietzsches in der Tiefe erklären, sondern das Zerreißen der unmöglichen Spannung zwischen seinem Menschgott-Ideal und der Allzumenschlichkeit seiner Nächsten. Es ist ein furchtbares Symbol, daß er über diejenige, die sich als Verwalterin seines Werkes betätigte, das Wort hinschreiben mußte: „Ich habe mich seit Jahren gegen Lisbeth gewehrt wie ein verzweifelndes Tier" (S. 51). Und noch furchtbarer muß es berühren, zu lesen, wie die Mutter den Erkrankten, in der besten Absicht und größten Liebe, mit der ganzen unerträglichen Kleinstadt-Betulichkeit behandelt, die ihm zeitlebens das Gespenst war, das er in den Tod haßte: die „bunte Kuh". Von demjenigen, der sich als den eigentlichen „Gekreuzigten", d. h. als den in der Zerreißung unzerstörbaren Dionysos, zum Herrscher Europas machen wollte (85 ff.), muß ein Augenzeuge berichten: „Wenn Frau Pastor Nietzsche ... einen Besuch machen wollte, brachte sie gewöhnlich ihren Sohn mit, der ihr wie ein Kind nachlief" (143). Das Furchtbarste aber ist, wie er selber kurz vor dem Zusammenbruch in die Perspektive schaut. „Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ..., vielleicht bin ich ein Hanswurst" (78), — und wie Gast berichtet, den irrsinnigen Nietzsche in Zuständen gesehen zu haben, bei denen es ihm „— schauerlich! — vorkam, als fingiere Nietzsche den Wahnsinn, als sei er froh, daß er so geendet habe!" (136.) Dieses Schauspiel des Zusammenbruchs des „absoluten Menschen" an den Realitäten des „wirklichen Menschen" beleuchtet grell wie ein Blitz das, worauf es ankommt.

---

[1] Diese Zeitschrift 117 (1928/29 II) 414—424 („Das neue Denken").

[2] Dr. E. F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch. (166 S.) Heidelberg 1930, Niels Kampmann. *M* 4.50

1.

Das Religiöse als letzte Form des Denkens zeigt sich zunächst in all den neueren Bemühungen um einen rein negativ kritischen Sinn des Kantianismus: Kants Arbeit in keiner Weise als positive Begründung, sondern als Demütigung des Denkens unter seine Grenzen. Das geschieht etwa relativ neutral in der Art, wie Friedrich Kreis[1] den Rickertschen Transzendentalismus der letzten unrückführbaren Korrelation zwischen Form und Inhalt dem Husserlschen (anfänglichen[2]) Objektivismus entgegengestellt. Philosophie ist zuletzt nichts als Rückführung in diese letzte Spannung — damit aber Verzicht auf letzte Lösung. Noch deutlicher, ja eigentlich programmatisch, spricht es Ludwig Freund „Am Ende der Philosophie“[3] aus. Alle Möglichkeiten einer Philosophie stürzen ihm zusammen bis auf eine: den „Begriff eines Gegenstandes definitorisch möglichst zu erschöpfen“ (133). Aber „restlose Klärung von Begriffen gibt es nicht“ (134). So hat es Philosophie allein mit dem „Problematischen“ zu tun (59). Philosophie kann nicht anders, als in metaphysische Fragen münden. Aber diese Fragen finden ihre Antwort nur durch den Glauben (im Mindestsinn „persönlicher Überzeugtheit“ 137). „Der problematische Charakter der Wissenschaft läßt Möglichkeit und Raum für den reinen Glauben“ (175). „Die Wahrheit ist eine. Aber — ihr Besitz kann von Niemandem nachgewiesen werden“ (87). Und darum: „wenn irgendein Zweig menschlicher Tätigkeit, so müßte die Philosophie die ungeheuchelte Demut im Menschen erwecken. Denn nichts zeigt ungeschminkter und unbezweifelbarer als sie die Machtlosigkeit und Beschränktheit des Menschen“ (70).

So ist es kein Wunder, daß dieser Kantianismus der absoluten Grenzen in besonderer Weise das philosophische Bekenntnis der Denker um Karl Barth geworden ist. Wir haben das früher schon an den Schriften Knittermeyers und Brunners gezeigt[4]. Das hat sich nun nur noch vertieft und verbreitert. Vertieft ist es durch die grundsätzlich scharfe Art, in der Karl Barth selber den Graben zwischen Augustin und Luther aufreißt[5]. Augustin ist ihm so wenig der „Kirchenvater Luthers“, daß gerade er die „Kontinuität zwischen Gott und Mensch“ am verführerischsten begründet (41 60). Damit wird der „Deus-Veritas“ Augustins nicht nur in der Form getroffen, wie auch der späte Augustin ihn nicht mehr lehrte: als eine zum mindesten unbewußte Platonisierung des Gottes des „unzugänglichen Lichtes“ und der „tremenda Maiestas“. Sondern Barth will alle Zusammenhänge ausgeräumt wissen: bis zur „potentia obedientialis“ des Menschen zu Gott (45). In dieser Feindschaft gegen denjenigen, in dem alles Einheitsproblem von Theologie und Philosophie wurzelt, ist theologisch grundgelegt, was die mehr philosophischen oder wenigstens religiösen Köpfe des Barth-Kreises von der Problematik des Denkens her auf-

---

[1] Friedrich Kreis, Phänomenologie und Kritizismus. (68 S.) Tübingen 1930, J. C. B. Mohr. *M* 4.—

[2] Vgl. dagegen diese Zeitschrift 119 (1929/30 II) 1—4.

[3] Ludwig Freund, Am Ende der Philosophie. (179 S.) München 1930, Ernst Reinhardt. *M* 6.50

[4] Diese Zeitschrift 116 (1928/29 I) 105 ff.

[5] Zur Lehre vom Heiligen Geist, von Karl Barth und Heinrich Barth. München 1930.

bauen: einen Kantianismus des versagenden Denkens als eine negative „philosophia praeambula fidei", Hinführung zum Glauben durch das eigene Versagen.

Emil Brunners Weg („Gott und Mensch")[1] trägt noch gewisse positive Züge. Gewiß ist für ihn jedes System nur ein unfruchtbarer „Monolog des Denkers mit sich selbst" (7), eine Versachlichung des Lebendigen in das Es der Begriffe und darum Aufhebung der Begrenzung des denkenden Ich, die es im Leben durch das lebendige Du erfährt. Es wird Bewältigung und Überwältigung alles Du bis zum Du Gottes als des Herrn, und darum ist „ein philosophisch begründeter Glaube an einen persönlichen Gott ... in sich selbst ein Widerspruch" (8). Aber anderseits schreckt doch Brunner vor der extremen Augustin-Feindschaft Barths zurück (56), und so wird seine Kritik der großen Richtungen der Philosophie (in Logik, Ethik, Psychologie) eine solche Rückführung auf die letzten Spaltungen im Menschen, die im rein Negativen solcher Rückführung nicht stehen bleibt. Es wird irgendwie innerlich (und damit bereits positiv) sichtbar, wie jede dieser Spaltungen „nicht überbrückt werden (kann) innerhalb der Vernunft, (vielmehr) nur ... durch den Glauben an den Schöpfer" (93). Mit andern Worten: in einen reinen Kantianismus der „Grenzen" mischt sich der Leibnizianismus der Durchsichtigkeit der Spaltungen in die zugeordnete Einheit Gottes. — Auch Friedrich Gogarten muß sich von Barth den Vorwurf gefallen lassen, daß er verdächtig auf eine „Schöpfungsordnung" ziele (Barth, Heiliger Geist 50), d. h. nicht so sehr auf eine Sicht des Schöpfers, sondern des Geschöpfes[2]. Aber die negativen Akzente sind doch bei ihm stärker als bei Brunner. Unerbittlich scharf stellte er die „reine Autorität" des „Herrn" gegen alle Immanenz „reiner Einsicht" („Wider die Achtung der Autorität" 5 ff.)[3], und das „ideale Subjekt" des „an und für sich sein wollenden Menschen" wird destruiert in das begrenzte „Mit-einander-sein" (37). Philosophie ist mithin nichts als Rückführung in das Verhältnis restlosen Gehorchens und restloser Abhängigkeit voneinander. — In letzter Schärfe ist das alles aber in den Schriften Erwin Reisners ausgesprochen. Sein „Selbstopfer der Erkenntnis"[4] wies gegenüber einer Philosophie, die als reine Selbstbeschäftigung des Subjekts mit sich selbst sich selbst aufzehrt, nur das Eine: den Sprung in den Tod. Die heutige Menschheit, im aufgerissenen Entweder-Oder zwischen rationalisierendem Westen und chaotisierendem Osten, hat nur noch die „tragische" Lösung: „dem Tode zu trotzen ... unter bewußter Verzichtleistung auf das verwirkte Leben" (11). Denken, gerade als Rückführung ins Letzte, hat es mit dem letzten „Problem" zu tun. „Und es gibt im Grunde nur ein Problem, nämlich das Problem

[1] Emil Brunner, Gott und Mensch. (III u. 100 S.) Tübingen 1930, J. C. B. Mohr. *M* 3.60

[2] Unter diesem Gesichtspunkt stellt Gottlob Wieser („Fr. Gogarten" [50 S.], Jena 1930, Eugen Diederichs. *M* 1.80) auch Gogarten positiv dar. Das Wertvolle an der Schrift ist, daß sie den besondern (von Barth unterschiedenen) Werdegang Gogartens aufhüllt: vom Fichteschen Mensch-Schöpfer zum „Gott-Schöpfer", — aber immer zuletzt unter der vorwiegenden Sicht des Menschen.

[3] Fr. Gogarten, Wider die Achtung der Autorität. (45 S.) Jena 1930, Eugen Diederichs. *M* 1.60

[4] Erwin Reisner, Das Selbstopfer der Erkenntnis. München 1927.

des Sterbens." So ist „der Intellekt, dieses einzige Handwerkszeug auch der Philosophie ..., das Organ des Problematischen und Sterblichen. Wer denkt, hat es darum immer nur mit dem Tod zu tun, und das Denken hat überhaupt keinen andern Gegenstand als den Tod" (12). Heinrich Vogel führt das in der wuchtigen Sprache seines „Allein und Auch"[1] mehr im Rahmen des Religiösen und Theologischen aus, in deutlicher Nachfolge der Art, wie Karl Barth mit Realismus und Idealismus der Philosophie Abrechnung hielt („Zwischen den Zeiten", 1929, 309). „Die entscheidende Frage an jedes menschliche Denken ist die, ob es den Tod mitbedacht, und ob es die Sünde recht bedacht hat. Traum und Schwärmerei, ja, Illusion und Lüge wird jedes Denken sein, das so tut, als ob die Wirklichkeit dieses unseres Lebens nicht die Wirklichkeit des Todes und der Sünde wäre. Vom Tod und von der Sünde abstrahieren, heißt dem Fluch der Unwirklichkeit anheimfallen" (9). Weil das Sein des Menschen Tod und Sünde ist, so ist es auch sein Denken, und darum gilt das (reformatorische) Allein Gottes bis in die letzte Konsequenz. — So wird deutlich, wie in diesen neuen Methodologien nicht nur ein Religiöses im allgemeinen wirksam ist: die Ohnmacht des Menschen im (wenigstens geheimen und hintergründlichen) Vergleich zu Gott. Sondern die Züge der Erbsünde-Theologie treten heraus: gebrochener Titanismus, in die Zerrissenheit hinein, bis in den Tod hinein[2].

Aber derselbe Erwin Reisner, der das Motiv des „erbsündigen Denkens" so leidenschaftlich gestaltet, sichtet doch auch klar die versteckte letzte Selbstsucht in dieser scheinbar restlosen Selbstpreisgabe. Er schreibt in die Einleitung seines neuesten Werkes („Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht")[3] die aufrichtige Kritik über sein „Selbstopfer der Erkenntnis": „Das Bekenntnis einer intellektuellen Schuld — und das ist meiner Überzeugung nach jede echte Philosophie — ist nur dann ernst und aufrichtig, wenn es vor einem andern, nämlich vor Gott abgelegt wird, d. h. wenn der bekennende Mensch sich nicht selbst als den tragischen Heros seines Opfers bespiegelt" (IV). So schlägt er folgerichtig in seinem Buch, trotz und mitten in allen Negativismen, den positiveren Weg ein: religiöses Denken als Denken von der Konkretheit der Heilsgeschichte her. Die gesamte philosophische Problematik erhält ihren eigentlichen Sinn vom Drama zwischen Sündenfall und Erlösung. „Autonome Philosophie" in all ihren Formen ist variierter und bis zum äußersten durchgeführter Sündenfall (12 ff.). Ihr Heil liegt darum im „Ganzopfer". Dieses Ganzopfer war gewiß von Luther und Kant gewollt, aber immer wieder abgebogen in einen subtileren Rationalismus (121 ff. 152 ff.). Das Heute aber ist die „letzte Stunde", die Stunde des „Gerichts", die das „Ganzopfer" restlos abfordert und hierin das Heil bringt. „Der Augenblick der Gottverlassenheit, den Jesus am Kreuz durchlitten hat, kann uns nicht erspart bleiben.... Aber gerade dieses unvermeidlich Letzte bedeutet den Sieg Gottes. Der Tod muß

---

[1] Heinrich Vogel, Allein und Auch. (102 S.) Berlin 1930, Furche-Verlag. *M* 3.20.

[2] Wilhelm Koepp in seiner gut orientierenden Schrift über „Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie" (104 S., Tübingen 1930, J. C. B. Mohr, *M* 4.20) spricht darum nicht ohne Grund von der Situation eines „abendländischen Urchristentums" (33), d. h. Erlösungs-Situation in besonderem Sinn.

[3] Erwin Reisner, Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht. München 1929.

kommen, der Kampf, den wir gegen Gott führen, solange wir überhaupt noch in diesem Leben stehen und tätig sind, muß mit unserer Niederlage enden; aber wir wollen hoffen, daß wir, die wir heute nicht mehr oder noch nicht beten können, wenn einmal alle Verstocktheit von uns genommen ist, dennoch unser letztes Wort an den siegenden Gott werden richten dürfen: Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn!" (304 bis Schluß.)

So öffnet sich die Perspektive in eine letzte Art, in der das Religiöse geradezu restlos positiv sich gibt. In Nikolai Berdjajews „Philosophie des freien Geistes"[1] haben seine früheren Grundlegungen einer „christlichen Philosophie" (im „Sinn des Schaffens"[2] wie im „Sinn der Geschichte"[3]) eine gewisse Rundung erhalten. Nicht nur ist alle Philosophie „immer positiv oder negativ religiös" (19), sondern eigentliche Philosophie ist „konkrete Metaphysik" des „Gottmenschentums", wie es in den Tiefen des dreipersönlichen Lebens wurzelt. Es ist „prophetische Philosophie" (16) aus den Tiefen mystischer Gnosis und gnostischer Mystik, und darum „symbolisches Weltbewußtsein und Weltbetrachtung" (72). Es ist Philosophie, die „nicht mit Gott und nicht mit dem Menschen" beginnt, „sondern mit dem Gottmenschen" (223). Indem aber Gott und Mensch in den Tiefen des dreipersönlichen Lebens selber unlösbar miteinander verknüpft sind (da „die zweite Hypostase der heiligsten Dreifaltigkeit der vor aller Ewigkeit in der Ewigkeit geborene Mensch ist" 317), so ist Philosophie in ihrer echten Gestalt (der „Gnosis") „Symbolismus, der den Übergang der göttlichen Energie in diese Welt zuläßt, der zwei Welten aufschließt und miteinander verbindet und der anerkennt, daß das göttliche Sein, unerschöpft und geheimnisvoll bleibend, sich symbolisiert" (81).

Damit erhellt sich überraschend die innere Verwandtschaft zwischen diesem echt russischen („sophiologischen") Denken und dem Denken des Münchener Paläontologen und Biologen, der den kühnen Versuch unternahm, die Entwicklungslehre umzukehren: Edgar Dacqué. Seine Überlegung ist: muß man den Menschen als Entwicklungsprodukt niederer Formen ansehen, dann ist er in ihnen bereits „angelegt", dann ist aber dieses Angelegtsein das Erste und Formende, dann ist die „Idee" des Menschen das eigentliche Agens. „Nicht aus irgendeiner Tierform ging der Mensch hervor; sondern die Potenz Mensch, die Entelechie Mensch als Höchstes und alles Enthaltende entließ aus sich immer mehr des Tierischen" („Leben als Symbol" 172[4]). Dann ist aber weiter das eigentliche Agens in diesem „Idee Mensch" ein Verhältnis nach oben. Er selber ist „Symbol" von Gott her in die Welt hinein. „Alles Geschehen geht in Gott, dem all-umfassenden Wesen, der ersten und letzten Ur-Sache alles Daseins vor sich. So muß es zuletzt — mag es auch noch so sehr eigene Wege wandeln und dämonisch sich selbst bejahen — ein Symbol sein von Gottes Leben.... Der Mensch selbst ist Symbol... durch alle Stufen des Daseins, hinauf und hinunter, zu den Chören des Lichts und zu den Pforten der Hölle..., bis er endlich und überall, immer wieder in neuer Ge-

[1] Nikolai Berdjajew, Die Philosophie des freien Geistes, (V u. 412 S.) Tübingen 1930, J. C. B. Mohr. *M* 12.— [2] Diese Zeitschrift 115 (1928/29 II) 1 ff.
[3] Diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 187; 115 (1928/29 II) 1 ff.
[4] Edgar Dacqué, Leben als Symbol. München 1928; Natur und Seele. Ebd. 1926.

stalt zur Erkenntnis des ewigen Gottes gelangt. Hier schweigt sein Geist im Schauen" (ebd. 249 bis Schluß). Ist das der Mensch seinem Sein nach, so ist folgerichtig sein Denken die Bewußtheit davon, d. h. als Denken wesenhaft „symbolisches Denken", d. h. zuletzt „reines Darstellen des Urquells" (ebd. 9), und Wissenschaft heißt „verstehen, daß die erkannte Wahrheit Mythos bleibt" (ebd. 28). Es gibt keine neutrale Wissenschaft. Es besteht nur das Entweder-Oder zwischen „heiliger" und „unheiliger" Wissenschaft. „Die eine entspringt aus einem frommen Herzen, weckt dessen Kräfte, verklärt die Natur in sich und führt zur Anbetung des ewigen Gottes. Die andere aber geht auf dem gleichen Weg der inneren Schulung vor, erlebt dämonische Kräfte und Wesenheiten der Natur, bannt sie und macht sie sich zunutze, um eigensüchtige Zwecke zu fördern" („Natur und Seele" 13). Ja, es gibt nur das Entweder-Oder zwischen „weißer" und „schwarzer Magie" in der letzten Einstellung des Menschen, der wissen will. Es ist das Entweder-Oder zwischen „Gott dienen oder Zauberei" (ebd. 14). Und — als das Entscheidende solcher „magischer Weltsicht": „die Idee des Seelentodes, des Aufopferns steht als lebendige Potenz inmitten aller Magie" (ebd. 80). Es geht um die „wahre Armut", um das „einzig wahrhaft reine magische Gebet, das Berge versetzt und das Paradies öffnet: Dein Wille geschehe!" (ebd. 200.) Denn so vollzieht sich die Wieder-Einsenkung der Abbilder in das Urbild Gott: von der äußeren Natur in den Menschen, der ihr Zentrum ist; innerhalb des Menschen wieder von seiner Einzelseele in die „Gattungsseele" (ebd. 138) und von da in die „Gesamtweltseele" (ebd. 144), und hierin in Gott hinein. So ergibt sich in einer letzten methodologischen Folgerichtigkeit: das künstlerische symbolische Erfassen als das organum („Leben als Symbol" 149 ff.).

So leitet Dacqué wie von selbst über in den tieferen Sinn der überreichen Kunstphilosophie, die uns Broder Christiansen[1] schenkt. Denn in ihr wird nicht nur das „Gegenständliche" in den „Sinngehalt" zurückgeführt als das letztlich Unfaßliche, das in das Faßliche des Gegenständlichen sich symbolisiert. Sondern dieser „Sinngehalt" selber wird zum unwägbaren Rhythmus, in der letzten Zweiheit zwischen „Spannung" und „Gleichklang", und in diesem letzten Rhythmus öffnen sich „Symbole der Höhe": im Spiel zwischen „verneinender Entrückung" und „bejahender Steigerung" (253), da hinein alle Kunst gipfelt. Darin aber gibt die Kunst dem Menschen nicht nur „das Spiel eines Lebens nahe bei Gott" (als Einheit des augustinischen „inquietum" und „requiescat": 258). Sondern in ihrer letzten Tiefe ist sie „Spiel durch Gott" und darum die „Mystik", „daß die Kunst für Gott dasselbe sein könnte, was für Kinder ihr Spielen? Für Gott ein Spielen, darin seine Kräfte, übend an einem leichteren Stoffe, entgegenwachsen neuen Möglichkeiten schöpferischer Entfaltung, für die er im harten Stoff der Natur noch nicht zureicht? Denn warum sollte Gott, gemessen an seinen eigenen Möglichkeiten, nicht noch in Jugend sein und des Spielens bedürftig?" (260.)

Lassen wir zunächst diese unmögliche Theogonie außer Betracht, so sind wir auf dem Wege unserer Musterung zu einer Fassung „religiösen Denkens" gelangt, die schon sehr der Erwägung wert ist. Philosophie und Theologie

[1] Broder Christiansen, Die Kunst. (260 S.) Buchenbach 1930, Felsen-Verlag. *M* 6.80

haben gewiß verschiedene Aufgaben. Aber die profanste philosophische Aufgabe wird nicht nur ganz lebendig durch den „konkreten Menschen" geleistet, der allein konkret ist in der Ordnung von Erbsünde und Erlösung. Sondern da alle Philosophie formal auf das „Erste" und „Letzte" zielt, geschieht sie auch rein objektiv „auf Hintergründen", d. h. im Entweder-Oder zwischen Erbsünde- und Erlösungshaltung. Diese Haltung aber heißt in ihrer allgemeinsten Form: Sichbehaupten oder Sichlassen: der wissensstolze Mann und die wissensstolze Frau des Sündenfalls im Paradies — oder das „Kind" des Evangeliums. Das ist die Tiefe eines letzten Buches, das hierher gehört: des philosophischen Gespräches „Marktzauber" von Friedrich Grave[1]. Das Wesentliche in aller Haltung des echten Philosophen dünkt ihm „das Geheimnis des Loslassens". „Wer loslassen kann, um den bewirbt sich alles, Dinge und Tiere und Menschen und — die Ewigkeit: weil alles sich in ihm bestätigt fühlt; weil ein solcher Mensch, der sich der Ewigkeit geöffnet hat, sie so und nicht anders spüren wird, wie wir den atmosphärischen Himmel spüren: sowohl oben in ferner Bläue wie auch ganz dicht vor unsern einatmenden Lippen. — Wie aber der Himmel auch über den Schmutz der engsten Gasse leuchtet, so wird die irdische Seligkeit eines in Gott lebenden Menschen als Abglanz der Ewigkeit all seine Alltagsgeschäfte durchleuchten" (141). Aber die eigentümliche Situation des konkreten Menschen ist es, daß sich ihm dieses „Loslassen" sowohl im reinen Symbol der „vita contemplativa" gibt wie in der Groteske des zigeunerhaften „Marktzaubers" (d. h. dem „Sichfreilassen" in einen Jahrmarkt hinein). Grave läßt hier darum Maria, seine Gesprächspartnerin, die zage Frage stellen: „Daß wir — Zigeuner Gottes seien?" (149.) Graves eigene Philosophie beantwortet diese Frage mit der letzten Polarität zwischen „Divina" und „Chaotica" im Menschen (gemäß dem Titel seines Hauptwerkes[2]). Aber der Kundige der Heiligen Schrift wird an den Zöllner im Tempel, den verlorenen Sohn und die zerlumpten Dorfkinder am Wegrand denken und wissen, daß das „Loslassen" seine Demütigungsform, wie sie dem „armen Sünder" zusteht, — in den „Zigeunern Gottes" habe (die ja gemäß dem Gleichnis vom Gastmahl die Eingeladenen sind, nachdem die „Gutsbesitzer Gottes" nicht kamen.

2.

Man wird nicht einwenden dürfen, daß diese Bemerkung überflüssig sei. Sie leuchtet vielmehr unerbittlich scharf in das Problem eines sogenannten religiösen Denkens hinein: inwieweit es nicht etwa ein umgekehrtes „absolutes Denken" sei, d. h. Gnosis eines ununterschiedenen Einsseins mit Gott.

In gewisser Form gaukelt solche Gnosis schon in das „Ende der Philosophie" Freunds hinein. Denn einerseits kennt er nur das Entweder-Oder zwischen (seiner rein negativen) Philosophie und ausgesprochener Mystik der „Begeisterung" (164). Anderseits ist aber bereits alles, was Behauptung, ja was schon geklärter Begriff ist, nicht so sehr Philosophie als „Glaube".

---

[1] Friedrich Grave, Marktzauber. (210 S.) Jena 1929, Eugen Diederichs.
[2] Diese Zeitschrift 115 (1927/28 II) 238.

Philosophie wird also folgerichtig zu einem Übermächtigtwerden durch „Mystik als Begeisterung".

Wie sehr der Kantianismus des Barth-Kreises hart an Gnosis steht, zeigt nichts so deutlich als der Weiterschritt Reisners vom „Selbstopfer der Erkenntnis" zur „Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht". Denn in diesem letzten Werk feiert eine Gnosis ihre Auferstehung, die nicht umsonst auf Schelling zurückgreift, aber noch stärker wohl Baader verpflichtet ist.

Edgar Dacqués Symbolismus geht auf denselben Schelling zurück, wenngleich er ihn als „rational deduzierend" („Leben als Symbol" 213) empfindet. Es ist Geist der Reformation, aber im Geist echtester mythologischer Romantik, wenn für ihn die „physisch gegebene Natur" einfachhin der Sündenfall ist (weil der Ideezustand das Paradies ist; ebd. 194), und wenn für ihn „alles äußere Leben und jedes Innenleben dämonisch (ist), sobald es sich und insoweit es sich selbst meint" (ebd. 196).

Berdjajew aber schreibt dieser Gnosis das eigentliche Handbuch. Da „der Mensch mehr ist als die einfache Kreatur", da „der Mensch Gottes Anderer ist" (317), da „ohne das Menschliche ... Gott nicht auskommen" kann (258), so löst sich alle Philosophie der Evidenz und alle Theologie der Autorität in den einen Prozeß des „Erwachens des Geistes" auf, d. h. jener „schöpferischen Dynamik in der Freiheit" (362), die als Menschprozeß Gottprozeß ist, Theogonie als Tiefe aller Anthropogonie. So wird in dieser folgerichtigen Gnosis Demut zu einem „Akt des Menschen, auf ihn selber gerichtet", „das Erwachen des Freiseins des Geistes" (177), und Gnade ist „Energie des absoluten Menschen" (165).

Damit aber schließt der russische Denker den Ring zu drei andern Denkern, die von anderer Richtung her zu demselben Letzten kommen. Max Scheler baut in den nachgelassenen Stücken der „Philosophischen Weltanschauung"[1] seinen früheren Primat des Religiösen in die Lehre vom „Heilswissen" um, darin die „Gottmitwirklichung durch den Menschen" (103) sich vollzieht, durch den Menschen, der als Allmensch des absoluten Ausgleichs der Weltkräfte den Zwiespalt des göttlichen Urgrundes zwischen Gott und Drang schließen soll: „Wer am tiefsten wurzelt in der Dunkelheit der Erde und der Natur, jener ‚natura naturans', die alle Naturgebilde, die ‚natura naturata', erst hervorbringt; und wer zugleich als geistige Person am höchsten hinaufreicht in seinem Selbstbewußtsein in die Lichtwelt der Ideen, der nähert sich der Idee des Allmenschen und in ihr der Idee der Substanz des Weltgrundes selber — in der steten werdenden Durchdringung von Geist und Drang" (66). So geht Scheler in eins mit zwei Denkern, die den gleichen Gedanken bewußt aus dem Talmudistischen[2] her entwickeln. Für Felix Weltsch[3] konzentriert sich alle Problematik zwischen Gnade und Freiheit auf das Entweder-Oder zwischen einem „Absoluten als Wirklichkeit" und als „Ziel- und Blickpunkt" („Gnade und

[1] Max Scheler, Philosophische Weltanschauung. (158 S.) Bonn 1929, Fr. Cohen. *M* 6.50

[2] Vgl. hierzu unsere frühere Studie „Judentum und Christentum" (diese Zeitschrift 110 [1925/26 I] 81 ff.; jetzt in „Ringen der Gegenwart" II, Augsburg 1929, 624 ff.).

[3] Felix Weltsch, Gnade und Freiheit. München 1920. — Das Werk dieses bedeutenden Prager Philosophen muß in seiner Einheit mit dem religionsphilosophischen Werk seines Freundes Max Brod gesehen werden: als zeitlebendiges Ringen um die alte augustinische Frage.

Freiheit" 122). Dasselbe talmudistische (149) „Angewiesensein Gottes auf den Menschen" (146) ist in Erich Ungers „Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis"[1] (der zugehörigen Methodologie zu Goldbergs „Wirklichkeit der Hebräer") ins Volkhafte gewendet. Gott ist die „lebensgesetzliche Summe". Der „Gott eines mythischen Volkes" ist „das Volk selbst" (91). An die Stelle der „Glaubensreligion", die das Wunder jenseits der Welt hat, tritt die „Experimentalreligion", die das Wunder in der Welt herbeizuführen sucht, d. h. durch den Messianismus des „mythischen Volkes", das selber in der Feuer-Energie seiner „lebensgesetzlichen Summe" Gott ist. Es ist also mehr als ein Zufall, wenn der Sammelband Max Schelers mit einer Spinoza-Studie schließt. Wie sie ihm gemeint ist, verrät schon der Satz: „Wenn Hegel ... die Metaphysik als das werdende Selbstbewußtsein der Gottheit im Menschen bestimmt, so ist damit nur ein Urgedanke Spinozas ins Historische gewandt" (138). So schlingen sich die letzten Fäden von Scheler zur talmudistischen Spekulation einer „Verwirklichung Gottes durch den Menschen" und verschlingen sich mit der russischen Sophiologie des „absoluten Menschen" im Schoß des dreipersönlichen Lebens zu einer einzigen östlichen Gnosis des Werdens Gottes im Menschen und durch den Menschen.

Wie unheimlich nah solche Gnosis aber der scheinbar nüchternsten Philosophie ist, zeigt nichts so deutlich als gewisse Züge in der Gotteslehre Franz Brentanos, die nun durch die Mühe Alfred Kastils vorliegt[2]. Es zeigt sich im formal Methodologischen. Für Brentano ist „Religion (nichts) anderes als ein Surrogat für eine die Welt auf ihren letzten, göttlichen Grund zurückführende und in den Zielen ihrer Ordnung verdeutlichende Philosophie", wie er 1909 in einem Brief an einen Agnostiker schreibt (LIX). Das heißt: Philosophie ist (bis zum Letzten verdeutlicht), „magische Philosophie", durch deren Kraft erst Gott hervortritt. Folgerichtig ist dann auch — im zugeordnet Inhaltlichen — Gott nicht als unveränderlich gegen eine veränderliche Welt geschieden, da es „schlechterdings unmöglich (ist), daß etwas, was selbst ohne allen Wechsel ist, Ursache eines Wechsels werde" (457). Die eigentliche Absolutheit ist mithin die „bestmögliche Welt", da „mit der Gotteslehre die Lehre von einer bestmöglichen Welt notwendig zu verknüpfen sei" (486).

3.

Zu allen Zeiten war die Folie einer schwärmerischen Gnosis — ein brutalerer Positivismus. Das ist die letzte Perspektive auch des „religiösen Denkens" unserer Gegenwart. Denn ihm stehen bereits dräuend zwei neue Positivismen gegenüber. Einer, der gewiß noch aufs tiefste aus religiösen Intentionen kommt: der Existenz-Positivismus Martin Heideggers, der bis ins Letzte die reine Weltlichkeit will — freilich mit der tragisch-trotzigen Geste eines „Verzichtes auf den Himmel"[3]. Der andere Positivismus ist „artreiner", ja vielleicht der artreinste, den es je gegeben hat: für Rudolf Carnaps[4] brutalen Positivis-

[1] Erich Unger, Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis. (VIII u. 304 S.) München 1930, R. Oldenbourg. *M* 12.50

[2] Franz Brentano, Vom Dasein Gottes (Alfred Kastil). (LIX u. 546 S.) Leipzig 1929. Felix Meiner. *M* 24.—

[3] Vgl. diese Zeitschrift 119 (1929/30 II) 349 f. u. a. früher.

[4] Vgl. diese Zeitschrift 120 (1930/31 I) 145.

mus der reinen logischen Beziehung (der sich in der „Erkenntnis", als Nachfolgerin der vaihingerischen „Annalen der Philosophie" nun ein eigenes Organ geschaffen hat) ist all das, worum Heidegger wenigstens in der Tiefe noch brennend kreist, nur noch „Scheinproblem". Moritz Schlick, das bisherige Haupt der Schule, sieht im Einleitungsaufsatz der neuen Zeitschrift die „Wende der Philosophie" darin, daß „die Metaphysik dahin(-fällt), nicht weil die Lösung ihrer Aufgaben ein Unterfangen wäre, dem die menschliche Vernunft nicht gewachsen ist (wie etwa Kant meinte), sondern weil es diese Aufgabe gar nicht gibt".

Von diesem Entweder-Oder her, zwischen extremer östlicher Gnosis und ebenso extremem westlichem Positivismus der reinen Logik (Carnap erklärt kühl: „Grundsätzlich unbeantwortbare Fragen gibt es nicht"), von diesem Entweder-Oder her, das ja nichts ist als das Entweder-Oder zwischen Amerika und Rußland innerhalb der Philosophie, von hier aus wird die Bedeutung zweier Denker deutlich, die nicht zufällig gerade in der gegenwärtigen Stunde ihre Stimme erheben, der eine in einem überraschend starken Erstlingswerk, der andere mit dem Werk der Reife vieler Jahre und Kämpfe. Ihre Ausgangspunkte sind durchaus verschieden. Oskar Bauhofer kommt von eigentlicher Theologie her. Johannes Plenge führt seine großen soziologischen Probleme in ihre immanente Metaphysik zurück. Eines verbindet sie. In Oskar Bauhofers Buch zieht die rücksichtslose Ehrlichkeit Ernst Troeltschs ihre letzten Schlußfolgerungen und zieht sie mit dem ganzen hinreißenden Schwung Max Schelers, wie er ihn „jenem wundervollen ‚katholischen' Frühling seines Lebens" hatte (Bauhofer 100). In Johannes Plenge aber, dem Freund und Mitstreiter Schelers, kommt das Problem jenes „Soziologischen" zur Reife, das die große Problematikergeneration einmütig beherrschte: Troeltsch, Max Weber, Georg Simmel, Max Scheler.

Oskar Bauhofer, der Mitarbeiter Adolf Kellers in Genf, scheint an und für sich in seinem „Metareligiösen"[1] nichts anderes zu bieten, als die reife Form dessen, was im Barth-Kreis als Religionsphilosophie im besondern Sinn einer „kritischen" sich umzeichnet und ausgebildet hat. Das „Metareligiöse" heißt, daß das eigentlich Religiöse nicht von unten durch den Menschen zustande kommen könne, sondern allein jeweils „von jenseits": „daß Religion als eine menschliche Funktion nur die Unaufhebbarkeit der Kluft zwischen dem intendierten Sinn-Telos und der Spannweite der religiösen Funktion demonstriert, und wie die religiöse Funktion aus dieser Erkenntnis heraus nur gleichsam dauernd — nicht sistiert aber: in Suspens gehalten wird und ganz nur Empfangsbereitschaft, demütiges Warten, Hinhorchen auf eine göttliche Selbstkundgebung wird" (243). Religion kann darum nur „responsorisches Aktphänomen" (205) sein, d. h. Aufgerufensein durch Gott und Antwort auf diesen Aufruf. So weit geht das, daß für Bauhofer „das Wahrwirkliche des Göttlichen ... von rein menschlichen Voraussetzungen aus (d. h. außerhalb der Realität der Offenbarung) nur als Idee, nur als Postulat konzipierbar" ist (258).

---

[1] Oskar Bauhofer, Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie. (IV u. 271 S.) Leipzig 1930, J. C. Hinrichs. *M* 11.—

Aber durch diese, vom Barth-Kreis her genügend bekannten, Richtungen geht von Anfang an etwas anderes. Bauhofer führt eine erbarmungslose Demaskierung aller Schein-Religiositäten durch (der „Religioïde", wie er sie nennt). Mit echter Troeltsch-Glut reißt er die falschen Absolutheiten der Idee- und Wert-Region herunter in den einen Katarakt der geschichtlichen Werdehaftigkeit: „der Mensch ist er selber nur, indem er jeden Augenblick ein anderer ist. Die Kontinuität seines Lebens besteht in seinem beständigen Werden und das heißt ein Anderswerden.... Sein Sein ist sein Werden" (161). Aber so sehr diese Destruktion in einen fesselosen Spätskotismus abzugleiten scheint, sie steht von vornherein unter dem Primat des Ja über das Nein (15). Alle Destruktion hat den Sinn, im Menschen die Kreatürlichkeit offen zu legen und hierin das Ja *Gottes*. „Es heißt,... daß das Häßliche notwendig umspielt, umwittert ist von der Idee des Schönen, von einem Wissen um das Schöne; daß der Begriff des Irrtums nur denkbar, vollziehbar ist als umgriffen vom Begriff des Wahren" (15 f.). Und darum ist es nicht so, wie in der dialektischen Theologie, daß zwischen Suchen des Menschen und Sichgeben Gottes eine reine „Diskontinuität" (Barth) besteht. Sondern: „in der Kategorie der ‚Grenze' begegnen sich Philosophie und Theologie. In der Kategorie der ‚Grenze' sind welthafte und unwelthafte Wahrheit real geschieden, aber aufeinander bezogen als die distinkten Hemisphären *der* Wahrheit, die wohl zwiefältig, aber nicht zwiespältig sein kann" (7). Die ideale Region der Ideen und Werte usw. wird nur ausgeräumt, insofern sie *das* Absolute sein will. Aber sie erscheint geklärt „von Gott her". Mit andern Worten: in Oskar Bauhofer erneuert sich der Standpunkt der Quaestio de Veritate Thomas von Aquins, daß es keine „veritates aeternae creatae" gebe, weil alle Wahrheit ihre „Ewigkeit" von der Ewigkeit Gottes hat (Ver. q. 1 a. 6); — und darum erneuert sich in ihm auch der korrelat methodologische Thomas-Standpunkt des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie (im Kommentar zu Boethius, de Trin.), daß sich beide formalst berühren in der „Grenze", darin das „an est" Gottes (sein Bestehen) sich gibt im Versagtsein seines „quid est" (seines Wesens). Ist es dann erstaunlich, wenn dieser kühne Erbe des besten Erbes Troeltschs und Schelers die „großartige Idee einer philosophia perennis" in seinem Buche „zum Problem" gestellt wissen will (9), wenn er das Denken seines Buches als „heimkehrendes Denken" sieht (10), wenn er als „überhaupt mögliche Metaphysik" eine solche aufstellt, die „Gott nicht an die Welt ausliefert, sondern höchstens die Welt — als Schöpfung — an Gott zurückgibt" und darum folgerichtig über seine Arbeit als richtungweisend ausdrücklich den Namen schreibt — Thomas von Aquin (113)!

Johannes Plenge, der in seinem Münsteraner Forschungsinstitut für Organisationslehre und Soziologie einen einzigartigen Mittelpunkt geschaffen hat, beginnt mit seiner „Ontologie der Beziehung"[1] endlich das gewaltige, systematische Ergebnis seiner Arbeit aus der schwindelnden Sprachknappheit seiner Tafeln in die immerhin noch Ungewohntes fordernde Knappheit kurzer Kommentare zu übertragen. Mit den zwei dräuenden Positivisten unserer

[1] *Joh. Plenge*, Zur Ontologie der Beziehung. (30 S. mit einer Tafel.) Münster 1930, Staatswiss. Verlagsgesellschaft.

Gegenwart, Heidegger und Carnap, verbindet ihn an und für sich die Idee einer Welt geschlossener Beziehungen. Das ist im Denken selber verankert, da es „bis in seine letzte Tiefen zusammenfassende und trennende Beziehungstätigkeit ist" (23). Aber das wirkt sich sofort in übergreifende Perspektiven aus. Es wird die Konsequenz des umgeänderten Descartes-Satzes: cogito ergo sumus (25). Plenge sichtet mit untrüglicher Schärfe, wie die übliche Beziehungslogik allein vom Subjekt her orientiert ist: sie ist Logik des „Co-Subjekts" (22). Die wirkliche Beziehungslehre muß aber das unschließbare Zueinander und Ineinander dreier Beziehungsfelder sehen: des Co-Subjekts (der Subjektbeziehungen untereinander), des Co-Objekts (der Objektbeziehungen untereinander) und des Objekt-Subjekt (der Beziehungen zwischen den beiden obigen Bereichen). Die Folge ist, daß im Zentrum der wirklichen Welt das „Wir" als „Co-Ob-Subjekt" steht, d. h. weder absolute Objekt-Sach-lichkeit noch absolute Subjekt-Person-haftigkeit, sondern ihr zueinander bezogenes „Zwischen". Es besteht mithin als Grundhaltung weder die alte „Autonomie" (als Bezogensein von allem und sich selbst auf sich) noch eine reine „Heteronomie" (als reines Fremdbezogensein nach außen), sondern „Syn-hetero-nomie", d. h. ein durchgehendes Zueinander darin, daß jegliches „über sich hinaus" ist „zum andern".

Plenge erreicht durch dieses System ein Mehrfaches. Einmal wird der Gegensatz zwischen Hegel und Marx überwunden: wie er selber in der Auseinandersetzung mit Wiese[1] sagt, in eine „Erneuerung Hegels durch eine ganz realistische Gesellschaftslehre, die aber in ihrer Tiefe auf den geistigen Grund der Wirklichkeit zurückführt" (160). Zweitens aber überwindet sich die Art, wie bei Hegel dieser „geistige Grund der Wirklichkeit" welt-immanent ist, die Vergöttlichung, wie Plenge scharf sieht, des immanenten Wir der Welt. Denn die Beziehungswelt Plenges ist eigentlich eine einzige, rücksichtslose Anschaulichkeit ihrer Kreatürlichkeit, ihres wesenhaften Übersichhinausweisens. „So ergibt sich, daß unsere Beziehungswelt als Korrealität ohne die gleichsam objektive Beziehung zum Seinsgrund und der Gottheit nicht gedacht werden kann, die unserer Erkenntnis wesensnotwendig unzugänglich bleibt, nur in Analogie mit der korrealen Welt erfaßbar, eine Wechselbeziehung, in der wir die eine Seite in der Weise unserer Verhaltungsrichtungen bestimmen können, während die andere Seite für unser Denken das Geheimnis ist, soweit wir es nicht aus der ganzen Fülle unserer Wirklichkeit zu verstehen glauben, aus der wir den Bestand des transrealen Faktors X annehmen müssen. Die Notwendigkeit dieser Anerkennung und die unweigerliche Tatsache, daß es sich eben um den Generalfaktor X handelt, ergibt grundsätzlich die Möglichkeit des unbeschreiblichen Hindurchwirkens der Überwirklichkeitsbeziehung durch alle Wirklichkeit" (24; mit andern Worten: Offenbarung und Wunder). Ist das der Fall, dann ersteht auch die Trinitätsspekulation Hegels in geklärter Form. Nicht ist die Beziehungswelt das Schauspiel des innergöttlichen Lebens, aber das Positive, das in „Gemeinschaft" als solcher liegt, weist unbegreiflich über sich. „So bekommt das christliche Dogma der Trinität in seiner letzten

[1] Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie IX (1930) 152 ff. — Dort auch die Fortsetzungen der „Ontologie der Beziehung" (IX 271 ff. und im kommenden April-Heft).

Wesentlichkeit eine gewisse Begreiflichkeit für die Vernunft, obwohl alle menschlichen Worte, die diesen Tatbestand aussprechen, selbstverständlich Verendlichungen sind" (25). Plenges Sprachkunst gelingt aber immerhin auch in dieser Spitze der gewiß kühne, aber wohl nicht ganz abweisbare Ausdruck „synthesis in aeterno (coactus purus)".

Damit aber öffnet sich eine ganz merkwürdige Perspektive. Karl Eschweiler hat in einer ungemein reichen, wenngleich nicht ganz innerlich ausgeglichenen Studie den Nachweis unternommen, wie stark die Theologie Möhlers innerlich positive Auseinandersetzung mit der Zeitphilosophie war[1]. Zuerst Überwindung einer reinen Kultur-Sitte-Humanität-Religion mit Hilfe der Philosophie Jakobis, die einen Primat des Religiösen begründet, da „der wesentliche Akt der Vernunft" das „Vernehmen des Absoluten" ist (2). Dann Überwindung des religiösen Subjektivismus (der in Jakobi steckt) mit Hilfe Schleiermachers, für den der Primat des Universums über das Individuum besteht und darin ein Primat der Kirche über die Innerlichkeit (21 ff.). Endlich die Überwindung des Gemeinschaft-Erlebnisses (das das Schleiermachersche Universum stützt) mit Hilfe Hegels, für den der „objektive Geist" das Letzte und Eigentliche ist, sodaß die Kirche nun als „objektive Form" sich geben kann (ins eigentlich Rechtshafte hinein) (65 ff.). Möhler steht dann Aug in Aug zu Hegel und Marx: die „absolute Kirche", der „absolute Staat", die „absolute Wirtschaft" (146). Möhler aber ist in seiner ganzen Verflechtung mit der gesamten Romantik der reinere Quellgrund der großen katholischen Erneuerung, die gegen die drei Jahrhunderte der Reformation und der Aufklärung sich erhob. Geht der Weg Möhlers also, wie Eschweiler will, an der Hand von drei Philosophen, die innerhalb des Nichtkatholischen selber wenigstens objektiv und unbewußt an das Katholische rühren (bei Hegel geradezu in Katholizismus-Feindschaft, während in Schleiermacher der spätere Modernismus sich grundlegt), so ist das, was wir heute gerade in Bauhofer und Plenge sehen, das ergreifende Antwort-Phänomen.

Die katholische Erneuerung arbeitet sich in ehrlichem Aug in Aug mit der Zeit-Philosophie hindurch und hinauf. Die Zeit-Philosophie aber bricht sich selber immer stärker durch und ab in eine Erneuerung des Katholischen. Die katholische Erneuerung läßt sich lebendig durchwehen vom Geist Thomas von Aquins, der Aug in Aug zu Heiden und Juden, ja Hand in Hand mit ihnen forscht, — in der paulinischen Kraft des „wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns!" Die Zeit-Philosophie aber schreitet durch die Nacht ihrer langen Verbannung, geheimnisvoll geführt, demselben „Meister der Schule" entgegen. — In diesem Sinn erwidere ich von Herzen das Bild vom Tunnelbau (von entgegengesetzten Seiten her), das Plenge in seinem Vorwort an mich richtet.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Karl Eschweiler, Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. (VII u. 175 S.) Braunsberg 1930, Herder. *M* 4.50

Deutsches Zeitschriftenwesen der Gegenwart

Man hat von der Zeitung gesagt, sie spreche von allem andern mehr als von sich selbst. Es ist nicht zu leugnen, daß gerade in der Presse oft wenig Sinn für die Theorie der Zeitung, für ihre Geschichte und für ihre internationale Organisation zu finden ist. Das gilt in gleichem Maße von der Zeitschrift. Die Wissenschaft, die sich neuerdings eifrig mit den Problemen der Presse beschäftigt, nennt sich nach der einen Gruppe der Publizistik Zeitungswissenschaft. Damit will sie aber nicht die Zeitschrift von der kritischen Forschung ausschließen. In den Übungen und Vorlesungen an den deutschen Hochschulen wird auch der Zeitschrift gedacht, und manche wissenschaftliche Untersuchung behandelt ein Thema aus dem Zeitschriftenwesen.

Das ist schon dadurch bedingt, daß Zeitung und Zeitschrift häufig gar nicht leicht zu scheiden sind. Beide sind Kinder der gleichen Mutter und sehen sich oft recht ähnlich. Bis heute hat man noch keine befriedigende Abgrenzung der Zeitschrift von der Zeitung gefunden. Das Wort Zeitschrift hat ebenso wie Zeitung eine längere Entwicklung durchgemacht. Am Ende des 18. Jahrhunderts brauchte man es in der Bedeutung „Schriften für die Zeit". Es waren Schriften, in denen ein „Zeitschriftsteller" seinen Zeitgenossen etwas zu sagen hatte. Es sollte damit die Aktualität angepriesen werden. Dagegen gehörte es noch nicht zu dem Begriff, daß diese Schriften periodisch erschienen.

Neben diesem weiteren Begriff kommt natürlich auch der engere vor; die Zeitschrift läuft neben der Zeitung her, ohne daß man daran denkt, sich um eine reinliche Scheidung Sorge zu machen. Um aber eine befriedigende Statistik des Zeitschriftenwesens aufstellen zu können, muß man erst wissen, was eine Zeitung und was eine Zeitschrift ist. Auch die Gesetzgebung ist auf eine solche scharfe Trennung angewiesen, behandelt doch das Urheberrecht diese beiden Formen der Publizistik verschieden. Im Kommentar zum Urheberrecht von Ahlfeld heißt es: „Der Unterschied zwischen den Zeitungen und Zeitschriften läßt sich allgemein schwer bestimmen. Sicher ist, daß der Name nicht entscheidet, denn viele Blätter, die sich Zeitungen nennen, sind zweifellos Zeitschriften (z. B. die „Deutsche Fleischerzeitung"). Beiden ist gemeinsam, daß sie periodisch erscheinen. Die meisten Zeitungen erscheinen täglich oder doch mehrmals in der Woche, die meisten Zeitschriften nur nach längeren Zeiträumen. Doch bildet dies kein Kriterium, ... denn es gibt Zeitschriften, die täglich, und Zeitungen, die nur wöchentlich erscheinen. In der Hauptsache besteht der Unterschied darin, daß die Zeitungen dem augenblicklichen Bedürfnisse des Tages nach Neuigkeiten und übersichtlicher gemeinverständlicher Schilderung der Zeitlage, besonders auf dem politischen Gebiete, dienen und daher ihre Berichterstattung den Ereignissen möglichst schnell folgt, während die Zeitschriften auf dieses wechselnde Bedürfnis weniger Rücksicht nehmen, sondern in ihren Aufsätzen vorwiegend Fragen von bleibendem Interesse behandeln." Das Reichsgericht hat sich im Gegensatz zu der oben angeführten Trennung auf die einfache Feststellung beschränkt (RGStr. 14/73): „Der Unterschied ist ein verschwimmender."

Joachim Kirchner hat vom Standpunkt des Bibliothekars eine Definition versucht, wobei er besonders betont, daß die Vorstellung vom Wesen der Zeitschrift in den verschiedenen Jahrhunderten gewechselt habe. Es gilt, sie vom Buche und von der Zeitung zu trennen. Als wesenswichtige Merkmale gibt Kirchner an: Periodizität, Absicht der unbegrenzten Dauer, durch mechanische Vervielfältigung bedingte Publizität, Einheitlichkeit des Unternehmens und Kollektivität. Diese Eigenschaften haben Zeitung und Zeitschrift gemeinsam. Menz kommt nach einer kritischen Prüfung der von Kirchner aufgestellten Unterschiede, die in einer andern Form der Aktualität und Darstellung liegen sollen, zu der Resignation: „Man muß sich für immer mit der Feststellung begnügen, daß für die Lösung derselben Aufgaben stets zwei Arten periodischer Veröffentlichungen möglich sind und waren: Zeitschriften und Zeitungen, die zwar nicht dasselbe, aber auch nicht grundsätzlich zweierlei sind (Gerhard Menz, Die Zeitschrift, Leipzig 1928, S. 7 f.). Seiner Ansicht, daß der Grad der Verbundenheit mit dem Standort ein unterscheidendes Merkmal sei, kann man nur zustimmen. Die Zeitung ist durch Materialbezug und Verbreitungsbezirk weit mehr mit ihrem Standort verbunden als die Zeitschrift. Bei dieser ist es vielfach gleichgültig, wo sie erscheint. Das „Hochland" könnte ohne Schaden nach Frankfurt oder Berlin übersiedeln, den „Münchener Neuesten Nachrichten" wäre das nicht möglich. Man kann auch darauf hinweisen, daß es bei der Zeitschrift in den meisten Fällen möglich ist, Redaktion und Verlag zu trennen, beide liegen oft weit voneinander entfernt. Bei der Frage nach der Aktualität muß man sich klarmachen, daß man eine doppelte Aktualität unterscheidet, die eine, die darin besteht, daß ein Ereignis möglichst schnell gemeldet wird: Aktualität der Zeit; die andere, die irgend ein vergangenes Ereignis wieder in den Blickpunkt der Zeitgenossen rückt, die Aktualität des Stoffes. Beide Formen kommen heute in der Zeitung wie auch in der Zeitschrift vor. Prüfen wir die illustrierten Zeitschriften, so sehen wir, daß diese in der Bildberichterstattung an Aktualität der Zeitung nichts nachgeben. Sogar die sogenannte Fachpresse legt Wert auf Aktualität, und nicht ohne Grund erscheinen Blätter wie die „Fleischerzeitung" täglich. Der Fleischer will ebenso schnell über die Verhältnisse seines Gewerbes unterrichtet sein wie der Leser der Tageszeitung über eine Abstimmung im Reichstag. Manche Blätter heben geradezu ihre aktuellen Berichte hervor. So schreibt die „Allgemeine Fleischerzeitung": „Rascheste Berichterstattung über alle Vorgänge im Gewerbe, telegraphische Berichte von allen großen Viehmärkten."

Eine Zwischenstufe zwischen der Zeitung und der Zeitschrift stellen manche nach Inhalt und Form der letzteren stark verwandte Beilagen der Tagesblätter dar, in denen meist von Fachleuten, die außerhalb der Redaktion stehen, Spezialgebiete behandelt werden.

Man kann auch auf die verschiedenartige Entstehung der Zeitung und der Zeitschrift hinweisen. Die Zeitung verwendet in stärkerem Maße die Korrespondenzen, die Zeitschrift arbeitet mehr mit Originalarbeiten. Daher ist bei ihr die Anonymität geringer als bei der Zeitung. Doch sind auch manche Zeitschriften, die auf Aktualität Wert legen, besonders die illustrierten, auf

Korrespondenzmaterial angewiesen. Immerhin ist die Zeitschrift mehr als die Zeitung eine literarische Form aus erster Hand, wenn dieser Umstand auch nicht genügt, um ihn zu einer Definition zu verwerten.

Der „Börsenverein für den deutschen Buchhandel" liefert jährlich ein Verzeichnis der von ihm ermittelten Zeitschriften in dem im 56. Jahrgang erschienenen Zeitschriften- und Zeitungsadreßbuch von Sperling (Leipzig 1930). Auch die Zeitungskataloge der Anzeigenfirmen Ala, Mosse u. a. bringen Listen von Zeitschriften, und die Postzeitungsliste enthält alle Blätter, die durch die Post versandt werden. Man ist auf diese Quellen angewiesen, die trotz aller Sorgfalt, mit der sie bearbeitet sind, lückenhaft bleiben. Sie erfassen nur die allgemein zugänglichen Erscheinungen, dagegen entgehen ihnen die Organe, die aus irgend einem Grunde das Licht der Öffentlichkeit scheuen, die aber oft starken Einfluß besonders auch auf Jugendliche der Großstadt ausüben. Man findet sie an den Zeitungsständen und bei den Akten der Kriminalpolizei. Sie gehören meist in die dunkle Sphäre der Sexualitätsverirrung.

Es soll nun versucht werden, einen orientierenden Überblick über die Organisation des deutschen Zeitschriftenwesens zu geben, wobei auf einzelne Blätter nicht eingegangen werden kann. Legen wir die Kataloge des Jahres 1930 zu Grunde, so ergibt sich folgendes Bild: Im Jahre 1930 gab es im deutschen Sprachgebiet (Deutsches Reich, Österreich, Schweiz, Luxemburg und Tschechoslowakei) 7303 Zeitschriften gegen 7116 im Jahre 1929. Das bedeutet eine aufsteigende Kurve, wenn auch das Tempo der Zunahme langsamer wird, denn von 1925 auf 1926 betrug die Steigerung 5061:6127.

Der Katalog von Sperling gliedert die Blätter in 32 Gruppen nach den Fächern, denen sie dem Titel nach angehören. Sie verteilen sich auf folgende Gebiete:

Schrift- und Buchwesen: Allgemeines 47, Buchgewerbe 49 und Buchhandel 54. Erziehungs- und Unterrichtswesen 320, Finanzwissenschaft 70, Frauen-, Haus- und Modeblätter 232, Freimaurer- und andere Ordensblätter 20, Geschichtswissenschaft, Erd- und Völkerkunde 287. Besonders reichhaltig sind die Gruppen aus Gewerbe, Handwerk und Industrie. Sie zeigen die deutsche Vorliebe für Spezialisierung und weisen folgende Gliederung auf: Allgemeines 89, Bäcker-, Konditor- und Müllereigewerbe 39, Brauerei und Brennerei 33, Chemische Industrie 46, Fischerei 20, Fleischergewerbe 19, Friseurgewerbe 13, Galanterie-, Spiel-, Kurz- und Luxusindustrie 6, Gastwirtsgewerbe, Hotelwesen und Kochkunst 58, Holz- und Möbelindustrie 68, Hutmacher- und Kürschnergewerbe 20, Keramik 48, Leder- und Schuhindustrie 53, Malergewerbe 23, Metallindustrie 99, Nahrungs- und Genußmittelindustrie 67, Optik, Mechanik und Instrumentenbau 22, Papier- und Schreibwaren 19, Photographie und Filmwesen 62, Sattler und Tapezierer 12, Schneidergewerbe 36, Tabakindustrie 15, Textilindustrie 65, Uhrmacherkunst 20, Verschiedenes 59. Der Handel weist 243 Blätter auf. Die Heilwissenschaft zerfällt in zahlreiche Einzelgebiete, für die sich folgende Zahlen ergeben: Allgemeines 87, Anatomie 14, Augenheilkunde 11, Chirurgie 14, gerichtliche und soziale Medizin 5, Gynäkologie 13, Hals, Nasen, Ohren 8, Sexualwissenschaft 12, Homöopathie 16, Hygiene 61, innere Medizin 20, Kinderheilkunde 8, Naturheilkunde 46, Pathologie 8, Nervenheilkunde 19, Strahlentherapie, Klimatologie 12, Zahnheilkunde 25. Die Jugendzeitschriften zählen: allgemeine 50, evangelische 54, katholische 51, jüdische 1. Kunst, Musik und Theater weisen auf: Archäologie und Kunstgewerbe 65, Musik und Gesang 110, Theater 40. Die Land- und Forst-

wirtschaft ist vertreten durch 23 Blätter für Forstwirtschaft, 159 für Garten-, Obstbau und Kleintierzucht und 325 für Landwirtschaft. Literaturblätter gibt es 93, Mathematik und Astronomie verfügen über 31 Zeitschriften, das Militärwesen bringt es auf 48. Die Naturwissenschaften weisen folgende Gruppen von Organen auf: allgemeine 65, Botanik 30, Chemie und Pharmazie 41, Geologie und Mineralogie 30, Meteorologie 6, Physik 8, Zoologie 58. Die Philosophie bringt es auf 95 Blätter, was in einer Zeit, die der reinen Geisteswissenschaft immer fremder wird, noch viel bedeutet. Freilich kann sie es mit der Gruppe Politik und Volkswirtschaft nicht aufnehmen, die 259 Blätter umfaßt. Auch Rechts- und Staatswissenschaft sind mit 286 Zeitschriften sehr stark vertreten. Reise- und Badeblätter gibt es 107, das Sammelwesen hat 39 Organe. Dem Zug der Zeit entsprechend ist die Sozialwissenschaft reich ausgebaut, sie umfaßt die Gruppen: allgemeine Blätter 47, Arbeiter-, Gewerkschaftsblätter und ähnliches 54, Frauenbewegung 15, Jugendbewegung 76, Siedlungs- und Wohnungswesen 83, Versicherungswesen 48, Volksbildungswesen 29, Wohlfahrtspflege und Fürsorgewesen 102. Aber auch Sport und Spiel kommen reichlich zu ihrem Recht, auch hier gibt es viele Unterabteilungen: allgemeine Sportblätter 95, Automobil-, Rad-, Flugsport 91, Jagd- und Schützenwesen 44, Pferdesport 15, Turnen 41, Wandern 24, Wassersport 14, Wintersport 10, Verschiedenes 26. Die Sprach- und Altertumswissenschaft führt 68, die Stenographie 69, das Hochschulwesen 59 Blätter. Das vielgestaltige Reich der Technik tritt auch im Zeitschriftenwesen stark hervor; die einzelnen Provinzen sind: allgemeine Blätter 68, Bauwesen 114, Bergbau und Hüttenwesen 38, Elektrotechnik 45, Gesundheitstechnik 38, Maschinenbau 31, Verschiedenes 28. Die Welt des Jenseits beschäftigt zahlreiche Zeitschriften: die Theologie bringt es im evangelischen Lager auf 367, im katholischen auf 216, bei den Juden auf 28 und bei den übrigen Bekenntnissen auf 21 Blätter. Tierheilkunde und Tierschutz zählen 28 Organe. Bunt und reich ist die Unterhaltungsliteratur mit 264 Blättern; das Verkehrswesen gliedert sich in die Abteilungen: Allgemeines 13, Eisenbahnwesen 59, Post und Telegraphie 28, Radio 58, Schiffahrtswesen 31. Die letzte Gruppe bringt dann noch ein Allerlei von 32 Blättern mit zum Teil absonderlichen Titeln, die man sonst nicht unterbringen kann. Da gibt es ein Beamten-Heiratsblatt, da steht ein „Deutscher Dom, Blätter für nordische Art und deutschen Glauben", da ist „Die Insel, das Magazin der Einsamen", „Der deutsche Krippenfreund", „Der Kunde, die Zeitschrift der Vagabunden", „Das Christliche Grab" bringt Material für den Kampf gegen die Feuerbestattung, die sich in der „Flamme" ein Propagandaorgan geschaffen hat.

Mustert man die einzelnen Abteilungen, so stellt man fest, daß es innerhalb jeder Gruppe wieder *zahlreiche Spielarten* gibt. So fallen unter den Blättern für Druck- und Buchgewerbe die *Hauszeitschriften* der einzelnen Verleger auf. Da segelt das „Inselschiff" des Inselverlages, da liegt der „Diederichs-Löwe", das Organ von Eugen Diederichs, da gibt es das „Kuckucksei" und den „Erntewagen".

Vergleichen wir die *Titel* der Zeitschriften mit denen der Zeitungen, so stellen wir fest, daß in den Zeitschriften noch weit mehr Abwechslung zu finden ist als bei der Tagespresse.

Außer der besonders für die Praxis gedachten Einteilung nach dem *Inhalt* oder wenigstens nach den hervorstechendsten Teilen des Inhalts wird man noch andere suchen müssen. So kann man das *Ziel* der Zeitschriften in den Vordergrund rücken. Es ergeben sich da zwei große Gruppen. Wir finden Blätter, die für den materiellen Gewinn des Herausgebers oder des Verlages arbeiten. Sie richten sich gerne nur nach dem Geschmack der großen Masse; sie kommen manchmal schnell zu riesiger Verbreitung, gehen aber wieder zurück, sobald der wechselnde Tagesgeschmack sich neue Götzen ausgesucht hat.

Ihr künstlerischer, kultureller Rang ist meist nicht hoch, ethisch stehen sie oft unter dem Nullpunkt. Da sie wegen ihrer hohen Auflage auch zahlreiche Anzeigen zu oft außerordentlich hohen Zeilen- oder Seitenpreisen bringen, sind sie für die Meinungsbildung der Masse recht beachtenswert. Im scharfen Gegensatz dazu stehen die Organe, die irgend welche mehr oder weniger ideelle Ziele verfolgen, ohne daß zunächst an den finanziellen Ertrag gedacht würde. Zu dieser Gruppe gehören alle von Genossenschaften, Vereinen oder auch Einzelpersonen herausgegebenen Gesinnungsblätter. Der Fall freilich, daß ein Autor sein eigenes Blatt herausbringt, wie einst Harden seine „Zukunft", wird immer seltener. Diese Zeitschriften wollen auch Gewinne herausarbeiten, aber nicht um jeden Preis; sie müssen sich Beschränkungen im Werben um den Zeitgeschmack auferlegen, ja ihm sogar scharfen Kampf ansagen.

Eine umfangreiche Abteilung innerhalb der deutschen Zeitschrift bildet die sogenannte Fachpresse. Ihr gehören auch alle für ganz bestimmte Berufe oder Zweige des Wirtschaftslebens geschriebenen Blätter an. Mit der ständig zunehmenden Spezialisierung und Intensivierung des Erwerbslebens hat auch in dieser Gruppe eine mitunter übertriebene Differenzierung stattgefunden. Es gibt nicht nur mehrere Gastwirtzeitungen, wir finden auch Blätter wie „Der Bahnhofswirt" und „Die Bahnhofswirtschaft"; neben der offiziellen „Haarformer-Zeitung" gibt es noch eine „Süddeutsche Haarformer-Zeitung". Es lassen sich wenig Gebrauchsgegenstände finden, die nicht den Namen für ein Fachblatt hätten hergeben müssen; so haben wir Fachzeitschriften „Schirm und Stock", „Der Handschuh", „Zündholz-Zeitung", „Die Verpackung". Noch stärker ist die Spezialisierung in den Organisationen der verschiedenen Berufe. Das deutsche Zeitschriftenwesen spiegelt die Zersplitterung des deutschen Volkes so recht anschaulich wider. Neben der Zeitschrift „Die Biene" gibt es noch eine „Deutsche Biene" und eine „Bayrische Biene", neben dem Blatt „Der Bürgermeister" erscheint auch noch „Der bayrische Bürgermeister". Über eine die Stoßkraft lähmende Zersplitterung im Zeitschriftenwesen der Katholiken ist mehrfach geklagt worden.

Menz führt alle Blätter auf zwei Urtypen zurück: die belehrende und die unterhaltende Zeitschrift. Zur belehrenden zählt die starke Gruppe der Fachzeitschriften, die ein Drittel aller Zeitschriften ausmacht. Wenn es noch eines Beweises für die oft behauptete Priorität der Wirtschaft bedürfte, so könnte die riesige Zahl der Fachblätter, die auch über hohe Auflagen verfügen, ihn liefern. Ein Drittel von diesen Blättern hat über 5000 Auflage.

In der Form der Zeitschrift haben sich zahlreiche Typen herausgebildet; doch gibt es soviele Übergänge und Zwischenstufen, daß eine Typologie erst dann in befriedigender Form geliefert werden kann, wenn Spezialuntersuchungen vorliegen. Schon das Format bietet mehr buntes Allerlei als die im nüchternen Gewande und in ziemlich gleichen Größen auftretende Zeitung. Man erstrebt aber auch in der Zeitschrift, besonders in der Fachpresse, eine Normierung auf ein Format.

Die große Zahl der Blätter gleicher Art zwingt oft zu einem erbitterten Wettbewerb, in dem dann zuweilen mit aufdringlichen Mitteln gearbeitet wird. Wie in der Tagespresse greift in manchen Organen immer mehr eine schrankenlose, stark auf den Effekt, auf Sinnenkitzel abgestimmte Sensation

um sich, die von einer auch bei der anständigen Presse kaum vermeidlichen Rücksicht auf Sensation wohl zu trennen ist. Die Sensation beginnt schon beim Titel. Während die Zeitung von heute in der Regel mit wenigen und meist farblosen Namen auskommt, suchen sich die Zeitschriften im Erfinden neuer, oft absonderlicher Titel zu übertreffen, um schon dadurch Leser anzulocken. Da bieten sich „Schlüssel zum Weltgeschehen" an, da findet man „Das Kuckucksei" neben dem „Schwalbennest", „Der standhafte Zinnsoldat" behauptet sich trotz der „Linkskurve".

Es kann die Frage gestellt werden, ob nicht im Zeitschriftenwesen eine allzu weit reichende Spezialisierung ebenso ihre Nachteile hat wie im Zeitungswesen das Bestehen von zu viel Winkelblättchen. Wird nicht dadurch, daß jede Berufsgruppe, ja jedes Grüppchen ein Fachblatt, oft sogar mehrere Fachblätter hat, die ihre Leser daran gewöhnen, die Welt und besonders das Vaterland immer nur unter dem Gesichtswinkel der eigenen Standesinteressen zu sehen, die Entfremdung einzelner Klassen gefördert? Wird nicht dadurch die ebenso oft geforderte wie nicht beobachtete Rücksicht auf das große Ganze zu einem Schlagwort ohne Inhalt? Die uralte Fabel von dem Magen und den Gliedern des Leibes gilt doch auch heute im politischen und wirtschaftlichen Leben noch immer. Der deutsche Zeitschriftenleser sieht aber die Welt leicht nur durch ein kleines gefärbtes Glas, er bleibt in den engen Grenzen seines Faches oder Gewerbes.

Das führt uns auf die Frage nach der soziologischen Funktion der Zeitschrift, nach dem Verhältnis zwischen ihr und den Lesern. Im allgemeinen ist der Leserkreis der Zeitschrift enger begrenzt, einheitlicher als der der Tageszeitung. Die Fachblätter rechnen in der Hauptsache nur auf fachlich interessierte Leser. Die Zeitschrift ist vielfach noch Organ einer Gesellschaft, wie sie es in ihren Anfängen war. Im 18. Jahrhundert haben die Freimaurerlogen häufig Zeitschriften ins Leben gerufen. Manche Blätter suchen verschiedene Bedürfnisse zu erfüllen: sie wollen das religiöse Leben fördern, einer bestimmten Kunst dienen; die „Wartezimmer-Zeitung" ist für eine ganz besondere Verwendung bestimmt. So sind auch die Zeitschriften oft stark zeitbedingt. Daneben gibt es Organe, die im Gegensatz zu dem Flüchtigen, Aktuellen der Tageszeitung schwere Kost vorsetzen, das Gold in Barren liefern, das dann von den Zeitungen in Münze umgeprägt wird.

Die gewaltige Bedeutung der Zeitschrift für die Meinungsbildung weiter Schichten in der Gegenwart schätzt man erst richtig ein, wenn man die Höhe der Auflage der einzelnen Organe kennt. Leider ist sie nur bei einem Bruchteil aller Zeitschriften angegeben. Im Gegensatz zur Tageszeitung finden wir zahlreiche außerordentlich hohe Ziffern. Das Schlagwort: „Die Zeit gehört dem Bilde", erweist sich auch im Zeitschriftenwesen als richtig. Die höchsten Auflagen weisen die illustrierten Blätter auf. An der Spitze marschiert die „Berliner Illustrierte Zeitung" aus dem Verlag Ullstein mit 1844130. Auch die übrigen Organe ähnlicher Aufmachung sind sehr verbreitet. „Hackebeils Illustrierte" bringt es auf 300000, die „Deutsche Illustrierte" auf 500000, „Münchner Illustrierte Presse" 600000, „Kölnische Illustrierte" 300000, „Der Uhu" 209000, „Das Magazin" 210000, „Der Feuerreiter" 120000, „Die J.-Z." 300000, „Das Illustrierte Blatt" 280000, „Revue" 102000. Die

Unterhaltungsblätter sind natürlich überhaupt beliebt. Beyers „Für Alle" hat 105000, „Das bunte Blatt" 105000, „Wahre Geschichten" 100000, „Für die Familie" 167856, „Rat und Tat" 386000, „Illustrierte Romanwelt" 150000. Als Ergänzung zur Tageszeitung sind die Sonntagszeitungen gedacht, deren es heute in den Großstädten oft mehrere gibt. Auch hier steht ein Ullsteinblatt an der Spitze der Bezieherzahlen: „Die Grüne Post" mit 937530 Auflage. In München gibt es drei dieser Organe: „Die Süddeutsche Sonntagspost" mit 180000, „Die Welt am Sonntag" mit 100000 und „Der Illustrierte Sonntag". Diese Blätter werden wohl intensiver gelesen als die Tageszeitungen. An ihre Auflageziffern reichen nur wenige Zeitungen heran.

Aber es wäre falsch, die Bedeutung einer Zeitschriftengruppe oder auch nur die eines Blattes allein nach der Auflagenhöhe einzuschätzen. Das darf vielleicht der Anzeigenwerber. Gerade die Organe, die heute in Deutschland eine hohe Mission zu erfüllen haben, sind nicht immer so verbreitet, wie sie es verdienten. Das sind vor allem die an Erziehung und Bildung arbeitenden Blätter. Soweit sie nicht von Vereinen oder Gesellschaften herausgegeben werden, können sie oft nur durch Zuschüsse am Leben erhalten werden. Zahlreiche wissenschaftliche Zeitschriften in Deutschland sind heute auf diese Hilfe angewiesen, und der Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft gebührt Dank, daß sie es übernommen hat, einer Anzahl von Zeitschriften über die schwere Zeit hinwegzuhelfen. Besonders wenn es wegen der schwierigen Lage des Buchhandels so oft unmöglich ist, ein Buch herauszubringen, müssen die Zeitschriften in die Bresche treten. In ihnen können Forscher aller Gebiete die Ergebnisse ihrer Studien veröffentlichen.

Den meisten Zeitschriften strömt eine Quelle von Einnahmen, ohne die eine Zeitung kaum noch bestehen kann, nur spärlich: die Anzeigen. Nur die Blätter mit Riesenauflagen verfügen über einen gutbezahlten Anzeigenteil. Manche Zeitschriften sind in der Aufnahme von Angeboten der Schmutz- und Schundliteratur geradezu gewissenlos.

Das Wachstum einzelner Unternehmungen mögen folgende Zahlen zeigen. Die Bezieherzahl der Blätter aus dem Verlag Vobach in Berlin stieg von 1 Million 1922 auf 1,4 Millionen 1924, auf $2^1/_3$ Millionen 1926 und erreichte 1928 rund 3 Millionen. Dementsprechend ging die Zahl der Inserenten von 1927 bis 1929 von 688 auf 1090 herauf; das entspricht einer Zunahme von ungefähr 60 %. Es handelt sich hier um Organe, die dem Zeitgeschmack stark entgegenkommen. Über die Verteilung einer Zeitschrift über das ganze Reich gibt eine Veröffentlichung des Ullsteinverlages Auskunft. Die „Berliner Illustrierte" zählte Bezieher: in Groß-Berlin 315283, in der Rheinprovinz 160317, in Bayern 96162, im Ausland 133694. Von der gesamten Auflage gingen allein 205839 Exemplare über den deutschen Bahnhofsbuchhandel.

Die weltanschauliche Struktur des deutschen Zeitschriftenwesens ist nicht schon damit gegeben, daß man die dem Titel nach einer Weltanschauung angehörigen Blätter zusammenstellt; denn bei einer genauen Prüfung der Organe der verschiedensten Gruppen, die anscheinend gar nichts mit derartigen Problemen zu tun haben, findet man häufig weltanschauliche Fragen behandelt. Daß dies in Blättern der Sozialpolitik, des Staatsrechtes und ähnlicher

Gruppen in starkem Maße der Fall sein muß, ist bei der engen Beziehung zwischen diesen Fachgebieten zu der Weltanschauung nicht verwunderlich. Aber auch in den Zeitschriften der Wirtschaft und sogar des Sportes wird man immer wieder auf oft recht heftige Kämpfe verschiedener Weltanschauungsgruppen stoßen. Um eine wirklich der Sachlage entsprechende Einteilung der Blätter nach ihrem Inhalt und ihrer wahren Tendenz zu bekommen, müßte man jede Zeitschrift längere Zeit lesen und auf ihre Hauptinhalte analysieren.

Mit den 216 unter der Rubrik „Katholische Theologie und Erbauungsblätter" aufgeführten Organen sind die Zeitschriften der katholischen Weltanschauung nicht erschöpft; sie finden sich in fast allen andern Gruppen verteilt. So gibt es 51 katholische Jugendzeitschriften gegen 54 evangelische und 50 allgemeine. Auch unter den allgemeinen Jugendschriften stehen natürlich viele Blätter von stark ausgeprägter Weltanschauung.

Von den nicht an eine Konfession gebundenen Organen, die weltanschaulich orientiert sind, fällt „Der Freidenker" durch seine hohe Auflage (420000) auf. Der „Sozialistische Freidenker" gibt nur 19000 an. Das Organ des Volksbundes für Geistesfreiheit „Die Geistesfreiheit" hat 35000 Bezieher. Zahlreiche Blätter dienen dem Okkultismus und der Astrologie: so das „Zentralblatt für Okkultismus" in Leipzig, „Die Weltkultur" in Berlin, „Wega" in Freiburg i. Br., „Der eigene Weg" in Stuttgart, „Astrale Warte" in Memmingen, „Sterne und Mensch" in Leipzig, „Neue Sternblätter" in Erfurt, „Der Stern" in Neu-Babelsberg, „Saturn-Gnosis" in Berlin, „Astrologische Rundschau" in Leipzig, „Die Astrologie" in Berlin, „Astro-Magazin" in Berlin, „Der kosmische Mensch" in Nürnberg, „Die Zukunft" in Berlin, „Alchemistische Blätter" in Berlin.

Die katholischen Jugendblätter erreichen zum Teil hohe Auflagen; so gibt die „Eucharistische Monatsschrift" von P. Böhlen 55000 für die Knaben und 93000 für die Mädchen an; das Jugendblatt „Frohmut" nennt 80000, „Das Heidenkind aus St. Ottilien" ebensoviel, „Ins Leben hinaus" 60000, „Jugendsendbote des Göttlichen Herzens Jesu" 20000, „Jungmänner-Apostolat" 68000, „Die Jungwacht" 135000, „Das fromme Kind" 18000, „Kinderkreuzzug" 30000, „Kinderpost" 30000, das Jungmädchenblatt „Knospen" 81000, „Der Kranz" 183000, „Der Leuchtturm" 4500, „Die Burg" 5500. Die zwei letzten Blätter sind für den enger begrenzten Kreis der höheren Schulen bestimmt, daher sind die Auflagen niedriger. „Der kleine Missionar" zählt 30000, „Das Missionsglöcklein" 25000, „Das katholische Schulkind" 60000, „Stimmen der Jugend" 5500, „Die Wacht" 70000, „Walburgisblätter" 6000, „Der Weg" 4000.

Zum Vergleich seien Zahlen aus andern Lagern angeführt. „Die Jugendlust", herausgegeben vom Bayrischen Lehrerverein in Augsburg, hat 100000, „Jung Roland", das Organ des Vereins für das Deutschtum im Ausland, 270000, „Die Kinderwelt" aus Leipzig 70000. Von den evangelischen Jugendblättern seien genannt: „Deutschlands Hoffnung" (40000), „Für unsere Kinder" (190000), „Jesus liebt dich" (30000), „Der Jugendfreund" (182500), „Kindergabe" (180000), „Die Kinderkirche" (15000), „Komm mit!" (103600), „Deutsche Mädchenzeitung" (82500), „Missionsglöcklein" (40700), „Unser Ziel" (52000). Die Blätter der Jugendbewegung bringen es nur vereinzelt

auf hohe Auflagen. „Die Junge Garde", das Blatt der kommunistischen Jugend, gibt 65000 Bezieher an, „Die Arbeiterjugend", das Organ der sozialistischen Arbeiterjugend, 55000. Das sind verhältnismäßig kleine Zahlen, die sich aus der geringeren finanziellen Kraft dieser Kreise erklären. Die Linksparteien liefern zudem soviel für die Jugend in ihrer Tagespresse, daß der Zweck einer Beeinflussung auch ohne stark ausgebaute Zeitschriften erreicht wird. Die kommunistische Zeitschrift für Arbeiter- und Bauernkinder „Die Trommel" nennt eine Auflage von 30000.

Auch in andern Abteilungen katholischer Zeitschriften finden wir Auflagenhöhen, die es mit denen ähnlicher Blätter anderer Weltanschauungen aufnehmen können. So erfaßte die Frauenzeitschrift „Monika" 1930 in ihren verschiedenen Ausgaben rund 270000 Abonnenten. Sie ist auch als Organ der katholischen Elternvereinigungen wichtig.

Doch es ist bedenklich, aus der kaum übersehbaren Menge von wichtigen Zeitschriften der verschiedenen Gebiete einzelne herauszugreifen, da dann leicht die nicht mit Namen erwähnten dies als Zurücksetzung betrachten könnten. Es sei daher ausdrücklich betont, daß es sich in diesem Überblick nur darum handeln kann, das deutsche Zeitschriftenwesen in seinen wichtigsten Zügen und Organisationsformen als Ganzes zu zeigen und einige Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten.

Die Wahl eines Standortes wird bei der Zeitung dadurch bestimmt, ob es möglich ist, den Stoff schnell und sicher zu beschaffen und das fertige Produkt in Massen und mit größter Beschleunigung zu verkaufen. Bei der Zeitschrift liegen die Verhältnisse vielfach anders. Da bei den nicht täglich erscheinenden Blättern die Beschaffung des Stoffes nicht so drängt, da auch der Verbreitungskreis der meisten Zeitschriften sich nicht so auf ein lokal abgegrenztes Gebiet wie bei der Provinzzeitung erstreckt, so sind viele Orte, an denen keine Zeitung bestehen könnte, als Standort von Zeitschriften zu nennen. 1928 verteilten sich die 6900 Zeitschriften Deutschlands auf 4230 Verleger. 80 % gaben nur je eine Zeitschrift heraus. Sie lieferten also 50 % der ganzen Zeitschriftenproduktion. Da die Zeitschrift oft heimatlich gebunden ist oder kleinen Lesergruppen dient, so ist auch deshalb eine Zusammenballung vieler Zeitschriften in einer Stadt nicht so leicht zu erwarten wie bei der Zeitung. Anderseits nötigt die geringe Leserzahl manchmal dazu, mehrere Blätter in einem Verlag zu vereinigen. Leichter als bei der Zeitung ergibt sich daher bei der Zeitschrift eine Konzentration im Verlagswesen. Das ist übrigens aus der gesamten Struktur erklärlich. Eine Zeitschrift stellt meist kein so großes Finanzobjekt dar wie eine Zeitung, sie erfordert keinen so großen Apparat. Daher sehen wir, daß zahlreiche Blätter meist ähnlichen Inhaltes in einem Verlag erscheinen. So gibt die Akademische Verlagsgesellschaft in Leipzig 20 Organe für Naturwissenschaft heraus, Apitz in Berlin 12, Bachwitz in Wien 35 Modejournale, Barth in Leipzig 22 meist physikalisch-medizinische, Beltz in Langensalza 13 pädagogische, Bergmann in München 11 medizinische, Bertelsmann in Gütersloh 8 theologische, Bornträger in Berlin 14 wissenschaftliche, Enke in Stuttgart 10. Fischer in Jena bringt es auf 32 wissenschaftliche, de Gruyter in Berlin auf 44. Hackebeil verlegt 56 Blätter, Heymann in Berlin 42, Knapp in Halle 18, Kohlhammer in Stuttgart 17, Lehmann in München 10,

Lyon in Berlin 20, Mittler & Sohn in Berlin 16, Oldenbourg in München 24, Parey in Berlin 26, Scherl in Berlin 12. Den Vogel aber schießt der Verlag Julius Springer in Berlin ab: er bringt 96 Zeitschriften heraus, die zumeist der Medizin angehören. Teubner in Leipzig gibt 21 Blätter an. Der bekannte Vogel-Verlag in Pößneck verfügt über 15 Blätter.

Die Verteilung der Blätter auf die einzelnen Verlage im Jahre 1930 ist nach einer unveröffentlichten Statistik des Börsenvereins Deutscher Buchhändler folgende: Es gibt: 546 Verleger mit 2 Zeitschriften, 184 mit 3, 112 mit 4, 60 mit 5, 45 mit 6, 24 mit 7, 14 mit 8, 8 mit 9, 12 mit 10, 9 mit 11, 7 mit 12, 3 mit 13, 1 mit 14, 7 mit 15, 1 mit 17, 3 mit 18, 1 mit 19, 1 mit 21, 1 mit 22, 1 mit 24, 1 mit 26, 1 mit 32, 1 mit 35, 1 mit 39, 1 mit 41, 1 mit 56, 1 mit 95. Es gibt auch Verleger die neben ihren Tageszeitungen Zeitschriften herausbringen; es seien nur Scherl und Ullstein genannt.

Die Blätter sind über ganz Deutschland verstreut; selbst kleine und kleinste Orte dürfen sich einer oder mehrerer Zeitschriften rühmen. Aber es gibt doch auch eine starke Konzentration in einzelnen Städten. Es erscheinen in Berlin 1025, in Leipzig 223, in München 154, in Stuttgart 100, in Hamburg 100, in Dresden 106, in Wien 317, in Zürich 89 Zeitschriften. Beachtenswert ist die Vorherrschaft der Reichshauptstadt, die von fast einem Siebtel aller Zeitschriften als Verlagsort genannt wird. Dieses Übergewicht Berlins erscheint noch stärker, wenn man die einzelnen Gruppen auf die Verlagsorte prüft. In vielen Abteilungen führt Berlin mit überwältigender Mehrheit. Da dort die Reichspolitik gemacht wird, so erklärt es sich, daß von den Zeitschriften der Gruppe Politik und Volkswirtschaft 127 in der Reichshauptstadt erscheinen gegen 13 in München, 8 in Leipzig, 5 in Stuttgart, 3 in Hamburg. Daß Berlin auch in der Finanzwirtschaft heute führend ist, beweist die Tatsache, daß von 58 Blättern dieses Gebietes nicht weniger als 40 in Berlin erscheinen. Wo so viele Behörden vereinigt sind und alle großen sozialen Organisationen ihre Zentrale oder wichtige Vertretung haben, ist der gegebene Verlagsort für Blätter der Sozialwissenschaft: 168 erscheinen in Berlin, nur 17 in München, 29 Sportblätter zählt man in Berlin, 72 Unterhaltungsblätter, 25 Literaturblätter.

Obgleich die Zeitschrift sich nicht so stark auf ein Verbreitungsgebiet einstellen muß wie eine Zeitung und von ihrem Standort nicht so abhängig ist, so zeigt sich doch oft ein Zusammenhang zwischen religiösen, kulturellen oder wirtschaftlichen Verhältnissen einer Gegend und den Zeitschriften. Die Blätter der Industrie z. B. findet man im industriellen Westen, sie sind selten im landwirtschaftlichen Bayern.

Schädlich wirkt im Zeitschriftenwesen der Gegenwart wie auf andern Gebieten das Starwesen. Wie es wenige hochbezahlte, vielleicht durch Reklame hochgebrachte Größen in Film und Theater gibt, so beherrschen manche Zeitschriften das Feld, die es weniger ihrer geistigen Gediegenheit und sittlichen Höhe als der geschickten Mache verdanken, mit der sie in ein kritikloses Lesepublikum lanciert werden. Es gilt, den Weg wieder mehr den Blättern zu ebnen, die nicht nur wertlosen Tand und üble Sensationsmache bringen, sondern bei aller Aktualität und gefälligen Aufmachung bleibende Werte bieten und das Volk zum Wahren, Guten und Schönen hinaufführen, die Anforderungen an das Urteilsvermögen stellen und nicht seichten Aufklärichtt

mit lautem Geschrei als des Wissens letzten Schluß anpreisen. Es ist ein trauriges Zeichen der Zeit, daß gerade die in dieser Hinsicht wertvollen Organe sich nur schwierig über Wasser halten können. Die Zeitschrift leidet eben wie das ihr verwandte Buch an der Zeit. Im Hasten und Jagen einer Rekordsucht auf allen Gebieten, hören nur wenige auf ihre Stimme. Zwar sind wir noch nicht so weit wie in Nordamerika, wo man in manchen Blättern über jedem Artikel angibt, wieviel Minuten man benötigt, um ihn zu lesen; aber in der Praxis verfahren die meisten Zeitgenossen heute so, daß sie für längere Artikel keine Zeit haben und nicht bedenken, daß es unmöglich ist, ernste Probleme in einer Kurzgeschichte oder in einem Aphorismus nutzbringend zu behandeln. Das ist besonders nachteilig für Fragen religiöser oder ethischer Art, und es besteht die Gefahr, daß immer mehr Menschen verlernen, über eine der Aktualität des Tages entrückte Sache ernstlich nachzudenken.

Das deutsche Zeitschriftenwesen stellt einen nicht zu unterschätzenden Faktor des deutschen Wirtschaftslebens dar. Leider fehlen uns noch genaue Angaben über die materiellen Werte, die hier lagern. Wir wissen nur wenig über die finanziellen Grundlagen einzelner großer Blätter wie auch der Verlagsunternehmungen. Die Erforschung der Zeitschrift steht hinter der der Zeitung noch zurück. Aber schon die Tatsache, daß viele Menschen im Zeitschriftengewerbe heute noch Arbeit und Verdienst finden, sollte uns veranlassen, durch finanzielle Opfer die deutsche Zeitschrift zu unterstützen. Andere Völker könnten uns da als Beispiel dienen. In Japan ist es selbstverständlich, daß in jedem bürgerlichen Haus neben der Tageszeitung auch verschiedene Zeitschriften gehalten werden, und die Verkaufsstände der zahlreichen Blätter für alle Altersstufen sieht man überall stark von Käufern besucht.

Die Wirkung der Zeitschriften auf die öffentliche Meinung sowie auf die Bildung von Ansichten bei dem einzelnen Leser wird erheblich durch die Wechselwirkung verstärkt, in der die Zeitschrift wieder mit andern wirkungsbildenden Faktoren steht. Von der Tageszeitung wird die Zeitschrift vielfach als Quelle benützt, der Zusammenfassungen oder wenigstens Inhaltsverzeichnisse entnommen werden. Der Film hat sich eine weitverbreitete Fachpresse geschaffen. Inhaltsangabe der Stücke, Bilder aus den Filmen, belehrende Aufsätze über alle Fragen des Films unterstützen die schon erhebliche Wirkung der Lichtspielkunst. Auch der jüngste Wettbewerber der Presse, das Radio, bedient sich zur Ergänzung und Erläuterung des gesprochenen Wortes der gedruckten und oft reich bebilderten Zeitschrift. Aus den Programmen sind reich ausgestattete Blätter entstanden, die wegen des weitgespannten Kreises der in die Millionen gehenden Hörerzahlen — die Werag in Köln hat 257 000 Auflage — und der reichen Mittel, über die heute die einzelnen Sender verfügen, an Ausstattung und Honoraren nicht zu sparen brauchen und daher eine ernst zu nehmende Konkurrenz der andern Zeitschriften mit ähnlichem Inhalt werden. Bisher sind sie weltanschaulich meist neutral. Derartiger Zusammenhänge von Zeitschriften oder ganzen Gruppen von Blättern ließen sich noch manche aufzeigen. Vielfach kann man eine philosophische oder kulturpolitische Richtung nur aus den von ihr herausgegebenen Zeitschriften erkennen.

Mag auch in dem großen Garten der Zeitschriftenliteratur der Gegenwart manche Giftblüte wachsen, mag auch neben wertvollen Nutzhölzern unnützes Gestrüpp wuchern, der Deutsche darf trotzdem darauf stolz sein, daß es bei aller materiellen und geistigen Not noch möglich ist, die Schatzkammern des Wissens und der Erziehung auszubauen. Wer das deutsche Volk bei der Arbeit sehen will, der lese seine Zeitschriften. Denn es steckt viel Mühe und ernstes Streben in so manchen von ihnen. Das verdient um so mehr anerkannt zu werden, als der materielle Gewinn für Herausgeber und Mitarbeiter wie auch für Verleger, abgesehen von einigen dem Zeitgeschmack skrupellos dienenden Blättern, meist recht gering ist. Wer ahnt, welche Sorgen und Mühen hinter den nüchternen Zahlen der Zeitschriftenverzeichnisse stehen, wer weiß, wie schwer es die Kapitäne da oft haben, ihr schwaches Schiff an der Scylla der wirtschaftlichen Not und der Charybdis der Interessenlosigkeit für geistige Dinge in weiten Volkskreisen vorbeizusteuern? Wer schnell und mühelos Geld verdienen will, der wird sich ein anderes Betätigungsfeld aussuchen müssen als die ernste Zeitschrift. Der Theologe und der Erzieher sehen in der Zeitschrift eines der wirksamsten Mittel, ihre Gedanken in die Masse zu bringen, der Mann der Wissenschaft trägt in den Fachorganen emsig Steine herbei, um das Gebäude seiner Fachdisziplin zu vollenden, der Arzt kündet seine Erfahrungen zum Nutzen der leidenden Menschheit. Viele Tausende stellen durch die Vereinsblätter eine geistige Gemeinschaft mit Gleichgesinnten her oder geben einer Idee oder einem hohen Ideal durch den Zusammenschluß in einer Zeitschrift größere Stoßkraft.

So sehr man sich über die Mannigfaltigkeit auch auf dem Gebiete der katholischen Weltanschauungszeitschrift freut, so ruft man doch auch nach einer Planwirtschaft. Die Zeitschrift verdiente eine stärkere kritische Behandlung, als sie ihr bisher zuteil wurde. Es fehlen uns Monographien, in denen die Eigenart der wichtigsten Organe kurz gezeichnet wird. Das ist auch eine der Aufgaben eines „Jahrbuches der katholischen Presse", das hoffentlich bald als Gegenstück zu dem „Jahrbuch der evangelischen Presse" erscheinen wird.

Professor Dr. Karl d'Ester.

Katholischer Siedlungsdienst

Es gab eine Zeit, da der katholische Volksteil in Deutschland planmäßig und zielbewußt von der Siedlung ausgeschaltet war. Die nationalpolitisch gegen Polen orientierte Siedlungstätigkeit der Königlichen Ansiedlungskommission in Posen und Westpreußen während der Vorkriegszeit brachte neben 96 v. H. evangelischer Siedler nur 4 v. H. katholische Siedler zur Ansetzung. Es war die Zeit, in der die unglückliche Formel Kurs hatte: „katholisch = polnisch". Es kam hinzu, daß der katholische Volksteil, wenn nicht gegen die Ziele, so doch mindestens gegen die Mittel und Verfahrensweisen der sogenannten Ostmarkenpolitik aus Gründen der Gerechtigkeit ernsteste Einwendungen zu machen hatte und daher selber an dieser Sache nicht beteiligt sein wollte; auch ohne die vorsätzliche Zurücksetzung seitens der Königlichen Ansiedlungskommission würde der katholische Volksteil sich von der Siedlung, wie sie in der Vorkriegszeit betrieben wurde, zurückgehalten haben.

Die Nachkriegszeit brachte einen völligen Umschwung der Verhältnisse. Die Königliche Ansiedlungskommission ist nicht mehr; ihr Werk, auch soweit es gut und in mancher Hinsicht mustergültig war, wurde größtenteils zerstört. Die Siedlungstätigkeit der Nachkriegszeit ermangelt völlig des angriffsmäßigen nationalpolitischen Charakters. Mag auch ihre nationalpolitische Bedeutung an sich betrachtet keineswegs zurückgegangen sein, so wird sie doch heute weit in den Schatten gestellt durch die allgemein staatspolitische Bedeutung, die in immer wachsendem Maße der Siedlung zukommt. Wie immer aber auch dem sei, so viel ist gewiß, daß die Gründe, die in der Vorkriegszeit dem katholischen Volksteil in Deutschland die Beteiligung an der Siedlung untunlich erscheinen ließen bzw. schlechterdings unmöglich machten, heute nicht mehr bestehen. Wohl aber besteht heute in einzelnen Kreisen der Siedlungsbürokratie kraft Beharrungsvermögens nach wie vor eine gewisse Abneigung gegen die Ansetzung katholischer Siedler, besteht in weiten Kreisen des katholischen Volkes als Nachwirkung der erlittenen Zurücksetzung und nationalpolitischen Verdächtigung eine gewisse Scheu und Ängstlichkeit, die je länger je mehr der sachlichen Berechtigung entbehrt und im Ergebnis sowohl der guten Sache der Siedlung als auch den berechtigten Belangen des katholischen Volksteils nur schadet.

Siedlung und katholischer Volksteil in Deutschland sind heute aufeinander angewiesen. Sehr einfache Erwägungen lassen dies in zwingender Weise erkennen.

Aufgabe und Ziel der Siedlung ist die Wiederherstellung der rechten Entsprechung des agrarischen und des industriellen Zweiges der deutschen Volkswirtschaft, die durch die überschnelle Industrialisierung der Vorkriegszeit bereits in Frage gestellt, durch die empfindlichen Verluste agrarischer Überschußgebiete bei gleichzeitiger Verengung des Weltmarkts nach dem Kriege vollends gestört wurde. Wirtschaftspolitisch gesehen, bedeutet Siedlung also Verstärkung des Agrarkörpers im Gesamtbau der deutschen Volkswirtschaft. Raumwirtschaftlich gesehen handelt es sich um Auffüllung der unter Bevölkerungsunterdruck stehenden Gebiete, namentlich des deutschen Ostens (Nordostens)

aus den unter Bevölkerungsüberdruck leidenden Gebieten des Westens und Südwestens. Bevölkerungspolitisch gesehen gilt es die Entlastung der Bevölkerungskreise, die infolge immer noch erfreulich hoher Gebürtigkeit in besonderem Maße unter allen nachteiligen Folgen solches Überdrucks leiden, durch Erschließung neuen Lebens- und Wirkungsraumes. Unter jedem der bezeichneten Gesichtspunkte aber ergibt sich die überragende Bedeutung der Siedlung für den katholischen Volksteil, liegt offen zu Tage, daß Siedlung im großen, wie sie allein zum vorgesteckten Ziel führt, ohne stärkste Beteiligung des katholischen Volksteils undenkbar ist.

Das deutsche Bauerntum ist in seiner Mehrzahl katholisch; Kerngebiete des Bauerntums sind ausgesprochen katholische Gebiete; nur einige wenige sind gemischt oder überwiegend evangelisch, während Schleswig-Holstein das einzige Beispiel eines geschlossen evangelischen Bauernlandes bietet. Wo anders her kann aber die zukünftige Siedlerbevölkerung genommen werden als aus dem Bauerntum? Man braucht gewiß nicht einseitig unter Siedlung überhaupt nur die Umwandlung der Gebiete vorherrschenden Großgrundbesitzes in ausgesprochenes Bauernland zu verstehen. Bei der Siedlung geht es schon um mehr als um die landwirtschaftlich-betriebswirtschaftliche Aufgabe, eine Betriebsgröße oder Betriebsform durch eine andere zu ersetzen. Ja, man kann sagen, daß sogar gerade betriebswirtschaftliche Rücksichten, wie sie einer Verstärkung der bäuerlichen Wirtschaft gegenüber dem landwirtschaftlichen Großbetrieb im Sinne einer gesunden Mischung der Betriebsgrößen heute das Wort reden, ebensosehr die Unmöglichkeit rein bäuerlicher Besiedlung des deutschen Ostens dartun. Aber auch bei einer von solcher Einseitigkeit freien Auffassung der Siedlung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Stamm der neuen Siedlerbevölkerung aus dem Bauerntum genommen werden muß. Aus sozialpolitischen Gründen ist es eine Selbstverständlichkeit, daß die proletarisierte Landarbeiterbevölkerung der Siedlungsgebiete, deren Arbeitskräfte durch die Aufsiedlung der Großgüter freigesetzt werden, auf Landarbeitersiedlerstellen untergebracht und seßhaft gemacht wird. Das bedeutet aber nur die Festhaltung der bereits vorhandenen und in der Landwirtschaft erwerbstätigen Bevölkerung auf der Scholle. Die Vermehrung dieser Bevölkerung und damit die Verstärkung des Agrarkörpers gegenüber dem Industriekörper im Gesamtbau der deutschen Volkswirtschaft beginnt erst mit der Heranführung einer neuen, d. h. zusätzlichen Bevölkerung in die menschenarmen Gebiete. Es genügt nicht, die Abwanderung des Landproletariats zum Stehen zu bringen; eine Zuwanderung muß in Fluß gebracht werden. Ergoß die bisherige Abwanderung sich in die Industriegebiete und in die Städte, so wird die zukünftige Zuwanderung nicht aus den Industriegebieten, nicht aus den Städten, sondern aus den Gebieten gesunder und starker, landwirtschaftlich berufstätiger Bevölkerung zu erfolgen haben, d. h. aus den Kreisen des Bauerntums. Diese Kreise sind nun aber überwiegend katholisch, so daß schon bei rein schematischer Betrachtung nach der Berufszugehörigkeit sich ein Überwiegen des katholischen Anteils bei den zukünftigen Siedlern ergibt.

Was durch die Beteiligung der Bekenntnisse an der Berufszugehörigkeit entscheidend grundgelegt ist, wird nun aber durch raumwirtschaftliche und bevölkerungspolitische Momente noch verstärkt. Die unter fühlbarem Bevölke-

rungsüberdruck stehenden Landesteile Deutschlands weisen vielfach und zwar weit über das Gesamtverhältnis der Bekenntnisse im Deutschen Reiche eine katholische Bevölkerung auf. Dem steht gegenüber, daß die menschenarmen und zum Teil geradezu menschenleeren Gebiete, soweit man bei ihnen überhaupt von einer Stammbevölkerung reden kann, evangelisch besiedelt sind. Die Auffüllung des leeren Raumes muß daher, wenn auch keineswegs ausschließlich, so doch zu einem sehr erheblichen, ja voraussichtlich zum überwiegenden Teil katholischen Stammbezirken entnommen werden.

Um so mehr gilt dies, wenn diese übervölkerten katholischen Gebiete obendrein den stärksten natürlichen Bevölkerungszuwachs aufweisen. Tatsächlich hat sich nun gerade die katholische bäuerliche Bevölkerung bisher gegen willkürliche Geburtenbeschränkung am meisten widerstandsfähig erwiesen; sie übertrifft an Gebürtigkeit die nichtkatholische bäuerliche Bevölkerung derzeit recht merklich. Allerdings beginnt auch im katholischen Bauerntum die Widerstandskraft zu schwinden; es wäre verhängnisvoll, sich irgend welchen Täuschungen darüber hinzugeben. Darauf vertrauen zu wollen, daß der physische und moralische Niederbruch bei unserer katholischen Bevölkerung wenigstens langsamer sich vollziehe, wir also gewissermaßen den Vorteil haben, beim Abgleiten in die Tiefe stets und zunehmend hinter den andern zurückzubleiben, wäre ein sehr schlechter und obendrein auf die Dauer sehr unsicherer Trost. Aber die tatsächlich vorhandene höhere Gebürtigkeit, die den schon bestehenden Bevölkerungsüberdruck noch steigert, berechtigt und nötigt uns, den Bevölkerungszuwachs unserer bäuerlichen Gebiete der Siedlung zuzuführen und so den Bevölkerungsüberdruck zu entspannen, der Bevölkerung und ihrem Zuwachs Luft zu schaffen und sie so zugleich den zermürbenden Einflüssen zu entziehen, unter denen andernfalls früh oder spät ihre physische und moralische Widerstandskraft völlig zusammenbrechen würde.

So braucht also die Siedlung die Lebenskraft des katholischen Volksteils in Deutschland, so braucht der katholische Volksteil für die Erhaltung und Entfaltung seiner Lebenskraft die Siedlung. Doch außer den aufgezeigten, mehr äußeren Zusammenhängen bestehen innere, gedankliche Beziehungen und Bindungen zwischen uns deutschen Katholiken und der Siedlung.

Zur industriewirtschaftlichen Entwicklung in kapitalistischen Formen hat das katholische Deutschland niemals ein bedingungsloses und freudiges, noch viel weniger aber ein einmütiges Ja gesagt. Wir waren uns bewußt, daß ein gut Teil der Entwicklung zwangsläufig und darum für uns als gläubige Menschen der in den tatsächlichen Gegebenheiten sich aussprechende Wille Gottes war. Aber schon über das Maß dieser Zwangsläufigkeit — und ganz gewiß ist weit über das Maß hinausgeschossen worden — gab es Meinungsverschiedenheiten im katholischen Deutschland; noch mehr über die zu machenden grundsätzlichen Vorbehalte. Nur insoweit bestand Einigkeit, daß man die kritische Haltung bewahrte, daß stets das Gefühl wach blieb, diese ganze, äußerlich so glänzende Entwicklung berge einen Wesensbestandteil oder Wesenszug in sich, der unsern überlieferten Anschauungen innerlich fremd sei. Führende Köpfe, allen voran Franz Hitze und Heinrich Pesch, haben jederzeit rückschrittlichen Romantizismus wie aufklärerischen Fortschrittstaumel gleicherweise bekämpft. Weil die ungewohnte Neuerscheinung des kapitalistischen Industria-

lismus so überaus schwer der begrifflichen Fassung sich zugänglich erwies, gelang es auch nicht so leicht, sie an den Maßstäben christlicher Sozialphilosophie zu messen. Aber eben dies genügte, um sich einer gewissen Inkommensurabilität dauernd bewußt zu bleiben.

Ganz anders verhält es sich mit derjenigen Richtung der Entwicklung, deren sichtbarster Ausdruck die Siedlung ist. Die agrarische Wendung der deutschen Wirtschaftspolitik ist gewiß nicht weniger fortschrittlich im guten und wahren Sinne des Wortes, als es die industriewirtschaftliche Entwicklung je sein konnte. Auch wäre es gewiß falsch, wollte man den Agrarkörper innerhalb der Volkswirtschaft einseitig der Statik, den Industriekörper der Dynamik zuordnen. Das wäre in der Tat ebenso unzutreffend wie die leider vielfach anzutreffende Meinung, derzufolge unserer klassischen Sozialtradition die Statik wesensverwandt, die Dynamik wesensfremd sein soll. In einer gesunden Sozialphilosophie kommen Statik und Dynamik gleicherweise zu ihrem Recht. Ebenso aber gehört es zur Gesundheit des Gesellschaftsvorganges der Volkswirtschaft, daß statische und dynamische Momente in rechter Ausgeglichenheit einander entsprechen und ergänzen. Die industriewirtschaftliche Entwicklung der liberalkapitalistischen Epoche krankte nun eben daran, daß sie eine wilde, zügellose Dynamik ohne das nötige Gegengewicht statischer Kräfte entfesselte und eben dadurch den gesellschaftlichen Verband der Volkswirtschaft als der Wirtschaft des staatlich geeinten Volkes in Frage stellte. Die zum Teil uns aufgezwungene, zum Teil eigener besserer Einsicht entspringende Rückwendung zu stärkerer Betonung des Agrarkörpers unserer Wirtschaft macht diesen Fehler wieder gut und leitet so unsere gesamtwirtschaftliche Entwicklung auf jene goldene Mittellinie, die unsern sozialphilosophischen Überzeugungen entspricht.

So müßten also grundsätzliche gesellschafts- und wirtschaftspolitische Leitgedanken uns deutsche Katholiken die Aufgabe der Siedlung mit Wärme und Eifer aufgreifen lassen. Doch es scheint sich hier zu wiederholen, was ganz allgemein sich zur Zeit beobachten läßt: während die innere Folgerichtigkeit der Dinge zu Erkenntnissen und zu Maßnahmen führt, die — wenn auch zum Teil unter etwas befremdlichen, ungewohnten Formen — zutiefst ganz und gar unsern sozialphilosophischen Grundsätzen und Forderungen entsprechen, während Außenstehende unser sozialphilosophisches Erbgut wieder entdecken und sich aneignen, stellen sich manche katholische Kreise abseits, ja bekämpfen zum Teil sogar unsere klassische Tradition in dem Augenblick, wo sie in nichtkatholischen Kreisen sichtlich im Kurse steigt.

Oder gibt es eine andere Erklärung dafür, daß ein so bedeutsamer Wandel der Dinge wie die bewußt und gewollt agrarische Wendung der deutschen Wirtschaftspolitik, wie sie in deutlichster Weise namentlich in den Jahren 1929 und 1930 unter Zustimmung sehr weiter Kreise auch unserer Industriearbeiterschaft, die sozialistisch gerichtete nicht ausgenommen, sich vollzogen hat, kaum irgendwo im katholischen gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlichen Schrifttum eine grundsätzliche Würdigung gefunden hat? Ist es anders zu erklären, daß wie in andern einschlägigen Gegenständen, so auch in der Frage der Siedlung die Aussprache an eine Reihe durchaus untergeordneter, zweitrangiger, wenn auch darum nicht bedeutungsloser Einzelfragen sich angeknüpft

hat, am Kerne aber vorbeiging? Was will es z. B. bedeuten, wenn in einer Zeit, wo Siedlungsland im Überfluß zum Kaufe sich nicht bloß anbietet, sondern geradezu aufdrängt, wir uns mit Erörterungen darüber aufhalten, ob allenfalls, wenn auf andere Weise Siedlungsland zu annehmbaren Bedingungen nicht erhältlich wäre, im Zwangswege solches beschafft werden dürfte! Was soll erst gar eine Stellungnahme für oder wider die Siedlung nach Gesichtspunkten engster Kirchturmspolitik, wo es sich um eine Entscheidung handelt, die wir gar nicht mehr zu treffen haben, die vielmehr durch die Tatsachen längst getroffen ist, mit der wir uns aber innerlich grundsätzlich auseinanderzusetzen haben, grundsätzlich, d. h. nicht von Fall zu Fall, nicht nach Zeit, Ort, Umständen und Gelegenheit, sondern nach den richtunggebenden, allgemeingültigen Gesichtspunkten, die unser Standpunkt zu Gesellschaft und Wirtschaft an die Hand gibt!

Bisher wurde nur einer dieser Gesichtspunkte in Betracht gezogen: unsere organische Auffassung von Gesellschaft und Wirtschaft, die eine Entsprechung der verschiedenen Wirtschaftszweige, eine Ausgewogenheit von Statik und Dynamik im Wirtschaftsleben fordert. In diesem Lichte erschien die Siedlung als die gebotene und von uns freudig zu begrüßende, tatkräftig zu fördernde Abkehr von ungesunder Einseitigkeit und Rückkehr zur goldenen Mitte. Eng damit verknüpft ist der unserer Sozialphilosophie eigene Gedanke der „Autarkie" des staatlichen Gemeinwesens und darum auch der Volkswirtschaft als der Wirtschaft des staatlich geeinten Volkes. Wir sind weit entfernt von jener Überheblichkeit, mit der ein kurzsichtiger, um nicht zu sagen blinder Nationalismus auf wirtschaftlichem Gebiet glaubt, unbekümmert um andere Völker und deren Wohlergehen, ohne Bedachtnahme auf gegenseitige Ergänzung der Volkswirtschaften, den Weg eines starren und stolzen Eigennutzes, krasser wirtschaftlicher Selbstsucht gehen zu können. Dieser krankhafte, nunmehr ins Ökonomische gewendete Nationalismus ruft nur einen Gegenspieler auf den Plan, dem er obendrein sein Spiel leicht macht: den internationalen Finanzkapitalismus. Das alte Wort, keine Stadtmauer sei so hoch, daß nicht ein mit Gold beladener Esel sie zu übersteigen vermöchte, ergänzt dieser überlegene Gegenspieler mühelos dahin: keine Zollmauer so hoch, daß internationale kapitalistische Verflechtung nicht eine Brücke hinüber schlagen könnte; kein Zollschutz so lückenlos, daß internationale Kapitalströme nicht durch ungezählte Poren mühelos ab und zu fluteten. Zu solcher Überspitzung, die nur das entgegengesetzte Extrem herbeiruft, versteigt sich die christlich-sozialphilosophische Auffassung der „Autarkie" nicht.

Unsere Auffassung der „Autarkie" gründet sich vielmehr auf den Gedanken, den Thomas schon beifällig von Aristoteles übernommen hat, und dem er mit der Wendung Ausdruck gibt, die staatliche Gemeinschaft sei im Unterschied von der häuslichen auf die „sufficientia vitae" gerichtet. Ganz dasselbe ergibt sich auch aus der Lehre von der Staatsgesellschaft als der „societas perfecta". Die Volkswirtschaft soll sich nicht gegen andere Volkswirtschaften abriegeln, wo eine gegenseitige Ergänzung und Förderung möglich ist. Wohl aber soll die Wirtschaft des staatlich geeinten Volkes in sich selbst die Grundlagen und Sicherungen des menschenwürdigen Daseins, der Unterhaltsfürsorge für das gesamte Staatsvolk bergen. Das heißt nicht, daß unter allen Umständen sämt-

licher Lebensbedarf der Bevölkerung innerhalb der eigenen Volkswirtschaft erzeugt werden muß. Ebensowenig ist damit eine glatte Absage an den Gedanken internationaler Arbeitsteilung gegeben. Aber es sind damit Grenzen gezogen!

Es dürfte sich lohnen, auf dieses sozialphilosophische Prinzip und seine konkrete Anwendung auf unsern Fall der Siedlung noch näher einzugehen. Grundsätzlicher Exportkapitalismus aus freier Selbstbestimmung (nicht etwa aus Not, um aufgezwungene äußere Lasten [„Reparationen"!] abzuarbeiten) widerspricht unserer Auffassung von „Autarkie" und „societas perfecta". Die Preisgabe der inländischen Ernährungsgrundlage wegen einer Rechnung, derzufolge die deutsche Landwirtschaft geldrechenhaft und privatwirtschaftlich gesehen, zwei- oder zweieinhalbmal teurer produziert, als uns der Weizen auf dem Weltmarkt zu stehen kommt, scheidet für denjenigen, der auf dem Boden unserer Sozialmetaphysik steht, als nicht in Betracht kommend von vornherein aus. Gleichviel, ob das Ziel der vollen Ernährung des Volkes aus der eigenen Scholle erreichbar erscheint oder nicht, in jedem Falle wird das wirtschaftspolitische Streben dahin gehen, nach Maßgabe dessen, was möglich ist, der eigenen Scholle abzuringen, was sie zu spenden vermag, die Produktivkräfte des heimatlichen Bodens nicht ungenutzt oder schwach genutzt liegen zu lassen, sondern sie zu entfalten und zum höchstmöglichen Ertrag zu bringen. Es gehört nicht unbedingt zum Wesen der „societas perfecta", daß der Staat seine Bevölkerung völlig aus eigener Scholle zu ernähren vermöge. Es widerspricht nicht unbedingt dem Wesen der „societas perfecta", daß ein Teil der lebensnotwendigen Bedarfsdeckung auf dem Weltmarkt gesucht werden muß. Wohl aber widerspricht es dem Wesen der „societas perfecta", daß ein Staat eine Wirtschaftspolitik einschlägt, durch die er seine Bevölkerung ganz oder zum Teil für ihren lebensnotwendigen Bedarf auf den Weltmarkt verweist, ohne ihr die zuverlässige Deckung dieses Bedarfs auf dem Weltmarkt gewährleisten zu können.

Das deutsche Volk weiß, daß ihm sein Anteil am Weltmarkt weder rechtlich noch machtmäßig gewährleistet ist. Gleich der Freiheit der Meere ist die Freiheit des Weltmarkts nichts anderes als die Freiheit der Raubtiere, um die Beute zu kämpfen. Eine zwischen- oder überstaatliche Rechtsordnung des Weltmarktes, die jedem seinen Platz an der Sonne sicherte, fehlt; eine Weltpolizei der Weltmärkte, die jederzeit bereit stünde, gegen öffentliche oder private Rechtsbrecher diese Weltrechtsordnung durchzusetzen, besteht noch viel weniger, ja, es lassen sich gewichtige Bedenken geltend machen, ob mit der Eckpfeilerstellung, die unsere Sozialmetaphysik der Familie nach der einen, dem Staate nach der andern Seite im Bereiche menschlicher Vergesellschaftungen zuweist, eine solche Einrichtung überhaupt als vereinbar erscheint. Doch sei dem wie immer: das deutsche Volk sieht sich nicht nur von jeder Rechtsgewähr seiner Beteiligung am Weltmarkt ausgeschlossen, sondern im Wettkampf um einen auch nur bescheidenen Anteil am Weltmarkt vorweg gehemmt und beengt durch eine Vorbelastung, die es zu einem Wettbewerb unter gleichen Bedingungen überhaupt nicht kommen läßt. Erst nachdem Deutschland einem aufnahmeunwilligen Weltmarkt Waren und Dienstleistungen in Höhe von 2 Milliarden RM aufgezwungen hat, für die ihm ein Gegenwert

nicht verbleibt, kann es versuchen, im Austausch gegen seine Arbeitserzeugnisse Rohstoffe und Lebensmittel hereinzuholen.

„Autarkie" im Sinne unserer Sozialphilosophie bedeutet also unter den gegebenen und vorerst nicht zu ändernden Verhältnissen für die deutsche Volkswirtschaft stärkste Förderung der Landwirtschaft als der unmittelbaren Ernährungsgrundlage des deutschen Volkes, möglichste Kräftigung des Binnenmarktes. Kernstück dieser auf Autarkie gerichteten Wirtschaftspolitik ist die sogenannte innere Kolonisation oder ländliche (landwirtschaftliche) Siedlung.

Damit erledigen sich alle Erörterungen über die Frage der Rentabilität der Siedlung, — ganz abgesehen davon, daß „Rentabilität" ein privatwirtschaftlicher Begriff ist, der zum Unbegriff wird, wenn man ihn auf volkswirtschaftliches Gebiet zu übertragen versucht[1]. Auch die immerhin sinnvoll zu stellende Frage, ob der einzelne Siedler sein Auskommen finden wird, ob nicht angesichts der gedrückten Lage, die bereits bestehende landwirtschaftliche Betriebe in großer Zahl zu vernichten droht, die Schwierigkeiten des Neubeginns mit Sicherheit zum Mißerfolg des Siedlers führen müßten, findet mit dem Gesagten ihre Erledigung. Solange Deutschland überhaupt seinen Lebenswillen festhält, solange überhaupt in Deutschland eine ernst zu nehmende, verantwortungsbewußte Wirtschaftspolitik getrieben wird, solange kann und wird man die Siedlung nicht versacken lassen. Was in Deutschland werden wird, wenn Verantwortungslosigkeit und Wahnsinn die Macht erhalten sollten, vermag niemand abzusehen. Weil es unabsehbar ist, kann man sich auch nicht darauf einrichten. Einrichten kann man sich stets nur auf Dinge und Verhältnisse, die einigermaßen im Rahmen des Berechenbaren liegen. Darum kann, wie der verantwortliche Wirtschaftspolitiker, so der für sich und die Seinigen Verantwortung tragende Landwirt, so auch der verantwortungsbewußte Führer des katholischen deutschen Volkes sich nur einrichten auf eine Zukunft, in der die deutsche Landwirtschaft, in der die landwirtschaftliche Siedlung in Deutschland leben kann. Das ist keine Vogelstraußpolitik, die vor drohenden Gefahren die Augen schließt, um sie nicht zu sehen. Es ist vielmehr die klare Erkenntnis der Ungeheuerlichkeit der Gefahr, die schon keine Gefahr mehr, sondern der vollendete Untergang ist! Dazu kommt noch, daß jedes Spielen mit dem Gedanken an die Gefahr die Gefahr herbeiruft. Zeigen Menschen, die nach ihrer Stellung und Bildung der Tragweite dessen, was sie sagen, sowie ihrer Verantwortung sich bewußt sein müßten, daß sie eine Wirtschaftspolitik, die die Landwirtschaft zu Grunde gehen läßt, daß sie den Zusammenbruch der deutschen Landwirtschaft überhaupt als im Bereiche des Möglichen liegend in Betracht ziehen, so bedeutet das für ungezählte Menschen, die tatsächlich nicht wissen, worum es sich dabei handelt und was da auf dem Spiele steht, eine verhängnisvolle Irreführung und eine sehr gefährliche Versuchung! Wirtschaft ist kein bloßes stoffliches Gütergeschehen; Wirtschaft ist ein auf Gewissenhaftigkeit und Vertrauen gebauter, hochverwickelter Sach- und Geschehenszusammenhang, der durch menschliche Entschließungen und Handlungen bestimmt wird. Wer das weiß, der wird sich hüten, aus vermeintlich

[1] Vgl. vom Verf.: „Macht die Landwirtschaft rentabel", in dieser Zeitschrift 115 (1928) 276 ff.

noch so wohlverstandenem Selbstinteresse, aus vermeintlich noch so richtig aufgefaßter Verantwortlichkeit für andere die Gefahren mit heraufzubeschwören, vor denen er sich oder andere glaubt schützen zu müssen. Nichts aber kann in der Hinsicht unheilvoller wirken, als leichthin und obenher oder mit der Blickrichtung auf das Eigenwohl Fragen aufzuwerfen, zum Allerwelts- und Tagesgespräch zu machen, deren schicksalhafte Schwere für ein großes und hart geprüftes Volk allein schon es verbieten müßte, anders als mit tiefster Verantwortlichkeit und heiligster Gewissenhaftigkeit, höchstem Ernst und gründlichster Sachkenntnis sich mit ihnen zu befassen. Darum sei dringendst davor gewarnt, die Frage der Lebensfähigkeit unserer ländlichen Siedlung jemals in einem andern Sinne zu erörtern als in diesem, daß Siedlung ein hartes, angestrengtes Arbeitsleben bedeutet, daß aber das gesamte deutsche Volk seinem landwirtschaftlichen Nährstande und damit seiner Selbstbehauptung, seinem Lebenswillen, seiner Zukunft gegenüber eine Gesamtbürgschaft trägt, der es bei Strafe des Unterganges sich nicht entziehen darf noch kann. Nur ein Verbrecher oder ein Irrsinniger kann das „Ob" der zukünftigen Erhaltung und Sicherung der deutschen Landwirtschaft, der deutschen landwirtschaftlichen Siedlung in Frage stellen wollen; ernstester Anstrengung und Überlegung wert dagegen ist die Frage des „Wie".

Über dieses „Wie" zu handeln ist nicht dieses Ortes. Aus den Erörterungen der letzten Monate ist allgemein bekannt, daß im einzelnen nicht unerhebliche Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, die aber völlig zurücktreten hinter der Übereinstimmung in dem Willen, auf alle Fälle die deutsche Landwirtschaft zu sichern. Vom Standpunkt der Siedlung aus gesehen, vereinfacht sich überdies die Sachlage ganz außerordentlich dadurch, daß die Siedlung ja gerade auf Schaffung derjenigen Betriebsgrößen und Betriebsarten abzielt, die, am wenigsten auf handelspolitische Hilfe angewiesen, am meisten zur Selbsthilfe befähigt sind[1]. Die der Siedlung im Rahmen der sog. Osthilfe zugedachte Stellung zeigt so recht, wie Siedlung selbst ein Stück — und zwar ein wichtiges Stück Landwirtschaftshilfe ist.

Wenn das deutsche Volk keinen Selbstmord begehen will, dann muß und wird es seiner Landwirtschaft und seiner ländlichen Siedlung die Lebensmöglichkeiten geben. Da wir auf jeden Fall eines Selbstmordes unseres Volkes uns nicht mitschuldig machen wollen, so werden wir jedem, der auf unserem Boden der christlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung steht, die Siedlung als Erfüllung unserer gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Forderungen aufzeigen, auf daß er danach handle!

Da über die familienpolitische und arbeitsmarktpolitische Bedeutung der Siedlung in anderem Zusammenhang gesprochen wurde[2], so bleibt hier nur noch ein Punkt zu erörtern, der bereits die Aufmerksamkeit der beiden letzten Katholikentage in Freiburg i. Br. und Münster i. W. auf sich gezogen hat. Gegenüber einer geradezu krankhaften Überspannung des Berechtigungs- und Versorgungswesens, gegenüber staatssozialistischen Ent-

---

[1] Vgl. die übersichtliche Darlegung in der Rede Dessauers in der 24. Sitzung des Deutschen Reichstags vom 12. Februar 1931, Stenographische Berichte S. 971–976.

[2] Vgl. vom Verfasser: „Arbeitslosigkeit", in dieser Zeitschrift 119 (1930), 54ff.

wicklungstendenzen, denen unsere Sozialpolitik im herkömmlichen Sinne je länger je mehr zu erliegen droht, sehen wir in der Siedlung Menschen, die unter eigener Verantwortung mit dem Einsatz ihrer ganzen Persönlichkeit ihr eigenes und ihrer Familienangehörigen Lebensschicksal gestalten. Gesunder Unternehmungsgeist, ja Wagemut, angespannte, harte Arbeit in eigenen, nicht fremden Diensten, Arbeitsfreudigkeit, ja aufopfernde Arbeitshingabe einer ganzen Familie kennzeichnen den Siedlertypus. Nicht als ob diese erfreulichen Erscheinungen anderwärts nicht anzutreffen wären. Aber es ist doch unbestreitbar, daß sehr viele Faktoren gegenwärtig zusammenwirken, um dem entgegengesetzten, dem „Versorgungstypus", zu immer weiterer Verbreitung zu verhelfen. Ein Volk aber, in dem das Versorgungsideal herrschend wird, bei dem das Wort vom „risikolosen Menschen" in Umlauf gesetzt werden kann, ist auf dem besten Wege, nicht nur an physischer und moralischer Volkskraft zu erschlaffen, sondern bald auch den Versorgungsstandard nicht nur nicht mehr steigern, sondern nicht einmal mehr behaupten zu können, wenn immer mehr Volksgenossen von der Seite der Versorger auf die der Versorgten hinüber wechseln wollen. Wo anders aber als in der Siedlung verfügten wir über eine Möglichkeit, die Zahl der selbstverantwortlich wirtschaftenden Menschen in nennenswertem Maße zu vermehren? Dabei sei nicht übersehen, daß die ländliche Siedlung nicht nur eine beträchtliche Mehrung der selbständigen Ackernahrungen durch Schaffung bäuerlicher Stellen bringt, sondern teils unmittelbar, teils mittelbar zahlreiche andere selbständige Existenzen schafft oder doch ermöglicht, namentlich von Handwerkern und andern kleinen Gewerbetreibenden, daß auch der Inhaber einer Landarbeiterstelle, wenn auch nicht wirtschaftlich völlig selbständig, so doch aus der proletarischen Lebenslage herausgehoben ist. Gegenüber der Proletarisierung einerseits, der Vermassung und Kollektivierung der Menschen anderseits führt also die Siedlung zur selbständigen und selbstverantwortlichen menschlichen Persönlichkeit. Hier erscheint die menschliche Persönlichkeit als Individualität gesellschafts- und wirtschaftspolitisch wieder in die ihr zukommende Stellung eingesetzt und ein grundlegendes Prinzip christlicher Sozialphilosophie, nämlich die *Subsidiarität der Kollektivitäten*, wieder hergestellt. Was der Mensch selbst kann, soll ihm kein gesellschaftlicher Verband abnehmen; der gesellschaftliche Verband soll lediglich helfend und ergänzend zur Seite treten und, soviel möglich, durch seine gesellschaftlichen Maßnahmen und Veranstaltungen den Einzelmenschen in den Stand setzen, durch seine eigene Tätigkeit nicht nur des Lebens Notdurft sich zu verschaffen, sondern ein menschenwürdiges Dasein in Teilnahme an allen Kulturgütern der Nation zu führen. Ganz das gleiche gilt auch im Verhältnis verschiedener gesellschaftlicher Verbände untereinander: die Tätigkeit des höheren gesellschaftlichen Verbandes soll immer nur da eingreifen, wo die Mittel des niederen Verbandes nicht mehr zureichen; nach Möglichkeit soll die Tätigkeit des höheren Verbandes nicht an die Stelle des niederen Verbandes sich setzen, sondern darauf gerichtet sein, diesen selbst zur Erfüllung größerer und höherer Aufgaben zu befähigen.

Die atomistisch-liberalistische Gesellschaftsauffassung hatte dieses fundamentale Prinzip beiseite geschoben und vergessen. Der liberale, zentralistisch-omnipotente Staat hatte ihm so kräftig zuwidergehandelt, daß er selbst vom

kollektivistischen Zentralismus sozialistischer Prägung darin nicht mehr überboten werden konnte. Siedlung bedeutet Abwendung von dieser Irrlehre und Rückkehr zur organischen Gesellschaftsauffassung. Der höchste gesellschaftliche Verband, der Staat, schafft durch wirtschaftspolitische Maßnahmen die Möglichkeiten, aus denen die Selbsthilfe der Siedler erst Wirklichkeiten macht. In den Einzelsiedlungen entfaltet sich alsbald die beruflich-genossenschaftliche Hilfe und Zusammenarbeit der Siedler wie auch ein Gemeindeleben echter Selbstverwaltung. Diese kleinen Gesellschaftsverbände — Gemeinde und Genossenschaft —, an denen der Siedler lebendigen und tätigen Anteil hat, entfalten eine die Arbeit des einzelnen umfassende, tragende, stützende, fördernde Tätigkeit. Zugleich lernt hier der Siedler, für gemeinsame Angelegenheiten, für eine zunächst kleine und überschaubare Allgemeinheit Mitverantwortung tragen, mitwirken und mitsorgen. Hier macht er die erste und beste Schule durch, in der Männer des öffentlichen Lebens und echte Führer des Volkes gebildet werden. Siedlergemeinde und Siedlergenossenschaften sind die Kernzellen wahrer Demokratie. Nicht von der Großstadt, nicht von der Menschenvermassung im Industrierevier, sondern vom Dorfe, von der Siedlergemeinde her baut der neue christlich-germanische Genossenschaftsstaat sich auf! So erweist sich die Siedlung wiederum als die Erfüllung eines unserer grundlegendsten sozialphilosophischen Postulate, als die Durchführung und Verwirklichung jenes Prinzips, das nächst dem christlichen Solidarprinzip oder dem Grundsatz der sozialen Gerechtigkeit das zweitwichtigste und -kennzeichnendste unserer ganzen Sozialphilosophie genannt werden darf.

Ob wir also unsere organische Auffassung des gesellschaftlichen Körpers und Lebens sowie des gesellschaftlichen Vorganges der Wirtschaft, die rechte Entsprechung der verschiedenen, einander ergänzenden Wirtschaftszweige, die Ausgewogenheit von Statik und Dynamik in Gesellschafts- und Wirtschaftsleben ins Auge fassen, ob wir die „Autarkie“ oder die Lehre von der „societas perfecta“ im Sinne von Aristoteles und Thomas zu Ende denken, ob wir uns gegenüber dem mechanistischen Individualismus, worin Liberalismus und Sozialismus einander zu überbieten suchen, auf die Hierarchie der gesellschaftlichen Verbände und auf das sie garantierende Prinzip der Subsidiarität aller Kollektivitäten besinnen, — stets erweist sich die Siedlung, wie sie heute dem ganzen deutschen Volke als eine seiner allergrößten staats-, volks-, gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Aufgaben vorgestellt ist, als die Verwirklichung unserer Gedanken, als die Erfüllung unserer Forderungen. Selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob durch ernstliche Inangriffnahme der Siedlung allen unsern Forderungen Rechnung getragen, der uns als richtig vorschwebende Zustand von Gesellschaft und Wirtschaft in allen Stücken erreicht wäre. Das ist von keiner Maßnahme allein, und wäre sie von noch so einschneidender Bedeutung, je zu erwarten. Es will wahrhaftig genug bedeuten, wenn wir in der Siedlung eine staatspolitische Aktion ganz großen Stils zu erkennen vermögen, die, an unsern Grundsätzen gemessen, nicht nur bedenken- und tadelfrei erscheint, sondern sich geradezu als Ausfluß dieser Grundsätze darstellt.

So brauchten wir also scheinbar nur den deutschen Katholiken zuzurufen: „Auf in die Siedlung!“ und alles wäre auf gutem Wege. Ganz so einfach

liegen die Dinge nun allerdings doch nicht. Unser Ausgangspunkt oder besser unsere Ausgangsstellung ist einfach und klar: der Zwang der tatsächlichen Gegebenheiten und Verhältnisse wie die Nötigung durch unsere grundsätzlichen Überzeugungen und stets vertretenen Forderungen läßt uns gar keine Wahl. Über das „Ob" unseres Eintretens für die Siedlung, unserer Beteiligung an der Siedlung ist gar nichts zu erörtern; um so mehr verlangt auch hier wieder das „Wie" eindringlichste und gewissenhafteste Prüfung, zumal da nur die richtige und glückliche Lösung dieser Frage des „Wie" auch die Schwierigkeiten und Gefahren auszuräumen vermag, die unbestreitbar mit der Siedlung verbunden sind.

Der Magdeburger Katholikentag 1928 horchte auf, als bekannt gegeben wurde, was dann eine dort gefaßte Entschließung ins ganze katholische Deutschland hinaustrug, daß die Fuldaer Bischofskonferenz sich mit der Frage der Siedlung befaßt und ihr tätiges Interesse bekundet habe. Der Freiburger Katholikentag 1929 dagegen nahm die Mitteilung, daß der Episkopat die Sache der Siedlung weiter verfolge, bestimmte Richtlinien aufgestellt und eine Arbeitsgemeinschaft der deutschen Katholiken zur Wahrnehmung der katholischen Belange auf dem Gebiete der Siedlung gutgeheißen habe, schon fast wie eine Selbstverständlichkeit auf. Der Münsterer Katholikentag 1930 bot keine Gelegenheit, die katholische Öffentlichkeit mit den weiteren Entschließungen der kirchlichen Oberhirten zur Siedlungsfrage bekannt zu machen. Statt der Worte, die in Münster ausblieben, folgte bald die Tat. Diese Tat ist die nicht bloß mit Gutheißung, sondern auf ausdrücklichen Wunsch der Fuldaer Bischofskonferenz vollzogene Einrichtung eines „Katholischen Siedlungsdienstes" (= KSD.). Worin besteht seine Aufgabe?

Nicht im Siedeln. Der KSD. kann und will nicht Siedlungsträger sein. Diese Aufgabe überläßt er den (halb-)staatlichen Siedlungsgesellschaften sowie andern Siedlungsunternehmungen, unter denen die berufsständisch getragenen ihm innerlich am nächsten stehen. Nach Lage der Dinge kommt die Errichtung eines katholischen Siedlungsunternehmens im Sinne des Reichssiedlungsgesetzes, also als wirtschaftlichen Trägers von Siedlungsverfahren, nicht in Frage. Im großen und ganzen besteht Einhelligkeit darüber, daß nicht nur ein unter Verantwortung kirchlicher Stellen tätiges katholisches Siedlungsunternehmen abzulehnen ist, sondern auch katholische Siedlungsträger ohne ausgesprochen kirchlichen oder kirchenamtlichen Charakter durchaus untunlich sind. So machen denn auch die erwähnten Richtlinien der Bischöfe einen scharf betonten Unterschied zwischen der katholischen Wohnungsbaubewegung, bei der katholische (natürlich nicht kirchenamtliche) Wohnungsbauunternehmungen, also z. B. Baugenossenschaften mit nur katholischem Mitgliederkreis und zusammengefaßt in eigenem Revisionsverband, ausdrücklich erwünscht sind, und der Siedlung, bei der ein ähnliches Vorangehen nicht am Platze ist. — Der KSD. denkt nicht an irgend welche wirtschaftliche Tätigkeit oder Tätigkeit mit unmittelbar wirtschaftlicher Verantwortung.

Nicht in Siedlungspolitik! Diese Feststellung ist vielleicht noch wichtiger als die voraufgehende. Denn, wer einigermaßen die Voraussetzungen der Siedlungstätigkeit in Deutschland kennt, der wird kaum besorgen, daß ein

konfessionelles Unternehmen als wirtschaftlicher Siedlungsträger zu irgend beachtlicher Bedeutung kommen könnte. Um so mehr werden vielleicht Besorgnisse auftauchen, die sicher in weiten nichtkatholischen Kreisen einen wohlbereiteten Nährboden finden, der KSD. habe den Ehrgeiz, siedlungspolitischen Einfluß nehmen zu wollen. Darum dürfte es sich verlohnen, mit aller Klarheit und Unzweideutigkeit festzustellen: es gibt niemand unter denen, die Verantwortung für die Dinge tragen, der nicht wüßte, daß der Versuch, in die Siedlungspolitik sich einzumischen, für den KSD. Selbstmord bedeuten würde. Die Klugheit, ja das Gebot der Selbsterhaltung wird den KSD. dazu antreiben, der Verwicklung in siedlungspolitische Fragen sich aufs sorgfältigste zu entziehen.

In welchem Maße der KSD. der Siedlervermittlung, Siedlerberatung und Siedlerbetreuung obliegen wird, kann vorerst der Zukunft überlassen werden. Selbstverständlich ist er aufs lebhafteste an diesen Dingen interessiert. Er wird nicht umhin können, sich darum zu bekümmern, wer den katholischen Siedlungswilligen diese unentbehrlichen Dienste leistet und wie sie geleistet werden. Soweit von anderer Seite befriedigend gesorgt ist, wird der KSD. keine Doppelarbeit auf sich laden.

Arbeitsfelder des KSD. sind ins katholische Volk hinein: Belehrung über die Siedlung, über die mit ihr den deutschen Katholiken erwachsenden Verantwortungen und Aufgaben, nicht Werbung von Siedlern, wohl aber Erwärmung des ganzen katholischen Volksteils für den Gedanken der Siedlung; — in die Gebiete der Siedlung hinein: Sorge für die seelsorglichen und, eng damit verknüpft, für die schulischen Gemeinschaftsbelange der katholischen Siedler.

Eine Einwendung scheint ja begründeterweise gegen die Siedlung erhoben werden zu können, die alles zu Gunsten der Siedlung bzw. der Beteiligung des katholischen Volksteils an der Siedlung Ausgeführte aufheben oder überwiegen würde: die Siedlung führt zu einer neuen und unübersehbaren Diaspora, in der die katholischen Siedler mangels seelsorglicher Betreuung uns verloren gehen. Diesem Einwand die Berechtigung zu nehmen, darin gipfelt die Aufgabe des KSD. Dazu aber gehört ein Doppeltes.

Zunächst darf es überhaupt nicht dazu kommen, daß die katholischen Siedler in der befürchteten Weise planlos zerstreut und damit für eine wirksame seelsorgliche Betreuung unerreichbar werden. Das Entstehen einer neuen Diaspora läßt sich nicht schlechthin vermeiden. Aber zwischen Diaspora und Diaspora besteht ein Unterschied, der vielleicht nicht immer genügend beachtet wird. Jene Art von Diaspora, die der eben berührte Einwand vor Augen hat, muß selbstverständlich und kann vermieden werden. Streusiedlung von Katholiken ist durchaus zu verhindern; dagegen sind geschlossene katholische Siedlungen oder Siedlerdörfer, möglichst sogar mehrere in räumlichem Zusammenhang, zu bilden, die seelsorglich nicht nur leicht, sondern vor allem auch tiefgehend und nachhaltig sich betreuen lassen, nach alter Erfahrung zäh ihren Glauben bewahren, der Mischehengefahr bemerkenswerten Widerstand entgegensetzen, in gesunden und naturtreuen katholischen Familien eine zahlreiche, glaubensstarke und sittenreine Nachkommenschaft hervorbringen und — dies letztere ist allerdings erst eine Hoffnung, die aber wohl als gut begründet angesehen

werden darf — auch einen zahlreichen Nachwuchs zum Priestertum stellen. Vor solcher Diaspora aber braucht uns nicht zu bangen, wenn sie auch in der Anlaufszeit gewisse Schwierigkeiten mit sich bringt, da es angesichts des allgemein herrschenden Priestermangels nicht gerade leicht sein wird, die erforderlichen Seelsorger beizustellen.

Damit ist schon die andere Seite der Aufgabe angedeutet: die planmäßige und weitausschauende Vorsorge für die seelsorgliche Betreuung der Siedlungen. Selbstverständlich ist diese Vorsorge an erster Stelle und von Amts wegen Sache der kirchlichen Behörden. Aber gerade die kirchlichen Oberhirten selber erkannten das Bedürfnis, eine eigens zu diesem Zweck geschaffene Einrichtung, d. i. den KSD., zur Mitwirkung an dieser schwierigen Aufgabe heranzuziehen. Tatsächlich hat sich eine solche Hilfseinrichtung bereits durch die bisherigen Erfahrungen als ganz unentbehrlich erwiesen, wenn anders die seelsorglichen Belange in der Siedlung erfolgreich gewahrt werden sollen. Die Gründe hierfür sind mannigfach.

Gleich bei der Gründung jeder neuen Siedlergemeinde bedarf es der wachsamen, sachkundigen und nachdrücklichen Wahrnehmung der seelsorglichen Belange. Ja, schon vorher bedarf es vorbeugender Maßnahmen. Der Grundsatz konfessioneller und landsmannschaftlicher Geschlossenheit jeder einzelnen Siedlergemeinde, obwohl von allen beteiligten Stellen vertreten und sogar gesetzlich verankert (§ 25b RSG.), ist trotz des im allgemeinen bei den Siedlungsträgern selbst vorhandenen ehrlichen Willens auf strenge Innehaltung und folgerichtige Durchführung unablässig zu überwachen. So muß namentlich verhütet werden, daß der konfessionell einheitliche Charakter einer Siedlung mangels geeigneter Siedlungswerber gleicher Konfession getrübt wird oder gar völlig verloren geht. Deswegen ist ständig darüber zu wachen, daß bei Festlegung des konfessionellen und landsmannschaftlichen Charakters einer Siedlung stets die geschlossene Gruppe von Siedlungswerbern zur Besetzung sämtlicher Siedlungsstellen in Bereitschaft steht. Zu diesem Ende hat eine gewisse Lenkung des Siedlerstromes stattzufinden, die seitens des KSD. entweder unmittelbar oder im Wege besonderer Verständigung mit Fachorganisationen (Siedlervermittlung der Gesellschaft zur Förderung der innern Kolonisation, Berufsvertretungen, Standesvereine) zu bewirken ist. Schon hier zeigt sich deutlich, daß die Aufgabe nur von einer Stelle aus gelöst werden kann, die über einen Gesamtüberblick verfügt: im Sinne der kirchlichen Verwaltungsorganisation also nur von einer überdiözesanen Stelle.

An Ort und Stelle der neu zu schaffenden Siedlergemeinde, die aus katholischen Siedlern gebildet werden soll, sind nun eine ganze Reihe von ebenso schwierigen wie wichtigen Vorkehrungen zu treffen. Die Regelung der kirchlichen und schulischen Verhältnisse erfordert Verhandlungen nach einer Vielzahl von Seiten zugleich, zu deren erfolgreicher Durchführung ein hohes Maß von Kenntnissen und Erfahrungen auf einem nur sehr wenigen Menschen vertrauten Gebiet gehört.

Zunächst gilt es, sozusagen die Vergangenheit zu bereinigen, ehe die neue Zukunft grundgelegt werden kann. Diese Vergangenheit ist sehr oft mit einer verwickelten, schwer durchsichtigen Rechtslage in kirchlicher und schulischer Hinsicht belastet. Da sind z. B. zu nennen Kirchenpatronate, die in einwand-

freier Weise abzulösen oder, wenn dies nicht möglich, anderweitig so zu regeln sind, daß für die neue Siedlergemeinde nicht unvorhersehbare Verwicklungen und geldliche Belastungen erwachsen. Das außerordentlich verwickelte und verschiedenartige Staatskirchenrecht, das diesen Rechtsstoff weitgehend beherrscht, macht, will man sicher gehen, die Mitwirkung eines eingearbeiteten Spezialisten zur Notwendigkeit. Als ein besonderer Erfolg wäre es zu begrüßen, wenn es der Sachverständigkeit des KSD. wie auch den hierin gleichlaufenden Bemühungen der evangelischen Seite gelänge, im Sinne des Art. 83 der Verfassung des Freistaates Preußen und entsprechend in den übrigen Ländern zu einer gesetzgeberischen Neuregelung des Patronatswesens zu kommen, namentlich die Ablösung möglichst zu erleichtern. Inzwischen aber sind mühsame Einzelverhandlungen zu führen.

Bei der Aufsiedlung eines Großgutes bleiben meist ebenfalls als Erbe der Vergangenheit Baulichkeiten, wie Schloß oder Herrschaftshaus, deren geeignete Verwendung Schwierigkeiten macht, aber, glücklich gelöst, sehr vorteilhaft wirken kann. In manchen Fällen wird die Verwendung für kirchliche Zwecke sich ermöglichen lassen, etwa durch Überlassung an eine religiöse Genossenschaft, die in diesen Gebäuden Schulen oder andere Anstalten, die der kulturellen und sozialen Wohlfahrt der Siedlergemeinde zustatten kommen, einrichtet, womit sich vielfach zugleich schon die Lösung der Seelsorgerfrage ergibt[1]. Auch hier zeigt sich die Notwendigkeit des vermittelnden Eingreifens einer Stelle, die über vielfältige Erfahrungen und vielseitige Verbindungen verfügt, um jeweils die geeignetste Lösung vorschlagen und zur Verwirklichung führen zu können. Überdies muß diese Stelle über ein großes Maß von Vertrauen verfügen, ohne das es ihr unmöglich sein würde, innerhalb der meist knapp bemessenen Zeit, die für die zu fällenden Entscheidungen zur Verfügung steht, die Zustimmung der zuständigen weltlichen und kirchlichen Stellen zu ihren Vorschlägen zu erlangen.

Bei der zu treffenden Neuregelung der sog. öffentlichrechtlichen Verhältnisse der Siedlungsgemeinde, insbesondere auf dem Gebiete von Kirche und Schule, handelt es sich sowohl um Rechts- als um Vermögensfragen. Gerade hier liegt für die katholischen Siedlergemeinden eine besondere Schwierigkeit. Die Befriedigung der seelsorglichen und gottesdienstlichen Bedürfnisse einer katholischen Siedlergemeinde erfordert — wie bekannt — einen höheren Aufwand an Mitteln, als dies bei evangelischen Gemeinden der Fall zu sein pflegt. Da nun diese seelsorgliche und schulische Versorgung mit zu den öffentlichen Lasten des Siedlungsverfahrens gehört, so gilt im allgemeinen die Regel, daß diese Belastung bei Ansetzung katholischer Siedler drückender wird, was dem Siedlungsträger natürlich unwillkommen sein muß. Hier kommt nun viel darauf an, das richtige Maß der zu stellenden Forderungen zu treffen. Ein Zuviel führt zu Schwierigkeiten mit dem Siedlungsträger, der schließlich der Ansetzung katholischer Siedler aus finanziellen Gründen abgeneigt wird; ein Zuwenig belastet die neue Kirchengemeinde oder mittelbar einen höheren kirchlichen Verband, was sich letzten Endes in einer unerwünschten Höhe der Kirchen-

[1] Als Beispiel anderer Art sei hier erwähnt die vom Jungmännerverband (Düsseldorf) in Matgendorf (Mecklenburg) errichtete Siedlerschule.

steuern auswirken muß. Um hier das Rechte zu treffen, müssen sich praktische Siedlungserfahrung, nüchterner kaufmännischer Sinn, Gewandtheit im Verhandeln und vor allem ein hochentwickeltes Feingefühl und sicheres Empfinden für das, was billiger- und gerechterweise gefordert werden kann, zusammenfinden. Mangel an Augenmaß kann hier unendlich viel verderben. Gerade darum ist Gewicht darauf zu legen, daß an den Verhandlungen, mögen sie auch durch die Nächstbeteiligten geführt werden, eine nicht unmittelbar beteiligte Stelle mitwirke.

Bei all diesen Aufgaben und Diensten steht der KSD. zwischen den Siedlungsträgern, den Siedlern selbst, den staatlichen und den kirchlichen Behörden. Darum beruht seine ganze Wirksamkeit auf dem Vertrauen, das er bei all diesen Stellen findet. Die Oberhirten der Fuldaer Bischofskonferenz haben den KSD. als ihren Vertrauensträger in Sachen der Siedlung bestellt; dieser Umstand verleiht ihm von vornherein ein hohes Maß von Autorität gegenüber den Siedlungsträgern und den staatlichen Siedlungsbehörden. Auf die Dauer muß dieses Ansehen durch Leistungen behauptet werden. In welchem Maße dies gelingt, ist eine Frage der Persönlichkeit und eine Frage der Einigkeit. Der Episkopat hat erkannt, daß es auf dem Felde der Siedlung gebieterisch der Einheitlichkeit im gesamten Vorgehen, daß es darum der Unterordnung unter die Führung einer über völlige Sachkenntnis und allseitigen Überblick auf dem Gesamtgebiet der Siedlung im deutschen Vaterlande verfügenden Stelle bedarf. Aus dieser Erkenntnis heraus hat der Episkopat die Schaffung einer solchen Stelle beschlossen, die inzwischen unter dem Namen „Katholischer Siedlungsdienst", vorerst klein und unscheinbar, ins Leben getreten ist[1]. Nun kommt es darauf an, daß diese Stelle, der die Gemeinschaftsbelange des katholischen Deutschlands auf dem Gebiete der Siedlung wahrzunehmen obliegt, die einheitliche Gefolgschaft des katholischen Volkes und seiner Organisationen findet. Disziplin ist zwar nicht alles, wie gelegentlich übertreibend gesagt wird, aber ohne Übertreibung ist Disziplin das Erste und Notwendigste, wenn wir in Sachen der Siedlung über ein Strohfeuer der Begeisterung oder über unfruchtbares Theoretisieren hinauskommen wollen.

Durch Disziplin, die wir halten, muß dem KSD. sein Wirken möglich gemacht werden; durch tätige Mitarbeit aller, die es angeht, wird es erfolgreich und fruchtbar werden. Wiederum hat der Episkopat erkannt, daß die kirchlichen Stellen, die Diözesen, das Vorbild der Mit- und Zusammenarbeit geben müssen und wollen. Dieser Mit- und Zusammenarbeit bedarf es vor allem zur Bereitstellung der Seelsorger für die neuen Siedlergemeinden. Eine schematische Lösung, die in allen Fällen der Aufnahmediözese die Beistellung des Seelsorgers aufbürden würde, kann ebensowenig in Frage kommen wie das entgegengesetzte Extrem, wonach die Abgeber-(Heimat-)Diözese den Seelsorger mitgeben sollte. Gewiß wäre es, namentlich für den Anfang, sehr erwünscht, ja eine geradezu ideale Lösung, daß die Siedler mit dem Glauben ihrer Väter auch den Seelsorger aus der Heimat mitbrächten, gewissermaßen ein Stück der alten Heimat in die neue Heimat hinübertrügen. Die Frage ist

[1] Anschrift: Wohlfahrtshaus, Oranienburger Straße 13/14, Berlin N 24.

nur, ob die Heimatdiözese immer imstande sein wird, Priester abgeben zu können. Noch schwieriger kann sich natürlich die Lage einer Aufnahmediözese dann gestalten, wenn aus siedlungspolitischen oder siedlungstechnischen Gründen eine größere Anzahl katholischer Neusiedlungen in das Gebiet einer kleineren oder priesterarmen Diözese gelegt wird und der Anschluß dieser Siedlungen an schon bestehende Seelsorgstellen (Pfarrsysteme) nicht möglich ist. Hier muß im Wege der Zusammenarbeit geholfen werden, da es bei Zufallsergebnissen ja nicht sein Bewenden haben kann. Unter Mitwirkung des Bonifatiusvereins, dessen opferwillige materielle Unterstützung für die seelsorgliche Betreuung der Siedler natürlich nicht entbehrt werden kann, wird es Sache des KSD. sein, geeignete Vorschläge aus seiner Kenntnis der Gesamtlage auf dem Siedlungsfelde auszuarbeiten und den kirchlichen Behörden zu unterbreiten als Unterlage zu Überlegungen und Vereinbarungen, wonach diese die erforderlichen Seelsorgskräfte für die Siedlung zur Verfügung stellen. In jedem Falle aber wird die dauernde Pflege der geistigen Beziehungen zwischen katholischem Volk in der Heimat und katholischem Siedlervolk eine wichtige und schöne Aufgabe für den KSD. sein.

Mit einem Wort sei noch des Verhältnisses zu andern Konfessionen gedacht. Der KSD. soll Schrittmacher und Gewährleister für den konfessionellen Frieden auf dem ganzen Felde der Siedlung sein. Dieser Friede bedarf eines Hüters. In den Siedlungen selbst ist der konfessionelle Friede meist sehr leicht zu bewahren. Schwieriger erweist es sich in den höheren Regionen der Siedlungspolitik. Nicht, weil hier sachliche Schwierigkeiten vorlägen, sondern weil von außen her künstliche Aufregung hineingetragen wird. Eben darum wird der KSD., der aus Gründen der Selbsterhaltung, wie früher ausgeführt, der Siedlungspolitik sich enthält, ein wachsames Auge darauf haben, daß Unruhestiftern und Friedensstörern alsbald das Handwerk gelegt wird. Die Siedler wollen in Frieden ihrer Arbeit nachgehen, wollen die Kraft zu dieser Arbeit immer wieder erneuern aus den Quellen des Glaubenslebens, des Lebens in und mit ihrer Kirche. Indem der KSD. dieses ihr Leben in und mit der Kirche sichert, dient er wie dem innern Frieden, so dem innern Aufbau des gemeinsamen Vaterlandes.

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Zum Grosz-Prozeß

Am 4. Dezember 1930 hat das Landgericht 3, Berlin, George Grosz zum zweiten Male freigesprochen.

Die Vorgeschichte des Urteils ist bald erzählt. George Grosz, als Zeichner in weiten Kreisen bekannt, hatte eine Mappe herausgegeben, betitelt „Hintergrund, 17 Zeichnungen von George Grosz zur Aufführung des ‚Schwejk' auf der Piscatorbühne". Die Zeichnungen wenden sich gegen den Militarismus und seine Auswüchse. Drei von diesen Blättern behandelten zugleich religiösen Stoff in einer Form, die Anstoß erregte. Blatt 2 zeigt die Karikatur eines deutschen und eines österreichischen Offiziers, hinter denen eine Richtergestalt mit Totengesicht steht und eine Geißel schwingt, deren Ende Paragraphen sind. Rechts daneben steht hinter einem aufgeschlagenen Buche, wohl der Bibel, ein wohlgenährter Mensch mit geistlosen Zügen im Gewande eines protestantischen Predigers; auf der Nasenspitze balanciert er ein Kreuz. Das Bild zeigte die Unterschrift: „Seid untertan der Obrigkeit." Blatt 9 führt einen Prediger auf der Kanzel vor, die mit einer Teppichdarstellung des Agnus Dei geschmückt ist. Der Prediger stößt in seinem Eifer das Kruzifix um, ballt die Fäuste und speit aus seinem Munde Kanonen, Granaten, Gewehre und Seitengewehre. Von den Zuhörern zeigen einige gekünstelt fromme Ergebung, andere Spott oder Zorn, wieder andere spielen versteckt Karten. Das Bild trug die Unterschrift: „Die Ausschüttung des Heiligen Geistes." Am meisten Widerspruch erregte das Blatt 10: Am Kreuze, durch die Inschrift INRI und den strahlenden Heiligenschein eindeutig als Christi Kreuz bezeichnet, hängt Christus angenagelt. Er lebt noch, steht mehr, als er hängt, hält in der linken, nicht angenagelten Hand ein Kreuz. Das Gesicht ist durch eine Gasmaske verdeckt und die Füße sind mit groben Soldatenstiefeln bekleidet. Unter dem Bild war zu lesen: „Maulhalten! Weiter dienen!" In der Ausgabe der Mappe, die jetzt im Buchhandel vertrieben wird, sind die Unterschriften fortgelassen.

Wegen dieser drei Zeichnungen wurde gegen Grosz und seinen Verleger Wieland-Herzfelde auf Grund des § 166 RStrGB Anklage erhoben [1]. Das Schöffengericht in Berlin verurteilte unter dem Vorsitz des Landgerichtsdirektors Tölk beide zu je 2000 RM. Geldstrafe „an Stelle einer an sich verwirkten Gefängnisstrafe von je zwei Monaten". In der Urteilsbegründung heißt es: „Wenn der Angeklagte Grosz, um den durch den Krieg erfolgten Bankrott des Christentums zu kennzeichnen, die Gestalt des gekreuzigten Christus wählt, dessen letzte Worte am Kreuz einer Vielheit von gläubigen Menschen besonders heilig sind, und dessen Gestalt am Kreuz ein geheiligtes Symbol für die ganze Christenheit geworden ist, so greift er damit die Christusverehrung als solche an, und zwar in besonders krasser und verletzender Form. Grosz ist sich der beschimpfenden Eigenschaft seiner Darstellung auch bewußt gewesen;

[1] Der Paragraph heißt: „Wer dadurch, daß er öffentlich in beschimpfenden Äußerungen Gott lästert, ein Ärgernis gibt, oder wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehende Religionsgesellschaft oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft, ... wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft."

er selbst hat nie in Abrede gestellt, damit gerechnet zu haben, daß seine Zeichnungen auf die Gefühle einer großen Anzahl Andersdenkender einen verletzenden Eindruck machen würden. Herzfelde hat das gerade als Zweck und Tendenz der von ihm gewählten Zeichnungen hervorgehoben." Der Staatsanwalt hielt die Strafe für ungenügend und legte Berufung ein. Die erneute Verhandlung fand vor dem Landgericht 3, Berlin, unter Vorsitz des Landgerichtsdirektors Siegert statt und führte zur Freisprechung auf Kosten der Staatskasse. In der Begründung des Freispruchs wurde gesagt, daß Grosz mit der Freiheit, die dem Künstler zustehe, eine seiner Meinung nach falsche christliche Lehre, die Lehre von der Erlaubtheit des Krieges, habe treffen wollen. Das Reichsgericht hob diese Entscheidung auf, wobei es unter anderem ausführte: Für den äußern Tatbestand sei nicht allein der vom Täter angestrebte Zweck, sondern zunächst die Wirkung auf die Angehörigen der christlichen Kirchen maßgebend. Selbst eine Kritik, die sachlich berechtigt wäre, müßte in der Form maßhalten. Auch die Kunst habe das zu respektieren. — Der Fall wurde zur nochmaligen Verhandlung an das Landgericht 3, Berlin, zurückverwiesen. Der Vorsitzende des neuen Verfahrens war wiederum Landgerichtsdirektor Siegert, der seinerseits ohne Erfolg um Befreiung wegen Befangenheit nachgesucht hatte. In dieser Verhandlung am 3. Dezember 1930 nahmen abgesehen von den beiden theologischen Sachverständigen, dem katholischen Professor Wagner-Breslau und dem evangelischen Pfarrer Schreiner-Spandau sowie dem greisen Strafrechtslehrer Kahl, alle Gutachter, auch der Reichskunstwart Dr. Redslob, für Grosz Partei, wenigstens insoweit, als sie glaubten, daß der Tatbestand des § 166 nicht gegeben sei. Das Gericht sprach daraufhin entgegen dem Antrag des Staatsanwaltes, der wiederum eine Geldstrafe von 2000 RM. bzw. eine Gefängnisstrafe von je zwei Monaten beantragt hatte, Grosz und seinen Verleger auf Kosten der Staatskasse frei.

Erfreulich ist, daß die Freisprechung diesmal nicht mit Berufung auf die Vorrechte der Kunst erfolgte. In dem ersten freisprechenden Urteil hieß es: „Die Kunst muß frei sein, sie darf nicht in eine Zwangsjacke gesteckt werden. Was ihr offen steht und was ihr verboten ist, darf vor allen Dingen nicht nach der Meinung derjenigen beurteilt werden, die sie nicht verstehen. Alle Interessen können nicht geschützt werden. Es müssen vielmehr die verschiedenen Interessen nach ihrem kulturellen Werte abgeschätzt werden. Dabei überwiegt das Interesse der Kunst." Demgegenüber betonte das Reichsgericht mit Recht: „Es kann nicht eingesehen werden, weshalb die hohe Aufgabe der Kunst gewahrt werden soll, wenn sie schimpfende Ausschreitungen begeht. Die Kunst ist nur ein Gebiet neben andern Bereichen der Kultur und ohne Anspruch auf Vorrang." Diese Worte des Reichsgerichts wirkten geradezu befreiend. Ist es doch die höchste Zeit, dem verworrenen Gerede über die Autonomie der Kunst ein Ziel zu setzen. Gewiß hat die Kunst eine hehre, einzige Aufgabe. Aber wie hoch man sie auch einschätzen, wie immer man ihr Wesen fassen und wie sehr man auch jede kleinliche, engherzige Beschränkung ablehnen mag: sie bleibt wie jede Kreatur dem Willen des Schöpfers unterworfen, der sich in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre kundtut. Selbst wenn ein Künstler persönlich dem christlichen Glauben fernsteht, muß er die Beleidigung der Christen in ihren heiligsten Gefühlen als unerlaubt anerkennen.

Der ganze Prozeß bringt sodann die altbekannte Tatsache wiederum klar zum Bewußtsein, daß in unserem Strafrecht die Ehre, wie des einzelnen so der Religion, bei weitem nicht in dem Maße geschützt ist wie etwa das Eigentum. Ist schon dies dem christlichen Empfinden untragbar, so hat es noch weniger Verständnis dafür, daß man den geringen, gesetzlich zugestandenen Schutz noch abschwächt und die heiligsten Interessen schutzlos der Verunehrung preisgibt, weil in einem Falle nach dem Urteil einiger das Gesetz die Schutzpflicht des Staates vielleicht nicht bestimmt genug ausgedrückt hat. Gewiß darf dem Angeklagten kein Unrecht geschehen; aber auch der Religion nicht! Wir können nicht den Angeklagten schützen und die Religion, die das Gesetz schützen soll, preisgeben. Ist der Angeklagte subjektiv unschuldig, so wird man sein Schicksal menschlich bedauern. Hat er sich objektiv einer Handlung schuldig gemacht, die einerseits dem Geist und Zweck der schützenden Gesetzesvorschrift sowie einer sicher berechtigten Auslegung des Gesetzes zweifellos widerspricht, und die anderseits, falls sie straflos bleibt, der Religion unabsehbaren Schaden zufügt, so muß er die Folgen tragen. Das Gesamtwohl geht eben dem Wohle des einzelnen vor. Ob Grosz sich in der Tat einer solchen Handlung schuldig gemacht hat, soll später untersucht werden.

Aber kommt man nicht durch die Anrufung des § 166 in eine schiefe Position? Will man nicht den Pazifismus treffen, wo man die Religion vorgibt? Das wäre natürlich unbedingt zu verurteilen. Im übrigen ist hier nicht die Stelle, die Thesen des Pazifismus nachzuprüfen und die Tragkraft seiner Beweise zu untersuchen. Gewiß verdient das wahrhaft christliche und menschenfreundliche Bemühen der edlen Männer und Frauen innigen Dank, die das entsetzliche Elend eines Krieges von der Menschheit nach Möglichkeit fernzuhalten suchen. Auf jeden Fall ist aber eine Handlung nicht schon deswegen sakrosankt, weil sie im Interesse des Pazifismus geschieht. Mag man auch den richtig verstandenen Pazifismus „zeitgeboten" nennen, so ist damit noch nicht „gottgeboten", was Gott anderswo verboten hat. Wird auch mit Recht verlangt, daß man die christliche Pietät nicht zum „Bundesgenossen militaristischer Verirrungen" mache, so darf man aber auch verlangen, daß nicht der Pazifismus zum Schutzherrn antireligiöser Verirrungen gemacht werde.

Liegt aber in den drei Bildern wirklich eine Gotteslästerung oder eine Beleidigung und Beschimpfung der Religion vor? Der § 166 handelt von diesen beiden wesentlich verschiedenen Voraussetzungen, was vielfach übersehen wurde. Wenn man die Tatsache der Gotteslästerung leugnet, bleibt noch zu untersuchen, ob eine Beschimpfung religiöser Gebräuche vorliegt. Sprechen wir vom Christusbild (Blatt 10). Die Beurteilung der beiden andern Bilder ist dann ohne weiteres gegeben.

Auch die Lästerung Christi ist eine Gotteslästerung (Rechtsspr. 1, 143). Das Reichsgericht erklärte in unserem Falle: Der Tatbestand der Gotteslästerung ist erfüllt, wenn der Angeklagte in dem Bewußtsein gehandelt hat, daß die gläubigen Angehörigen der christlichen Kirchen die Bilder auf Christus, auf seinen Erlösungstod, auf das Predigtamt, auf die Verkündung des Wortes Gottes beziehen und durch die rohe Form der Darstellungen in ihrer religiösen

Empfindung gekränkt werden. Begrifflich ist nach Auffassung des Reichsgerichts eine Gotteslästerung durch eine bildliche Darstellung ohne weiteres denkbar, und es würde jede innere Berechtigung dafür fehlen, daß der Gesetzgeber, wenn er überhaupt eine beschimpfende Lästerung Gottes unter Strafe stellen wollte, eins der hierfür geeigneten Mittel hätte freilassen wollen.

Die Beurteilung des Bildes hängt zu einem guten Teil ab von dem Verständnis der Unterschrift: „Maulhalten! Weiterdienen!" Daß diese Worte überhaupt — wie auch immer — zum göttlichen Heiland in Beziehung gesetzt werden, ist für christliches Empfinden befremdend, ja empörend. Was besagen sie als Unterschrift? Sie sind aufzufassen entweder als von Christus selbst oder von andern gesprochen. Im ersten freisprechenden Urteil wurde vorausgesetzt, daß es Groß zu tun war um das „Aufzeigen einer seiner Meinung nach falschen christlichen Lehre". Das Christentum spricht also zu seinem Stifter oder durch ihn die genannten Worte. Dann kommen wir aber an der Feststellung nicht vorbei, daß eine offizielle allgemeine Lehre des Christentums, also das Gesamtchristentum, angegriffen wurde. Diese Auffassung wird auch durch die Mentalität der Nachkriegszeit nahegelegt. Man hörte und hört es ja immer wieder und sieht es in vielen Zeitschriften bis zum Überdruß geschrieben und gezeichnet: „Das Christentum hat versagt." Demgegenüber unterstellt das zweite freisprechende Urteil, daß die Worte nur von den Kriegshetzern zu Christus gesprochen wurden und besagen, daß diese Christen auch ihn zum Kriegsdienste gezwungen hätten, wenn er jetzt in der Welt erschienen wäre. Es sei also nicht Christus verhöhnt, sondern die Irrlehre der Kriegshetzer. Trifft diese Auffassung zu, dann kann von Gotteslästerung nicht die Rede sein. Wir fragen aber: Welchen Anhaltspunkt bietet das Bild selbst für diese Deutung? Sie hätte in irgend einer Weise zeichnerisch angedeutet werden müssen; sonst bleibt sie eine willkürliche unter verschiedenen andern, die offensichtlich eine Gotteslästerung oder eine Religionsbeschimpfung sind. Das gleiche gilt von der Auffassung, welche die Worte satirisch einem imaginären Christus im Sinne der Kriegshetzer in den Mund legt.

Aber auch wenn diese Deutung angenommen wird, bleibt wenigstens der Tatbestand der Beschimpfung von religiösen Gebräuchen bestehen. Groß hat dann eben zur Erreichung eines guten Zweckes, zur Verhinderung des Krieges, ein unerlaubtes Mittel, ein religiös anstößiges Bild, verwandt. Ist es ja zweifellos eine Entwürdigung der christlichen Religion, wenn man das heiligste Symbol des Christentums, die überlieferte Darstellung des Todes Jesu, zu einem Propagandamittel des Antimilitarismus macht. Ist doch nach kirchlicher Lehre (vgl. CIC. can. 1255 § 2), wie sie die Theologie ausführlich entwickelt[1] und das kirchliche Lehramt wiederholt feierlich entschieden hat[2], das Kreuz selbst, nicht nur der dargestellte Heiland, Gegenstand der Verehrung, näherhin der höchsten Art der Verehrung, der latria. Letztlich ist natürlich Grund und Ziel dieser Verehrung (cultus latriae relativus), wie das Tridentinum ausdrücklich erklärt, nicht eine göttliche Kraft, die in dem Kreuze

[1] Vgl. S. Thom. 3, q. 25, a. 4, dazu die Kommentatoren; besonders auch S. Bonaventura, in 3 Sent. dist. 9, 9, 4.

[2] Vgl. Denzinger, Enchiridion 302 ff. 986 ff. Besonders instruktiv ist der can. 73 der syn. quinisexta, Mansi 11, 975.

wäre, sondern der Heiland, der Gottessohn selber, dem ein cultus latriae absolutus gebührt. Aber das Kreuz selber bleibt verehrungswürdig. Es ist ja das Kreuz, das den erhabensten Moment der Weltgeschichte, den Erlösertod, in seinem heilsgeschichtlichen Geschehen vor die Seele stellt, das Kreuz, das die Kirche auf dem Höhepunkt der ergreifenden Karfreitagsliturgie den Gläubigen zur Verehrung vorführt, wenn der Priester dreimal singt: „Ecce lignum crucis", worauf das Volk antwortet: „Venite adoremus", das Kreuz, das in der Liturgie stets mit einer Reverenz begrüßt wird, das die Kirche immer wieder nennt „das kostbare, lebenbringende Kreuz" (pretiosa ac vivifica crux: Denzinger 302), das Kreuz, auf das der Christ in Not und Sorge seinen vertrauenden Blick richtet, das ihm im Tode die letzte Hoffnung bietet. Und nun schaue man auf das Propagandabild, das Grosz aus diesem Kreuze gemacht hat. Es wird hier das jedem Christen verehrungswürdige Symbol durch Worte und Formen verunstaltet, die schon in sich vielen Millionen moderner Menschen widerwärtig sind und in ihrer Gestaltung eine verletzende Roheit zeigen. Die Gasmaske, um nur dies hervorzuheben, entstellt im Verein mit der Form des Haares und Bartes das Gesicht des Heilandes so, daß es vielen, man verzeihe den Ausdruck, fast wie die Schnauze eines unvernünftigen Tieres auszusehen schien. Da ist von übernatürlicher Größe, von göttlichem Erlöserdulden auch keine Spur mehr zu finden. Eine solche verletzende Karikatur des heiligen Kreuzbildes ist aber, auch wenn sie bloß satirisch gemeint ist, für das christliche Empfinden untragbar.

Trotz alledem haben wir kein Recht, das anzuzweifeln, was verschiedene Gutachter im Prozeß betonten. Auch sie seien im Anfang abgestoßen worden durch das Ungewohnte der Darstellung. Bei längerem Betrachten aber seien sie geradezu „ergriffen" worden; in Gasmaske und Soldatenstiefeln hätten sie die moderne Form der Dornenkrone, des Zeichens der Verhöhnung, gesehen. — Davon kann höchstens die Rede sein, wenn sich ein Beschauer einseitig ganz versenkt in die subjektive Deutung, die objektiv in dem Bilde nicht begründet oder angedeutet ist, und wenn es ihm gelingt, zu abstrahieren einerseits von der Verehrungswürdigkeit des christlichen Kreuzes und anderseits von den rohen Formen und Worten, wie sie die Zeichnung bietet. Im übrigen wird die weit überragende Mehrzahl aller Beschauer diese Einstellung nicht gewinnen können. Die gläubigen Christen wenden sich, wie die Erfahrung zeigt, mit Empörung von dem Bilde ab, und zwar auch dann, wenn man das Bild als Satire deutet und ihm so einen antireligiösen Sinn zu nehmen sucht; die religionslosen Gegner aber sehen in ihm Ausdruck und Werbemittel ihrer innern Gesinnung. Es ist also nicht „Mangel an Verständnis", wenn das katholische Volk fast einstimmig das Bild ablehnt, sondern psychologische, religiöse, logische Notwendigkeit.

Das alles gilt in der Voraussetzung, daß die Worte unter dem Bilde von andern gesprochen sind, den Kriegshetzern, die sie zu Christus sagen oder ihm in den Mund legen. Werden sie aber — was Grosz allerdings bei der Verhandlung ausdrücklich ablehnte — aufgefaßt als Worte des historischen Christus selber, dann wird Christus, der Welterlöser, zum Kriegshetzer gemacht, der durch seine Lehre zu diesem Kriege mit all seinen Entsetzlichkeiten treibt, wie sie die Mappe in ihren übrigen Bildern uns erschreckend

vorführt. Dann liegt Gotteslästerung vor; denn auch die Lästerung Christi ist theologisch und juristisch Gotteslästerung. Daß aber diese Deutung des Bildes möglich ist und damit die Möglichkeit einer Gotteslästerung beweist, hat das Gericht auch im jüngsten Urteil ausdrücklich zugegeben. Soll das Bild als Teil der Mappe satirisch aufgefaßt werden, so ist es eine grimmige, gotteslästerliche Satire auf den Gott der Liebe. Wir müssen aber noch weiter gehen. Diese Deutung ist nicht nur möglich, sie ist durch die ganze Darstellung geradezu gefordert. Es ist nicht der „Schmerzensmann", der dort gezeichnet wird, sondern es ist ein Agitator, der vom Kreuze aus die Welt verhetzt. Das zeigt seine aufrechte Haltung, das zeigt das erhobene Kreuz in seiner linken Hand. Das wird auch verlangt durch die andern Bilder der Mappe. So trägt das zweite Bild die Unterschrift: „Seid untertan der Obrigkeit." Das sind die Worte des Predigers, der auf dem Bilde gezeichnet wird und, wie oben gesagt, ein Kreuz ganz in der Form des Kreuzes in Christi Hand auf seiner Nase trägt. Wie dieser Geistliche, wird auch Christus vom Beschauer als Kriegshetzer empfunden werden. Da die Zeichnung eindeutig das historische Kreuz Christi wiedergibt und in keiner Weise andeutet, es solle nur satirisch der imaginäre Christus der Kriegshetzer gemeint sein, wird — jedenfalls für das Gros der Beschauer — der historische Christus als Kriegshetzer dargestellt.

Muß demnach Groſz verurteilt werden? Man hat daran gezweifelt, weil der § 166 nur von „Äußerungen", also Worten, redet, nicht aber Bilder trifft. Aber das Reichsgericht weist in seiner Entscheidung darauf hin, daß gar kein Grund zu dieser Einschränkung vorliege. Es würde das auch nur für die Gotteslästerung gelten, nicht aber für die Beschimpfung der Religionseinrichtungen, wo der Paragraph den Ausdruck nicht gebraucht. Dazu kommt, daß in der ursprünglichen Ausgabe der Mappe, die dem Prozeß zu Grunde liegt, die genannten rohen Worte das Bild begleiteten. Wird man trotz allem eine eigentliche Lästerung Christi, also Gotteslästerung nicht als streng bewiesen ansehen, so läßt sich eine objektive Beschimpfung des christlichen Kreuzes und des christlichen Brauches der Kreuzverehrung nicht bestreiten.

Das freisprechende Urteil beruft sich namentlich darauf, daß die Absicht, zu beleidigen, dem Angeklagten nicht nachzuweisen sei, wie dieser denn auch ausdrücklich erklärte, daß ihm nicht der Gedanke gekommen sei, die christliche Religion zu beschimpfen. Die Selbstverteidigung des Angeklagten vor Gericht kann man auf sich beruhen lassen. Jedenfalls dürfen und müssen wir aber darauf hinweisen, daß Groſz seiner ganzen weltanschaulichen Einstellung nach den Eindruck seiner Zeichnung auf das christlich-religiöse Empfinden weniger fühlen wird. Auf das Empfinden aber der gläubigen Kreise, die den Sinn des Kreuzes verstehen, kommt es denn doch schließlich an. Groſz ist, wie er selbst sagt, Mitglied der Kommunistischen Partei, aus deren Kreisen eine Religionshetze hervorgeht, deren Auswüchse Reichsminister Wirth jüngst im Haushaltsausschuß eine „Infamie", eine „sinnlose, infame Roheit" genannt hat. In der ersten Gerichtsverhandlung nach seiner religiösen Einstellung gefragt, antwortete Groſz, daß er „formell der evangelischen Kirche angehöre, innerlich nicht". Auch trat er nach der ersten Verurteilung aus der Kirche aus. Darauf aufmerksam gemacht, daß sein Vorgehen das religiöse Empfinden

seiner Mitmenschen verletzen könne, antwortete er, er „kümmere sich nicht um Gesetze" und sei sich bewußt, daß er „natürlich eine Mehrheit beleidige". Sein Mitangeklagter, Verleger Herzfelde, endlich erklärte ausdrücklich: „Ich kenne keine Gesetzesparagraphen"; er hofft in den Bildern seiner Mappen das geeignete Mittel gefunden zu haben, um die christliche Erziehung der Kinder zu verhindern. Von dieser sagt er wörtlich: „Ich sehe in der christlichen Erziehung der Kinder eine Verderbung der Kinder." Wenn das alles auch nicht ein durchschlagender Beweis ist für eine direkt beabsichtigte Religionsbeschimpfung, die manche annehmen, so besagt es doch wohl, daß Grosz dem christlichen Glauben und Fühlen entfremdet ist und so, selbst wenn er es persönlich weniger empfand, etwas wollen konnte, was christliches Glaubensleben beleidigen mußte.

Dazu kommt aber noch etwas anderes. *Objektiv* ist seine bildnerische Darstellung, wie wir eben sahen, ohne Zweifel eine *Beschimpfung* christlicher Bräuche. Wie das Reichsgericht mit Recht betont, *mußte* das *Grosz einsehen*. Dieses Bewußtsein genügt aber nach früheren Reichsgerichtsentscheidungen zur Erfüllung des gesetzlichen Tatbestandes. Er hatte wenigstens eine bedingte Absicht, wenn nicht die Kirche, so doch christliche Bräuche zu beschimpfen. Könnte sich ein Angeklagter durch Berufung auf eine bloß subjektive Deutung der Strafe für eine objektiv beleidigende Äußerung entziehen, so wäre dem Strafrecht alles Fundament entzogen. De internis non iudicat praetor.

Damit haben wir den letzten Grund betont, warum das christliche und katholische Volk eine Bestrafung verlangen muß. Nicht unedle Gefühle sind dabei bestimmend, nichts, was an Rache und Haß erinnern könnte. Würde aber die mit Bewußtsein geschehene objektive Beleidigung nicht gestraft, dann würde die christliche *Religion geradezu schutzlos für vogelfrei* erklärt. Man hat mit Recht auf allen Seiten diesen Prozeß als einen Präzedenzfall betrachtet: Ankläger, Revisoren, Angeklagte, Verteidiger, die gesamte Öffentlichkeit dachten so. Würde diese Rechtsprechung allgemein geltend, dann wäre der § 166 ausgehöhlt; es gäbe dann kein Mittel mehr, christentumsfeindliche Bilder von der Öffentlichkeit fernzuhalten, wie sie in Rußland heute an der Tagesordnung sind und nicht selten schon ihren Weg in deutsche Blätter und Bühnendarbietungen suchen. Man könnte straflos Bilder aushängen, welche die innigsten religiösen Gefühle verletzen unter dem Vorwand, man gäbe nur wieder, was andere aus der Religion gemacht hätten. Man sehe nur etwa das Bild: Jesus im Schützengraben (Der Freidenker 1931, Nr. 1) oder die Karikatur des Russen Bezbožnik: Die Maske Christi mit friedlich-frommen Zügen verdeckt die bewaffneten Kriegerscharen, die der mit der Tiara gekrönte Papst persönlich anführt und mit dem Kreuz in der hocherhobenen Linken zum Kampfe anspornt (Abb. Irenikon 7 [1930] 718). Unmittelbar nach dem ersten Freispruch zeigte die Berliner IFA-Ausstellung (Interessengemeinschaft für Arbeiterkultur) bis zur polizeilichen Beschlagnahmung in ihren Plastiken und Gemälden bereits, wohin ein derartiges Urteil führen muß. Mit Schmerz mußte man „vorsätzliche, absichtliche Verachtung der Religion, der Einrichtungen der christlichen Kirche beider Konfessionen und ihrer Gesetze" feststellen. Man wird sagen müssen, daß die bedauerlichen Mißgriffe der IFA erst möglich wurden durch den Freispruch

des Malers Grosz, dessen hier besprochenes Christusbild einen wichtigen Bestandteil der Ausstellung bildete. Die Kommunistische Fraktion des Landtages protestierte gegen die polizeiliche Beschlagnahmung unter Berufung auf den Freispruch und bei der Verhandlung am 4. Februar beantragte der Verteidiger die Vertagung bis zur entgültigen Entscheidung des Grosz-Prozesses. Wenn es so weiter geht und weiter gehen darf, dann wird bald in aller Öffentlichkeit die Ehrfurcht vor dem Heiligen erschüttert; dann wird mit der Entchristlichung der Jugend, wie Herzfelde sie durch seine Mappen zu erreichen sucht, der Unglaube in Kreise dringen, die man jetzt noch schützen kann; dann müssen sich die gläubigen Christen schutzlos gefallen lassen, daß öffentlich ungestraft verhöhnt wird, was ihnen das Liebste ist auf Erden: ihre heilige Religion, die erhabene Gestalt ihres göttlichen Heilandes.

Ludwig Kösters S. J.

Umschau

Teilgebiete der Erziehung?

In unserem Aufsatz „Religiöse Gleichgültigkeit und ihre Überwindung" (Dezemberheft Seite 184) wurde die Notwendigkeit betont, die Erziehung unserer Jugend ganz aus einem Guß und nach einem Plan aus dem katholischen Glaubensgut heraus und nach dem Ideal des Christusjüngers zu gestalten. Daneben stellt des Lebens Mannigfaltigkeit eine ganze Fülle von Erziehungszielen auf, deren Berechtigung sich nicht einfach leugnen läßt, deren Berücksichtigung aber manchmal die Einheit oder doch das Ebenmaß dieses Erziehungsideals zu zerstören droht oder auch tatsächlich zerstört. Es ist selbstverständlich, daß außerhalb des kirchlichen Lebens Ziele, die wir nur als Teilziele anerkennen können, als Hauptziel oder doch als beherrschende Richtlinie der Erziehung gelten. Jedoch besteht selbst in unseren eigenen Reihen hier und dort die Gefahr einer Überbetonung einzelner Teilgebiete der Erziehung. Dies ist an sich nur zu begreiflich. Denn ein auftretender Notstand trägt, wenn er einmal erkannt ist, immer die Neigung in sich, ein Übermaß von Abhilfe auf sich zu lenken. Ein wirkliches oder auch nur vermeintliches Überbetonen eines besonderen Notstandes ruft dann aber nur allzuleicht wieder als Gegenwirkung ein Bekämpfen der „Fanatiker", der Übertreibungen, der berüchtigten „Ismen" hervor, so daß die erforderliche Arbeit infolge dieser selbsttäuschenden und das Gewissen einschläfernden Beruhigungsgründe weit hinter dem Wünschenswerten, ja selbst unbedingt Notwendigen zurückbleibt. Die Aufstellung unseres katholischen Erziehungsideals darf deshalb nicht dazu führen, Sonderziele der Erziehung zu übersehen. Sie darf sich auch nicht damit begnügen, einfachhin zu erklären, daß man all dies ja schon lang pflege, und daß all dies im großen katholischen Erziehungsideal von selbst enthalten sei. Das ist wohl richtig, aber oft ist das Auftreten und laute Fordern solcher Sonderziele nicht nur durch die Bedürfnisse einer neuen Zeit, sondern auch durch tatsächliches Vernachlässigen der betreffenden Aufgabe unserseits zu erklären. Aufgabe der katholischen Erziehung muß sein, diese Sonderziele so von innen heraus zu erfassen, daß sie nicht mehr als etwas Besonderes, gar Abgesondertes und darum Störendes empfunden werden, sondern daß sie sich als Teilaufgaben der Erziehung organisch in das gesamte große Erziehungsziel einfügen.

Gehen wir an Hand einiger neuerer Veröffentlichungen zu einzelnen dieser Teilgebiete über, so weisen wir mit großer Freude zunächst auf das Buch „Leibeskultur und Leibesübungen" von Dr. med. R. Steidle hin[1]. Die Art, wie Steidle dieses Sondergebiet aufgreift und in den Gedanken der Bildung des Menschen nach Gottes Ebenbild einfügt, ist vorbildlich. Mit Freude sieht man die Weite und das tiefe Verständnis des Arztes innig verbunden mit der ganzen Höhe des gottgläubigen Menschen und der ganzen Klarheit kirchlicher Haltung. Steidle, Medizinalrat bei der Münchener Landespolizei, widmet seine Schrift der Deutschen Jugendkraft, dem Verband für Leibesübungen in katholischen Vereinen, „weil sie gewillt und berufen ist, in einzigartiger Weise Sinn und Wert der Leibeskultur durch Leibesübung auszuschöpfen". Zugleich will er auch manchem Fernstehenden den Zugang zum Verständnis für die Haltung der katholischen Kirche in diesen Fragen öffnen. — Greifen wir gleich zu dem Werke eines andern Arztes, der „Sexualpädagogik" von Professor Ernst v. Düring[2]. Auch Professor v. Düring betont die unbedingte Notwendigkeit der Erziehung der Gesamtpersönlichkeit zu einem harmonischen Menschen, und daß gerade die Geschlechtserziehung nicht aus dem Rahmen der Gesamterziehung herausgenommen werden darf. In diesen Vorlesungen legt v. Düring

[1] 2. Aufl. 8° (152 S.) München 1930, A. Huber. *M* 3.50

[2] 8° (408 S.) Zürich 1930, Rotapfel-Verlag. *M* 6.20.

die Frucht eines reichen Lebenswerkes nieder. Leider ist es ihm nicht gelungen, die Lehre der Kirche auf diesem Gebiet auch nur richtig zu sehen, geschweige denn Verständnis für ihre Forderungen aufzubringen. Düring ist sich zwar selbst bewußt, daß er, der zwischen den Konfessionellen, wie er sie nennt, und den Radikalen eine Mitte halten will, niemand recht befriedigen wird. Es ist unverständlich, daß er den Konfessionen unterstellt, die Geschlechtlichkeit an sich sei etwas Unreines, Sündhaftes. Aus dieser ganz einseitigen Haltung folgt, daß wir das Buch trotz vielen wertvollen Bestandes als dem religiösen Menschen gegenüber vielfach voreingenommen und ungerecht empfinden müssen. Selbst hiervon abgesehen, erscheinen uns diese Vorlesungen pädagogisch ungeeignet, weil sie eben offenkundig des klaren Zieles, nach dem sich die Heranbildung zu einem harmonischen Menschen vollziehen soll, entbehren. Wenn auch ungewollt, wird gerade ein Buch wie dieses dazu beitragen, sein Teilgebiet aus dem Ganzen zu lösen.

Daß etwa die katholischen Erzieher einschließlich der Theologen gar nichts an den sexualpädagogischen Erziehungsmethoden der Vergangenheit zu bessern fänden, widerlegt schon ein Blick in die verschiedenen Schriften zur Keuschheitserziehung. Wenn auch nicht ohne Einseitigkeit kommt dies z. B. bei Dr. med. Scremin: „Die Erziehung zur Keuschheit“[1], zum Ausdruck, dem der Innsbrucker Moralprofessor A. Schmitt ein Geleitwort mitgab und dessen Widmung der Erzbischof von Paris entgegennahm. Der Italiener Scremin weist auf den Übergang von der indirekten zur direkten Erziehung zur Reinheit, namentlich im katholischen Frankreich und Deutschland, hin. In einem besondern Abschnitt versucht er den Nachweis, daß die übergroße Zurückhaltung in dieser Frage, wie sie in den letzten Jahrhunderten allmählich in verstärktem Maße eintrat, keine Begründung in den kirchlichen Schriften und Anweisungen der früheren Jahrhunderte findet. Wenn es auch falsch wäre, nun in das andere Extrem zu fallen, und wenn auch heute manchmal schon selbst in unsern Kreisen, wenn nicht zuviel, so doch recht vielerlei an Aufklärung gegeben wird, so muß die Untersuchung Scremins doch als ernster Beitrag zu diesen schwierigen Fragen anerkannt werden. Wie hier wiederum ein Sondergebiet als Teilgebiet in das große Ganze eingefügt werden kann, zeigen die bekannten Schriften von Schilgen, z. B. „Um die Reinheit der Jugend“[1] mit praktischen Anweisungen für den Erzieher, ferner ein recht brauchbares Heftchen „Heiliges Wissen“ von Hermann Josef Lux[2]; besonders für junge Brautleute das einfache, klar und edel geschriebene Buch von Franz Engelbert May „Die glückliche Ehe“[3].

Ein Teilgebiet, das recht lange nur als Tummelplatz von Sonderlingen angesehen wurde, ist die Erziehung zu einem alkoholfreien Jugendleben. Hier hat der 2. Deutsche katholische Kongreß für alkoholfreie Jugenderziehung 1929 die große Bedeutung alkoholfreier Erziehung für das gesamte Jugendleben aufgezeigt. Zugleich gab er davon Zeugnis, welch gewaltige Fortschritte, insbesondere bei unsern katholischen Erziehern und Jugendführern die Erkenntnis von den Vorzügen, ja von der Notwendigkeit alkoholfreier Jugenderziehung gemacht hat[4]. Der Tagungsbericht enthält außer den Referaten auch einige sehr gute Anleitungen, wie diese Erziehung praktisch zu bewerkstelligen ist. Es wird für unser Volk von größtem Segen sein, wenn die Erkenntnisse dieser Tagung Allgemeingut der Erzieher bis zum letzten Elternpaar werden.

Abschließend wollen wir noch auf ein leider für viele noch ganz neues Teilgebiet der Erziehung hinweisen, die Erziehung

[1] L'educazione della castità. 8° (162 S.) Turin 1930, Marietti. *L.* 6.—

[1] 16.—19. Tauf. 8° (224 S.)

[2] 8° (32 S.) Nürnberg 1930, Glock. *M*—.80

[3] 2. Aufl. 8° (200 S.) Paderborn 1931, Schöningh. *M* 3.50

[4] Alkoholfreies Jugendleben. Wege der Pädagogik und Selbsterziehung von H. Czeloth und E. Reisch. 8° (204 S.) Berlin 1930, Hoheneck-Verlag. *M* 4.50

zum Frieden und zur Völkerverständigung. Eigentlich sollten uns die Tagesereignisse laut genug predigen, wie wichtig gerade heute eine bewußte Erziehung zu diesem Ziele ist. Ein Handbuch, zunächst zur Schulung der Erzieher selbst, bietet P. H. Quadt M. S. F. in seinen Vorlesungen über Völkerrecht, Krieg und Frieden, die er in seinem Ordensseminar hielt[1]. Eine Vorlage unmittelbar für die Erzieherpraxis ist das im Auftrage des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen von Else Giese herausgegebene Schriftchen „Die Frau als Erzieherin zur Völkerverständigung"[2]. Es muß ganz besonders unserem katholischen Lehrerinnenverein und seinen Mitgliedern, die dieses Buch uns schenkten, gedankt werden, daß sie diese Aufgabe angegriffen haben. Kaum auf einem andern Gebiet können wir klarer erkennen, wie das große Ziel, der in Christus erneuerte Mensch, nur dann erreicht werden kann, wenn die katholische Erziehung in Wahrheit den ganzen Menschen und seinen ganzen Lebensbereich umfaßt, und wie wir dies nur dann erreichen werden, wenn wir offenen Sinnes immer wieder prüfen, was die Zeit und ihr Drang uns als neue Aufgaben zuweist.

Constantin Noppel S. J.

Weiterführung der „Bibliothek der Kirchenväter".

Als die im Jahre 1888 abgeschlossene Ausgabe der Köselschen „Bibliothek der Kirchenväter" vergriffen war, übernahm der berufene Meister der Väterkunde, Prälat Dr. O. Bardenhewer, die Oberleitung einer neuen Auflage des äußerst verdienstvollen Werkes, nachdem er an seinen Kollegen Geheimrat Dr. Weyman und Dr. Schermann sachkundige Mitherausgeber gewonnen hatte. Das Programm der früheren Auflage wurde insoweit beibehalten, als auch sie das „Beste und praktisch Brauchbare aus der patristischen Literatur" auszuwählen beabsichtigten, um es weiteren Interessentenkreisen in sinngetreuer und lesbarer Übersetzung vorzulegen. Weil die Auswahl der Stoffe einer durchgreifenden Revision unterzogen, Entbehrliches ausgeschaltet, Neuentdecktes und Syrisches eingefügt und die Originaltexte an der Hand der neuesten, kritisch zuverlässigsten Ausgaben der Übersetzung zu Grunde gelegt wurden, konnte von einer völlig neubearbeiteten Auflage die Rede sein. Die Einladung zur Mitarbeit fand bei gelehrten Fachgenossen bereitwilligstes Gehör, Männern, die vollste Bürgschaft boten, daß bei Durchführung des gewaltigen Unternehmens allen berechtigten Anforderungen Genüge geleistet werde. Wenn man jetzt die langen Reihen der auf 61 Bände sich belaufenden „Bibliothek" überschaut, wird man gerne zugestehen, daß die Erwartungen der Herausgeber und der Leserkreise nicht enttäuscht worden sind. Es ist daher aufrichtig zu begrüßen, wenn der Entschluß gefaßt wurde, eine Ergänzung von etwa 17 Bänden erscheinen zu lassen. Der Verlag, „der die Sorge für Verbreitung der Werke der Kirchenväter zu seinen stolzesten Traditionen zählt", ist trotz der gedrückten Wirtschaftslage hochherzig damit einverstanden. Ist es nötig, zu versichern, daß Herausgeber und Mitarbeiter bei diesen weiteren Publikationen mit derselben oder vielmehr noch gesteigerter Hingabe der edlen, guten Sache zu dienen bestrebt sein werden? Die Vorbedingungen für gute Arbeitsleistung haben sich inzwischen eher noch günstiger gestaltet. Die herrlichen kritischen Ausgaben der Berliner Kirchenväterkommission und die Bände des Wiener Cursus latinus sind mehr vervollständigt worden. Einzelausgaben in verschiedenen Sprachen haben das Beste der neueren Forschungen verwertet, um einen so gut wie möglich gesicherten Text und wertvolle Kommentare zu liefern. Aus der klassischen Philologie, Archäologie, Topographie, Lexikographie fallen mancherlei neue aufhellende Licht-

[1] Um Deines Bruders Blut. Vorträge über Völkerrecht, Krieg und Frieden von P. Hubert Quadt M. S. F. 8° (144 S.) Freiburg 1931, Caritasverlag. *M* 2.70

[2] 8° (102 S.) Berlin-Steglitz 1930, Selbstverlag des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen. *M* 2.—

strahlen auf dunklere Stellen in der Patrologie. Um von direkten Monographien und Artikeln gar nicht zu reden, sei noch auf die „Geschichte der altkirchlichen Literatur" von Bardenhewer verwiesen, die zur Orientierung die besten Dienste leistet.

Ein ernster Gesichtspunkt erfordert in unsern Gegenwartsverhältnissen mehr denn je lebhafte Sorge und Beachtung. Ein überhandnehmender flacher Industrialismus, der vielfach in einen rohen Materialismus ausartet, nimmt mehr und mehr die Geister gefangen und erzeugt eine bedenkliche Gleichgültigkeit gegen die Geisteswissenschaften überhaupt und gegen die religiös-christlichen Werte insbesondere. Eine betrübende Folge davon ist u. a. der rapide Niedergang im Verständnis der antiken klassischen Sprachen, des Lateinischen und Griechischen, so daß die Zahl derer, die noch ein in solchen Sprachen verfaßtes Werk lesen können, immer geringer wird. Es ist also schon von dieser Seite her geboten, daß die literarischen Schätze des Altertums wenigstens durch gute Übersetzungen zugänglich gemacht werden. Als Katholiken fühlen wir die klaffende Lücke, die unsern intellektuellen und moralischen Zusammenhang mit der kirchlichen Vorzeit immer mehr zu zerreißen droht, doppelt schmerzlich. Auf dem Höhenland des patristischen Zeitalters entsprangen die lebenspendenden Quellen, die in die weiten Ebenen der nachfolgenden Jahrhunderte niederströmend die Völker von Ost und West erquickten und zu den großen Schöpfungen in Wissenschaft und Kunst befähigten. Waren ja die Väter die berufenen Dolmetscher der „frohen Botschaft", die Christus auf die Erde gebracht und zunächst den Aposteln anvertraut hatte. „Sie haben das Denken und Fühlen der alten Christenheit urkundlich festgelegt. Sie haben auch sozusagen alle Gebiete der Theologie der kommenden Jahrhunderte selbst schon abgesteckt und ausgemessen" (Bardenhewer). Wie außerordentlich wichtig ist es, daß wir das von den Vätern ererbte Gut des Glaubens in treuem Bewußtsein bewahren und in unserem ureigenen Besitztum und Heimatland nicht zu Fremdlingen werden! Mit gehobener Empfindung, ja mit ehrfürchtigem Staunen sehen wir, wie die Väterliteratur den Gedanken des einen, heiligen, allumfassenden Gottesreiches auf Erden verwirklicht und, durch keine Schranken der rollenden Jahrhunderte und der nachwachsenden Generationen gehemmt, in ununterbrochener Einheit das Samenkorn des göttlichen Wortes zu weitgedehnten, überreichen Erntefeldern heranreifen läßt. Wo ist eine neuere christliche Konfession, fragen wir mit Bardenhewer, die nicht bei allem Widerspruch gegen das katholische Traditionsprinzip gleichwohl, durch die Macht der Umstände gedrängt, für die widersprechendsten Aufstellungen einen Ausgangs- oder Anknüpfungspunkt in der kirchlichen Literatur des Altertums gesucht hätte? Die Väter der späteren Jahrhunderte werden nicht müde, zu versichern, daß sie nicht persönliche Lehrmeinungen vortragen, sondern die von den heiligen Vorfahren ererbte apostolische Überlieferung. Die im Jahre 325 zu Nizäa versammelten Bischöfe haben sich auf das Zeugnis der Väter berufen (Athan., Ep. ad Afros c. 6). Auf dem Konzil von Ephesus 431 wurden Zeugnisse aus „den Schriften der heiligen und gottesfürchtigen Väter und Bischöfe und zum Teil auch Martyrer verlesen" (Mansi IV 11 84). Die Väterschriften, zumeist im Kampfe gegen Irrlehrer entstanden, bilden heute noch das ausgiebige Arsenal, dem wir die Waffen zur Verteidigung unserer Dogmen und Mysterien entnehmen. Da finden wir desgleichen die feurigsten Motive, den wirksamsten Appell an unser besseres Ich, um für den Glauben und die Gebote Gottes die notwendigen Opfer zu bringen. Da werden wir uns wieder — mitten in der trüben Gegenwart — freudig der weltumspannenden Einheit der Kirche im Kultus, in ihrer großartigen Hierarchie und der Gemeinschaft der Heiligen bewußt. Die Persönlichkeiten der Väter selbst erscheinen im ganzen als eine erhabene Galerie von heldenhaften Charakteren, ausgeprägten Typen eines christlich-idealen Strebens, zu denen wir als anspornenden

Vorbildern ehrfurchtsvoll emporblicken. Während aufseiten der modernen Gegner der Unglaube sich von den Wurzeln der kirchlichen Erstlingsblüten losreißt und entweder einer öden Verdorrung oder einer hundertfältigen Spaltung anheimfällt, soll es unsere Aufgabe sein, die Muster jener alten Glaubensunmittelbarkeit und Wahrheit des Christentums uns und andern vorzuführen, wie sie uns in jenen Schriften entgegentreten. So mahnt der edle Franz Oehler, den das eindringliche Väterstudium in den Schoß der katholischen Kirche — gleich manchen andern Protestanten — zurückgeführt hat.

Josef Stiglmayr S. J.

Ausgrabungen in Tell Ghassul.

Arabische Laute neben mir in der Baracke wecken mich. Seit die Skorpionen in mein Pfadfinderzelt gekrochen sind, schlafe ich in der Holzbaracke. Mäuse und Käfer unterbrechen unsern Schlaf an beiden Stätten. Wie wir aus der Hütte treten, umfängt uns sternhelle Nacht. Löwe und Jungfrau stehen zwar etwas höher als bei uns, aber sonst sind es die alten Bekannten. Venus am Morgenhimmel kündet an, daß auch Frau Sonne bald kommen wird. Ruhig feiern wir die heilige Messe. Die Stille draußen lädt zur Betrachtung ein. Das also ist die Gegend, die Lot sich erwählt, Moses mit den Israeliten lange bewohnt, David durchzogen hat, wo der Ruf des Johannes am Jordan erschallte, wo das Christentum seinen Anfang nahm und Andreas seinem Bruder voll Freude zurief, er habe den Messias gefunden.

Es pfeift, und von allen Seiten strömen die Beduinen mit Pickel und Hacken aus ihren Dornhecken zur Ausgrabung von Tell Ghassul, dem „Hügel der Salzpflanzen". Blumen kann man diese staubigen, stachligen Sträucher der Steppe nicht nennen. Der Name steht in Gegensatz zu den Sidrbäumen und Sodomsapfelsträuchern, die weiter nördlich am Wadi Gharbe entlang fast einen weitständigen Wald von Grün bilden. Gehen wir hinter den Beduinen her, denen P. A. Mallon, der Entdecker dieser verschollenen namenlosen Stadt, die Arbeit anweist.

Überall Reste von Scherben und ungeheuer viele Silexartefacta. Kommt ein Sachkenner hier auch nur kurz vorüber, so sieht er sofort, daß er eine vorgeschichtliche Siedelung ersten Ranges vor sich hat. Wir haben auf geologischen einsamen Touren das ganze Gelände dieser Ebene und das Gebirge bis zum Nebo durchstreift. Manche neue vorgeschichtliche Stätte ist entdeckt worden, aber keine kann sich an Fülle mit der Oberfläche von Tell Ghassul messen. So ist es erstaunlich, wie diese 800 m lange Siedelung bisher den Blicken der Forscher verborgen bleiben konnte.

Unterdessen ist die Sonne strahlend aufgegangen und hat ein einzigartiges Landschaftsbild vor uns enthüllt. Nicht die Bläue des Toten Meeres da unten, das scheinbar nur einen Kilometer, in Wirklichkeit sieben Kilometer entfernt ist, auch nicht der feinabgetönte Himmel ist das Neue, sondern die ohne jede Pflanzendecke sich darbietende Welt der Gebirgswände von 800 bis 1200 Meter Höhe. Unten beim Dschebel Usdum ist noch Nebel, wenn man den Feuchtigkeitsdunst so nennen will. Dann steigt die Kammlinie wellig gegen Hebron und Hallhull hinauf, so ruhig, als ob sie durch diese Linienführung die wogende Unruhe der unter ihr gleichsam flutenden Bergnasen, Rücken, Rillen, Hänge, Schluchten, Kare, Sättel und Mulden wettmachen wollte. Nur der Frankenberg schaut siegreich über die Kammhöhe. Darunter der Steilabfall von 700 Meter, oben weißgraue und schwarzdunkle Kalksteine, in der Mitte wie mit dem Zirkel gebildete Halbkegel von Schutt und unten die Auffangebene eines alten, weißen Strandufers, auf dem sich die grünen Bäume der Engaddi-Oase um so lieblicher, die durchbrechenden Felsriegel um so erschreckender abheben. Weiter nach Westen, wo nachts in der Höhe das Licht beim englischen Gouverneur vom ganzen Ghor und Ostjordanland erblickt wird, ist die Bergwand völlig verschieden ausgebildet. Ein schneeweißer Streifen von Senonkreide zieht sich langsam vom Dschebel el-Muntar schräg nach Jericho hinunter

und ein anderer vom Ölberg zum Karn Sartabe ins Ghor, während die dunkelgrauen Cenomankalke im Hintergrund rotbraun gefleckt erscheinen und im Vordergrund wild zerrissene Tonhügel den Übergang zur Tiefebene bilden. Das Ganze wird von der Morgensonne in scharf getrennte Licht- und Schattenpartien zerlegt. Ganz anders baut sich der Westabfall des Ostjordanlandes auf, doch jetzt am Morgen ist er im Schatten, schwarz und geheimnisvoll. Am Abend enthüllt er eine Farbenpracht, die größer ist als auf der jüdischen Seite.

In den Anblick dieser Märchenschönheit versunken, stolpern wir fast jeden Augenblick über Steine zu unsern Füßen. Zwar ist es ein Sandgelände, aber die Bronzesiedler haben für die Grundmauern ihrer Häuser aus dem Wadi Dscharafa große weiße, schwarze, gescheckte und eintönige Steine geholt. Die diluvialen Wasser waren so freundlich, die schweren Gesellen hoch vom Nebo und seinen Flanken herunterzurollen und hier förmlich vor die Haustüre hinzulegen. Da ist Bauen keine Kunst. Wenn aber Wasser bei der Entstehung dieser Hügel beteiligt war, wie kommt es, daß über der allgemeinen Schotterkegelhöhe die 7 Tells von Ghassul sich rund 4—5 m höher erheben? Diese stratigraphische Beobachtung, die durch geologische Wanderungen noch vertieft wurde, genügte allein, um schon nach vierzehn Tagen festzustellen: Unter den seitherigen Grabungen mit 1,50—2 m Tiefe muß noch ein anderes Ghassul stecken, das man noch nicht entdeckt hat. Flugs ging es an das Zeichnen, das Einmessen der Neigungswinkel, und die Voraussage stand uns festgestaltet vor Augen. Wird sie sich bestätigen? Ruhig warteten wir noch einen Monat, und da war es klar: Unter Ghassul II, das auf einer eingeebneten Aschenschicht erbaut war, lag noch ein mit Lehmziegeln bauendes Ghassul I, das durch Feuer großenteils zerstört worden ist.

Einen Suchgraben überschreiten wir, und man erklärt uns dabei, wie man einen geologischen Bohrer von 2 m Länge stets in den Sand trieb, um die unten sich durchziehende Oberkante des Diluvialtones zu bekommen. Diese Fläche des alten Meeres, das in altdiluvialer Zeit vom Toten Meer bis zum See Genesareth reichte, ergab eine vorzügliche Leitlinie für den Aufbau der Stratigraphie am Tell Ghassul. Man ließ sogar einen 3 m langen Bohrer machen, nachdem das Bedenken des Schlossers, wie man mit dem Bleihammer daraufschlagen könne, beseitigt war. Eine zweite Leitlinie wurde durch das Mikroskop, das da mitten auf den Ruinen steht, festgestellt: die alte Oberfläche vor der Besiedelung. Es ist eine stereoskopische binokulare Zeisslupe, wie sie in unsern geologischen Instituten verwendet wird. Mit ihrer Hilfe erscheinen selbst kleinste Quarzkörnchen „wie ein Berg". So drückten sich die Beduinen aus, als sie neugierig hineinschauten. Vor allem war auf weißer Unterlage jedes, auch das kleinste Stäubchen Asche zu erkennen. Alles, was unterhalb der alten Oberfläche war, enthielt nicht die geringste Spur von Asche. An der Fläche selbst war meist noch Gipsausscheidung und bald darüber die erste Aschenschicht. Aber selbst der zwischengelagerte Sand enthält unter dem Mikroskop deutliche Holzkohlenreste. Stellenweise war braunschwarze Asche bis 1,20 m dick, an einer Mulde sogar in sieben 20 cm dicken, durch Sand getrennten Schichten übereinandergelagert. So ist die anfangs so rätselhafte Schichtung von Sand, Aschen und Ruinen durch naturwissenschaftliche Methoden in Kürze geklärt geworden. Die auf einen Papierstreifen mit Pasta aufgeklebten Schichtproben bis zu 3 m Länge werden auch nach der Grabung als Dokumente aufbewahrt.

Die Häuser selbst, die Mauern, die Silos, die Steinwerkzeuge kann man mit Worten dem Laien nicht klarmachen. Das kann nur die Photographie. In der römischen Zeitschrift Biblica werden sie vom Päpstlichen Bibelinstitut, das die Ausgrabungen anstellt, veröffentlicht, bald auch im ersten Band eines großen Werkes. Die meisten Besucher haben besondere Teilnahme für einen 7,40 m tiefen Schacht, über dessen Bedeutung man noch im unklaren ist. Ein Brunnen kann in den trockenen Tonen nicht angelegt werden, wenn auch die Rund-

bohrung Brunnenanlagen gleicht. Ebenso rätselhaft sind einstweilen etwa 200 Marken mit etwa 20 Zeichen, die man an Tonscherben, auf Lehmziegeln und Steinsiegeln gefunden hat. Fast jede Tonscherbe und jeder Kieselstein wird seit dieser Entdeckung liebevoll abgebürstet und auf konventionelle Zeichen, die Anfänge einer Schrift, untersucht. Bronzeklümpchen, Bronzenägel und ein hübsches Bronzebeilchen zeigen die Zeit der Siedelung an: Bronzezeit; aber meist sind die Werkzeuge aus Stein, also: endneolithische Industrie in der Frühbronzezeit. Die Keramik sagt dasselbe. Ghassul I und II enthalten die gleiche Industrie, soweit wir jetzt blicken können. Sicher ist, daß die eigentliche Bronzezeit (nach 1900 v. Chr.) fehlt und ebenso jede spätere Besiedelung ausgeschlossen ist.

Nachdem wir das 800 m lange und 400 m breite Ruinenfeld im nachgiebigen Sand, das meist noch der Ausgrabung harrt, abgewandert haben, wollen wir uns auf dem Gipfel etwas zur Ruhe und Besinnung niederlassen. Das Tote Meer spiegelt in allen Farben, besonders in den Kreisen um die Jordanmündung. In der Heiligen Schrift wird (Gen. Kap. 14) ein Kriegszug der Elamiter an den Jordan und das Tote Meer erwähnt, der in eben diese Zeit (um rund 2000 v. Chr.) fallen muß. Ein dabei genanntes Segor, „Das Kleine", findet sich sowohl im Süden des Toten Meeres wie im Norden (Schaghur). Nur hat das südliche keine vorrömische Besiedelung gehabt, wie Ausgrabungen ergaben; das nördliche ist noch moderner. Aber dicht daneben ist Tell Iqtanu, wohl von qaton, „klein", abzuleiten, was das gleiche bedeutet wie Segor. Dort sind mesolithische Funde in großer Zahl gemacht worden, wie überhaupt unsere geologischen Streifzüge diese Gegend in der Neolithik und Bronzezeit als stark besiedelt dargetan haben. Überall am und im Gebirge trifft man Artefacta und Steinsetzungen. Tatsache ist, daß im Süden keine Ruinen dieser Zeit sind und im Norden größere als selbst Jericho und der Tempelplatz in Jerusalem. Was kann die Bewohner aber in diese Gegend getrieben haben, die Chrysostomus die „ödeste aller Wüsten" nennt? War einmal der Strand des Toten Meeres hier? Wir sind der Frage nachgegangen. Im Westen, am Wadi Mutardscha, der Fortsetzung des bekannten Wadi Ajün Müsa, haben wir ein altes Ufer des Meeres mit einer schönen Bucht, mit Hohlkehlen, Klippen, Höhlenbildung, mit Deltamündungen, Sturmstrandablagerungen und einer Brandungszone entdeckt. Allein so war es schon in der Zeit, als die diluvialen Tone sich ablagerten. Die Eintiefung der Schottertäler muß bald nach der Aufschotterung im Altdiluvium stattgefunden haben. Gleichzeitig sind auch Deltas von Sand im Unterlauf der Wadis. Deren Krümmung, wie am Wadi Dscharafa, zeigt, daß der Jordan keinen Einfluß auf sie gehabt hat, und daß sie noch im Diluvium sich fast bis zur heutigen Sohle eingefressen haben. Ein altes Meeresufer ist ganz bei der Mündung des Jordans, aber wir haben vergeblich nach Spuren von Muscheln, Strandgeröllen, selbst kleinsten Formates, gesucht, um einen höheren Strand des Meeres zu bekommen. Weder das Tote Meer noch ein Sündflutmeer hat je nach dem Mitteldiluvium diese Gegend über der Jordanmündung überströmt. Da müßten die gerundeten Cenomangerölle mit ihrer hellen Farbe und die dunklen Triaskanter ganz anders durcheinander liegen, nicht säuberlich auf 3 m Entfernung getrennt! Eine Vorstellung ist aber sicher zu verbessern: Das Gelände ist mit nichten eine „Wüste". Geographisch ist es eine Halbsteppe, im Winter, wenn das Grün allenthalben sproßt, sogar eine liebliche grüne Oase. Nördlich Tell Ghassul beginnt das Kulturland mit den Kanälen der Beduinen, die in der Nacht so viel Wasser über die tonigen Flächen rieseln lassen können, daß selbst ein Auto bei lachender Sonne im Tonschlamm steckenbleibt.

Das Land konnte eine große Bevölkerung, wie es die Bewohner von Tell Ghassul waren, wohl ernähren. Eine 4000 Jahre alte Kultur zu Beginn der Schriftbildung und der Metallzeit in Palästina steigt aus den Ruinen. Welches ist ihr alter Name?

Robert Köppel S. J.

Besprechungen

Religiöse Schriften

Das Weiße Paradies. Von Pieter van der Meer de Walcheren. Einführung von Otto Karrer. Vorwort von Jacques Maritain. Übertragen aus dem Holländischen. kl. 8° (157 S.) 23 Tiefdruckbilder. München 1930, „Ars Sacra", Jos. Müller. geb. *M* 6.50

„Das Weiße Paradies" wurde von einem Konvertiten, der holländischer Dichter und Kunstkritiker von Name und Rang ist, beschrieben oder vielmehr besungen. Denn sein Buch ist ein begeisterter Hymnus auf das Kartäuserleben in der eisigen Einsamkeit von La Valsainte, auf den beschneiten Höhen des Walliser Gebirges. Otto Karrer hat eine tiefdringende, wohlabgewogene Einführung zur deutschen Übersetzung verfaßt, und Jacques Maritain, der bekannte französische Philosoph, hat der holländischen Ausgabe ein Vorwort mit sehr interessanten biographischen Notizen über Pieter van der Meer mitgegeben, das ebenfalls der deutschen Ausgabe des Buches vorausgeschickt ist.

„Das Weiße Paradies" beginnt mit der Schilderung der Fahrt nach La Valsainte und der ersten Stunden und Eindrücke in dieser fremden und doch wundersam anmutenden Welt, in den jedes weltlichen Komforts baren Gastzellen, in der von eisiger Winterkälte erfüllten Klosterkirche und in den endlosen Klostergängen, „diesen überwölbten fremden Straßen, die langen Eistunneln gleichen, so weiß und kalt sind sie hinter den gefrorenen Fenstern". In zwei geschichtlichen Kapiteln werden sodann die Grundgedanken des Kartäusertums in dem Einsiedlertum der Nitrischen Wüste aufgezeigt und seine Ursprünge in der Gründung des hl. Bruno erzählt. Hierauf wird die sichtbare Seite des Kartäuserlebens geschildert in dem überaus anmutigen Kapitel „Die Tage und die Nächte in der Kartause von La Valsainte". Nun folgt ein Abriß des innern Lebens des Kartäusers, seiner aszetischen und mystischen Weltanschauung und Lebensführung. Dieses Kapitel heißt: „Ein Kartäuser spricht". „Der Verfasser dieses Kapitels ist ein Kartäusermönch, dem die Erziehung der jungen Brüder anvertraut ist, und zugleich der Berater und Freund von zahlreichen Laien aus der Elite der katholischen Geisteswelt" (Karrer in der „Einführung"). In einem weiteren Kapitel „Die Kartäuser und wir" wird dieses Leben in Vergleich mit dem Weltleben gesetzt, das „wir, die Undankbaren und Rebellen" (Maritain), zu führen gezwungen sind. Den Beschluß bildet ein Abschiedskapitel „Zurück in die Welt", in dem wir Worte von ergreifender Echtheit lesen.

Zwischen allen Worten des Buches und über sie hingegossen steht ein großes, fast kindlich hingerissenes Staunen über die Seligkeit und Kraft eines solchen Lebens aus reinster Liebe und in völliger, gottnaher Stille. Man fühlt teilnehmend, wie hier in vollster Aufrichtigkeit die fast leidenschaftliche Sehnsucht eines modernen, von Großstadt- und Welttrubel gehetzten, zersplitterten, tief unbefriedigten Menschen sich kundgibt, der, obwohl schon Katholik, und zwar glühender Katholik, doch schmerzlich nach der Einfachheit, Stille und Einsamkeit eines rein kontemplativen Lebens verlangt. Es ist freilich zu vermuten, daß er dieses Leben nicht viele Wochen ertragen würde. Aber sicher ist doch, daß alle modernen Menschen in einem solchen Leben, wenn es noch für sie möglich wäre, genesen könnten von vielen Nöten und Belastungen, die sie mit sich schleppen. Und ebenso sicher ist, daß ein stark religiöser Mensch nach einem voll tätigen Leben unter den Menschen, in einem dem Menschendienst geweihten Beruf, schwer beladen mit Erfahrungen und reich begabt mit Quellen des innern Lebens im eigenen Herzen, in einem solchen einsamen Kartäuserleben eine wundervolle geistige Ernte seines bisherigen Lebens halten könnte; da würde er dem letzten Sinn aller Dinge in bewußtem Verstehen näher kommen, als es sonst irgendwo geschehen könnte; vielleicht so nahe, als es überhaupt hienieden erreichbar ist.

So konnte denn auch der ganz moderne Mensch und Katholik, der in Pieter van der Meer steckt, schon in den wenigen Tagen seines Besuches eine starke Ahnung vom letzten Wesen und Sinn des Kartäusertums gewinnen. Wenn auch diese Idee wohl nur durch ganz geniale Menschen, die im Natürlichen hoch und reich begabt und im Übernatürlichen geradezu charismatisch ausgezeichnet sind, einer vollkommenen Erfüllung nahegebracht werden kann, sie behält doch, unabhängig vom Grad ihrer möglichen Erfüllung, ihren in ihr selbst ruhenden absoluten Wert und zugleich ihre gar nicht abzuschätzende Bedeutung für das gesamte Christen-

tum und für die Welt, in der wir leben. Nach Karrers Auffassung sind das Weiße Paradies von La Valsainte und alle ihm ähnlichen Klöster ein starkes und nicht zu übersehendes Symbol, daß „unser Beruf in der Welt: die Durchdringung der Welt mit Gottes Geist..., immer wieder vom Zentralen, von innen, von der Beschauung her beginnen wird".

Pieter van der Meer hat allerdings die Kartause von La Valsainte nicht nur als moderner Mensch und als Katholik, sondern auch als Dichter und Künstler und darum beinahe vorwiegend nach ihrem Stimmungsgehalt gesehen und erlebt. Von der ungeheuren Problematik des Ordenslebens und vor allem des kontemplativen Klosterlebens, ist ihm, wie zu erwarten stand, nichts bekannt geworden. Es wäre also nicht anzuraten, sich durch solche Schilderungen allein zum Eintritt in ein Kloster bestimmen zu lassen. Zwar spricht der Verfasser von „den Schlachten, die dort ausgefochten werden", meint aber, daß ihnen gegenüber unsere Kriege „ein Kinderspiel" seien. Nun, Pieter van der Meer hat offenbar, obwohl holländischer Kriegskorrespondent in Frankreich, auch den Krieg nicht gesehen, wie er wirklich war. Darum hat ihn sein kurzer Blick in das Weiße Paradies droben in den reinen Atherhöhen der Schweizer Berge auch einigermaßen ungerecht gemacht gegen das Leben „in den Tälern, wo die Menschen wohnen". Er vergißt, daß wir das wirkliche Paradies in uns selber schaffen und tragen müssen, daß es in seinem Wesen nicht von Zeit und Ort und Lebensformen abhängt. Auch die ungünstigsten äußern Lebensumstände — Großstadt, Technik, Gesellschaft, Literatur und Kino — können dem nichts Wesentliches nehmen und nichts Wesentliches geben, der in sich selbst frei und reich genug ist, um mit Gott und in Gott zu leben. Und ebenso übersieht van der Meer, wenigstens in diesem Buche, daß die Losung „Unser Beruf ist die Liebe" überall und von jedem erfüllt werden kann, der die Liebe überhaupt hat. Ja daß diese Liebe in der Fremde und Qual der „Täler dieser Welt" sogar noch wahrhaftiger und fruchtbarer, wenn auch nicht so wohltuend und idyllisch — dem äußern Anschein nach — bewährt werden kann.

Allerdings haben wohl auch einige auf den äußersten, kaum noch erträglichen Grad zugespitzte Sätze des „Kartäusers" zu dem Überschwang des Gastes beigetragen. So wenn z. B. der Kartäuser spricht: „So genießt das Leben des Verstandes bereits jetzt schon durch Vorausnahme und Anteilnahme die Vorrechte der Seligkeit, indem es sich in den Abgrund der göttlichen Wissenschaft stürzt und im unerschaffenen Worte alle erkennbaren Wesen und deren erkennbare Beziehungen kontempliert" (S. 116 f.). Oder: „Die religiösen Übungen werden zu einem einzigen Akt, der mehr empfangen als hervorgebracht wird und unendlichen Wert besitzt; denn er ist ganz göttlich. Er besteht darin, Gott in uns sein zu lassen" (S. 119).

„Das Weiße Paradies" ist vom Verlag in ein prachtvolles Gewand und in wertvollen Bildschmuck gekleidet worden.

P. Lippert S. J.

Der göttliche Schmerz. Von Francis Jammes. 8° (248 S.) Paderborn 1931, Schöningh. *M* 3.50, geb. *M* 4.50

Der wilde Schmerz, der einer Sinngebung so schwer zugänglich ist, kommt in dem Buch nicht zur Darstellung. Dennoch echtes Weh, das aufschreiende oder stumme Weh des Todes, das wunde Weh der Trennung, das zermürbende der Not, das schneidende des Unrechts, das bittere, ja bitterste der Verdemütigung. Es spricht aber in dem Buche nicht in der wuchtenden Sprache der Propheten. Vielmehr holt ein Dichter womöglich noch ein Blümchen dazu und besonders soviel Liebe, als zu finden ist. Manchmal faßt ein kleiner, fast kühler Satz es zusammen wie eine zur Perle gewordene Träne. Aber in allem ist warmes, liebendes, wehes Leben. Vor allem, es ist gottberührter Schmerz — so spräche der Titel klarer an —, Gott weiß um ihn, er selbst aber weist zu Gott. Selten erfährt man so wahr wie im Schmerz, daß Glaube und Religion etwas Lebendiges sind, stärker und dauernder als das Weh, friedvoll, ja verklärend. In dieser Erfahrung liegt wohl der größte Reiz der Leidensbilder aus dem täglichen Leben. Nur selten legt ein fragender Blick die Antwort nahe. — Das Buch ist Testament des Verfassers, Sonne in Tränen, die geflossen sind und noch fließen werden. Durch das Buch ist auch der Leser bedacht, und er weiß es zu danken. Es ist mir gegangen wie Rosmarie und Hans: Ich liebe den Verfasser, der mir über den Weg begegnete. Aber jeder wird daran bereichert, denn Schmerz reißt empor und Schmerz ist wahr, beides brauchen wir.

Sigmund Nachbaur S. J.

Liebe ist das Brot des Lebens. Von Rosmarie Gaßner. 8° (160 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. Geb. *M* 4.—

Die Verfasserin nennt ihr Büchlein einen wilden Rosenstrauch, der auf steinigem Grund unter Sturm und Wetter aufgewachsen ist.

Ein Rosenstrauch ist es, von Frauenhand gepflanzt und einer Freundin gewidmet. Wer ist diese Freundin? Mit der einen sind alle gemeint, die das brennende, rätselhafte Drängen der Liebe verspüren oder sehnsüchtig nach diesem Lande der Seligkeit ausschauen, besonders aber junge, lebensdurstige Mädchen. Hier hat ein reines Herz, das in Sturm und Wetter wohl selber leiden und sinnen und wachsen und so auch verstehen gelernt hat, die Fragen und Nöte des jungen Mädchenherzens beleuchtet und überwinden gelehrt. Der Wert der Nächstenliebe überhaupt, ihr Grund und Ziel werden in das Licht des religiösen Glaubens gerückt. Die Schwierigkeiten im Kampf mit der Selbstliebe und mit all den weiblichen Anlagen, die als Hilfen ins Herz gelegt sind, aber oft durch Verbildung und Übermaß irre leiten, werden vor Augen gestellt. Die Schauplätze zur Übung der Nächstenliebe, Elternhaus und Freundschaftskreis, Berufsleben und Gesellschaft, werden anschaulich geschildert. Namentlich ist es aber schließlich das Problem der Mütterlichkeit und der Beziehungen der Geschlechter zueinander, von der Geschwisterliebe der Kinder bis zum Erwachen des bräutlichen Gefühles, was die Verfasserin als kundige Seelenkünstlerin erläutert. Das alles tut sie mit einer zarten und doch kraftvollen Sprache, lebenswahr und liebeswarm. Das Büchlein kann auch Erzieherinnen und Lehrerinnen größerer Mädchen viele Dienste leisten.

L. Koch S. J.

Kirchliche Zeitfragen

Kirche und Leben. Jahrbuch der katholischen Schweiz 1931. Hrsg. von Dr. J. Hartmann. 8° (142 S.) Immensee, Buchdruckerei des Missionshauses Bethlehem.

Der erste Wurf eines neuen, aber lange gewünschten und notwendigen Unternehmens ist das Jahrbuch der katholischen Schweiz 1931. Wie das katholische Deutschland sein Kirchliches Handbuch, Frankreich den Almanach catholique, Italien das Annuario cattolico, so hat nun auch die katholische Schweiz einen jährlichen Berichterstatter über das kirchliche, soziale und kulturelle Leben ihres Landes. Die von dem Schriftleiter Dr. Hartmann in Baar gewählte Form und Ausstattung erinnert an das von der Steyler Missionsdruckerei herausgegebene Familienbuch. Der Inhalt ist sehr reich und gibt neben Stimmungsbildern aus der Ewigen Stadt eine Reihe zeitgeschichtlicher Bilder aus dem Leben der Kirche, ihrer Hierarchie und Liturgie, ihrer innern und äußern Entwicklung, von Kirchenbauten und Vereinsleben, Jugend, Mission, Frauenberufen und Schule; alle Sorgen und Ziele, Erfolge und Leiden der Gegenwart kommen zur Sprache. Lichtdrucke erhöhen die Unmittelbarkeit der Schilderungen. Auch der Toten wird würdig gedacht. Der Gesamteindruck ist etwas bunt und die Zusammenstellung so gedrängt, daß Übersichtlichkeit und Schönheit Schaden leiden. Die Fülle des Stoffes hat über den Geschmack gesiegt. Auch die an die Totenklage unvermittelt angefügte Buchberatung und andere geschäftliche Reklame, mit Lichtdruckbildern untermischt, ist nicht glücklich angebracht. Doch solche Geschmackssachen werden nicht hindern, daß ein so klar und volkstümlich geschriebenes Buch, freudige Bewunderung für die Tatkraft der katholischen Schweiz weckt.

L. Koch S. J.

Kirchengeschichte

Les Carmes. Par Louis van den Bossche. 8° (IX u. 260 S.) Paris 1930, Grasset.

In der von Ed. Schneider begründeten Sammlung „Les grands Ordres monastiques et Instituts religieux" des Verlags Grasset zu Paris, bildet das vorliegende Werk die neunte Darbietung. Schriften über die Benediktiner, die Dominikaner, die Kartäuser, die Klarissen, die Barmherzigen Schwestern usw. waren vorausgegangen. Eine kurz gefaßte Geschichte, eine Beschreibung des häuslichen Lebens, des Geistes und der Regel des Karmeliterordens will nun Van den Bossche geben. Den Ursprung des Ordens führt er zwar auf den Propheten Elias zurück, dessen Leben und Aszese er eine schöne und lehrreiche Abhandlung widmet. Doch in Erinnerung an den einstigen Widerspruch der Bollandisten, besonders Papebroecks, gegen die legendenhafte Annahme geschichtlicher Abstammung von der Prophetenschule am Berge Karmel beschränkt sich der Verfasser auf die geistige Abstammung und innere Verwandtschaft. In der Darstellung des neuen Aufschwungs, den der Orden im 16. Jahrhundert genommen hat, wählt er nicht die hl. Theresia und den hl. Johannes vom Kreuz als Vertreter des Zeitalters, weil deren Bedeutung schon oft geschildert worden ist, sondern stellt Jean de St. Samson, den blinden Organisten von Rennes, in den Mittelpunkt, weil dieser Name klarer die Reform des französischen Karmels wachruft und der geschichtlichen Erkenntnis karmelitischer Mystik eine neue Färbung gibt. Auf diese verborgene Perle hat auch H. Bremond in seiner Geschichte

der Frömmigkeit in Frankreich (Histoire du sentiment religieux en France II 363—393) hingewiesen. Es ist dem Verfasser nicht darum zu tun, ein vollständiges, zahlenmäßig ausgestattetes Bild des Karmeliterordens zu geben. Vielmehr sucht er Geist und Leben, wie er sie aus eigener Erfahrung und unmittelbarem Umgang kennt, in einzelnen Erlebnissen vom Eintritt ins Noviziat bis zum Sterben zu schildern. Alles ist dabei von dem andächtigen Hauch der beschaulichen Gottesnähe durchdrungen, sowohl der herbe Ernst der Weltüberwindung wie die kindliche Fröhlichkeit festlicher Tage im Kirchenjahr. Ganz besonders zart und rührend erscheint die altehrwürdige Andacht zu Maria, der „Königin und Zier" des Karmels, in der kirchlichen Überlieferung durch das berühmte sabbatinische Privileg des Skapuliers bestätigt. Die frisch und zugleich mit sicherem Geschmack entworfenen Zeichnungen schließen treffend, wie sie mit Elias begannen, mit einem Ausblick auf die Wiederkunft des Propheten am Ende der Welt, wo sein Orden, der als Erbe des alten Testaments wahrscheinlich der erste gewesen ist, wohl auch der letzte sein wird.

L. Koch S. J.

Kulturgeschichte

Deutsche Kulturgeschichte. Von Friedrich Zoepfl. 2. Band: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Mit 1 Farbentafel u. 293 Textbildern. Lex.-8° (XXIV u. 709 S.) Freiburg 1930, Herder. *M* 24.—, in Leinw. 28.—

Der zweite Band von F. Zoepfls Deutscher Kulturgeschichte gleicht in der äußern Darbietung, in Stil und Grundhaltung dem ersten (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 116, 396/97). Wie dieser ist er volkstümlich, obwohl die Darstellung allen wissenschaftlichen Anforderungen an wesenhafte Sachlichkeit, Sicherheit und Gründlichkeit vollauf gerecht wird. Jeder Beruf, jede Geistesrichtung, der Gelehrte und der Handwerker, der Künstler und der Volkswirtschaftler, auch die Frauen aller Stände finden hier einen Spiegel ihres Strebens und Lebens in vergangenen Formen. Der Verfasser teilt die Kulturgeschichte Deutschlands seit dem Mittelalter in sechs große Abschnitte, von denen zwei der Zeit vor dem Dreißigjährigen Kriege gewidmet sind. Das ist ein Zeitalter des Übergangs, der Gärung, beschleunigt durch die Entdeckungen, die Wiedergeburt des klassischen Heidentums und soziale, politische und religiöse Umwälzungen. Ein furchtbares Gemälde bieten die Jahre des Dreißigjährigen Krieges, Jahre der sterbenden und zerstörten Kultur. Das Leben des absolutistischen Jahrhunderts wird treffend als „in französischer Liverei" bezeichnet und meist in Bildern aus der feinen Gesellschaft dargestellt. Doch jenes Jahrhundert brachte auch das Hochfest der Kunst des deutschen Barocks. Über den Geistesfrühling der Dichter und Denker werden wir schließlich in die entgötterte Welt der Gegenwart geführt, in das Zeitalter der Maschine und der sozialen Umschichtung, einer unfruchtbaren Kunst, aber auch einer wunderbaren Technik und eines heißen Ringens nach seelischer Befreiung. Die edle Sprache und anschauliche Schilderung, die Fülle des Stoffes ohne Überladung mit Einzelheiten und die große Zahl gut gewählter Bilderbeilagen machen dieses Werk zu einem angenehmen Führer zu vaterländischer Bildung für jedermann, zu einem volkstümlichen Zeugen deutscher Kultur. L. Koch S. J.

Staatswissenschaft

Das Reichssiedlungsgesetz vom 11. August 1919 nebst den Ausführungsbestimmungen. Von H. Ponfick und F. Wenzel. 3. Aufl. (XII u. 334 S.) Berlin 1930, Carl Heymann. In Leinw. *M* 16.—

Wer eine zweckmäßige, kurze und klare Übersicht der wichtigsten gesetzlichen Grundlagen der Siedlung in Deutschland sucht, findet sie in dieser Schrift. Man hat die Texte der einschlagenden Gesetze — nicht bloß des im Titel genannten Gesetzes — und Verordnungen, Ausführungsbestimmungen usw. handlich beisammen. Zum Reichssiedlungsgesetz sind die wertvollen „Erläuterungen" von Altmeister Sering beigegeben. Dieses Gesetz allein ist eingehend, aber ohne Überladung, kommentiert. Für die besonders schwierige Siedlungsfinanzierung wird man immer noch auf ein Spezialwerk, wie Haack und v. Heusinger, Finanzierung der ländlichen Siedlung in Preußen, angewiesen bleiben; im übrigen dürfte Ponfick-Wenzel zur Orientierung ausreichen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Siedlung — ein Weg aus der Not. Von Wilhelm Wachendorf. Mit einem Geleitwort des hochwürdigsten Herrn Bischofs Maximilian von Ermland. (40 S.) Köln 1931, Verlag des Verbandes Wohnungsbau und Siedlung. Geh. —.50

Die kleine Schrift bietet eine ansprechende, gut lesbare Einführung in die Siedlungsfrage

für Nichtfachleute unter besonderem Eingehen auf die Interessen des katholischen Deutschlands an der Siedlung. Daß der Sachbearbeiter der Fuldaer Bischofskonferenz dem Schriftchen ein Geleitwort mitgibt, bürgt dafür, daß der Verfasser Sinn und Absichten des hochwürdigsten Episkopates richtig getroffen hat. Beigefügt sind einige Angaben über den im Januar 1931 errichteten „Katholischen Siedlungsdienst".

O. v. Nell-Breuning S. J.

Naturwissenschaft

Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie. Von Bernhard Bavink. 4., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. 8° (VIII u. 616 S.) Mit 88 Abbildungen im Text und auf 1 Tafel. Leipzig 1930, S. Hirzel. *M* 23.—

Die neue Auflage zeigt einen Zuwachs von 146 Seiten. Ein ganz ungeheurer Stoff ist systematisch verarbeitet worden. Man kann nicht umhin, die große Belesenheit und das erstaunliche, klare Wissen des Verfassers zu bewundern. Auf allen Gebieten ist er bestrebt, uns wirklich die letzten Ergebnisse der Forschung zu bieten.

Der Abschnitt I, Kraft und Stoff (S. 1–226), behandelt die Ergebnisse und Probleme der Physik und Chemie. Neben der reinen Naturwissenschaft kommt auch die Naturphilosophie zu ihrem Rechte. Dasselbe muß auch von den übrigen Abschnitten gesagt werden. Es ist sehr erfreulich, daß der Verfasser für das Kausalgesetz eintritt, das heute von vielen hervorragenden Physikern angegriffen wird. Eine schärfere Formulierung dieses Gesetzes wäre jedoch wünschenswert gewesen. Man muß unterscheiden zwischen dem Kausalprinzip: „Alles, was zu sein anfängt, verlangt eine Ursache", und dem Kausalgesetz der Physik, das besagt, daß alles Geschehen in der anorganischen Natur eindeutig determiniert ist. Sodann ist weiter zu unterscheiden zwischen dieser eindeutigen Determiniertheit des physikalischen Geschehens und ihrer Beobachtbarkeit. Die Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelationen, von denen auf S. 193 die Rede ist, gelten für die Beobachtbarkeit dieser Determiniertheit, denn sie gelten für Messungen. Man kann Heisenberg zugeben, daß die Determiniertheit des physikalischen Geschehens im atomaren Gebiete sich unserer Beobachtung entzieht. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Vorgänge unabhängig von aller Beobachtung nicht streng determiniert wären. Denn wären sie es nicht, so wären sie rein zufällig, da es im Anorganischen keine Freiheit gibt. Reiner Zufall ist aber ein Geschehen ohne adäquate Ursache. Das widerspricht dem „Kausalitätsprinzip". Dieses Prinzip gründet sich auf den Satz vom zureichenden Grunde, nicht auf die Erfahrung. Die Erfahrung bestätigt es nur. Die philosophische Widerlegung des Positivismus, der wiederholt behandelt wird, ist recht gut gelungen.

Im Abschnitt II, Weltall und Erde (S. 227 bis 273), werden die großen Probleme der Astronomie und der Geologie behandelt. Die rein wissenschaftlichen Fragen sind sehr ansprechend herausgearbeitet. In den mehr philosophischen Fragen braucht man nicht immer mit dem Verfasser übereinzustimmen. Was er auf S. 236 ff. gegen die Anwendung des Entropiesatzes auf das kosmische Geschehen sagt, hat mich nicht überzeugt. Für die Anwendbarkeit des zweiten Hauptsatzes auf das Weltgeschehen ist es unwesentlich, ob die Welt endlich oder unendlich ist. Es kommt auf die Energiedichten an. Die sind aber immer und überall endlich. Sie müssen sich somit überall, auch in einem unendlichen Weltall, in endlichen Zeiten ausgleichen. Auch die andern Einwände, die Bavink erhebt, lassen sich entkräften.

Im Abschnitt III, Materie und Leben (S. 274 bis 448), wird uns in recht sachlicher Weise ein Einblick in die großen Rätsel des Lebens geboten. Leidenschaftslos werden die Schwierigkeiten des Mechanismus und seines Widerparts, des Vitalismus, gezeigt. Mit Recht tadelt der Verfasser am Mechanismus, daß er den Begriff der Wissenschaft auf die kausalmechanische Methode der Physik eingeengt und das Teleologische in der Natur nicht hinreichend berücksichtigt hat (S. 365 ff.). Er vertritt die Ansicht, daß wahrscheinlich in allen lebenden Wesen seelische Vorgänge angenommen werden müssen (S. 369). Aber auch mit dieser Annahme, sagt er ganz richtig, haben wir noch kein Verständnis für die Vorgänge, wir haben nichts als „brutale Tatsachen", für die wir keinerlei Erklärung wissen (S. 377).

Im Abschnitt IV, Natur und Mensch (S. 449 bis 560), kommen die schwierigsten und wichtigsten Fragen zur Sprache. Der Verfasser ist der Ansicht, daß die Welt wie alles in ihr durch allmähliche Entwicklung entstanden ist. Auch der ganze Mensch, Leib und Seele, soll langsam aus dem Tiere entstanden sein (S. 461). Wesentlich ist die Frage, ob die Tierseele sich langsam zur Menschenseele umgebildet haben kann. Gegen eine solche Annahme spricht die

Geistigkeit der menschlichen Seele. Für ihre Entstehung kommen wir an einem Schöpfungsakte nicht vorbei. Auf S. 506 ff. behandelt Bavink das Problem der Rassenhygiene. Er geht von zwei statistisch erwiesenen Tatsachen aus und kommt zu dem niederschmetternden Schluß, daß die europäischen Kulturvölker auf dem geraden Wege sind, ihre kulturschaffenden Schichten aussterben zu lassen (S. 507). Das große Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Welt wird auf S. 559 nur eben berührt. Der Verfasser läßt die Welt durch Spaltung aus dem einen Absoluten (Gott) entstehen. Diese Ansicht ist mit einer gesunden Theodizee unvereinbar. An verschiedenen andern Stellen kritisiert der Verfasser den Begriff der Schöpfung. Es würde zu weit führen, hier darauf näher einzugehen.

Am Schlusse werden noch Anmerkungen, ein sehr reiches Literaturverzeichnis und gute Register gegeben. Trotz einzelner Mängel ist das Werk als Ganzes eine großartige Leistung, die reife Frucht eines reichen Lebens. Die Ausstattung ist des bedeutenden Verlages würdig. A. Steichen S. J.

Rußlandkunde

1. Roter Imperialismus. Eine Studie über die Verkehrsprobleme der Sowjetunion. Von Georg Cleinow. Mit 25 Kartenskizzen und 76 Abbildungen. 8° (XII u. 224 S.) Berlin 1931, Springer. *M* 14.—

2. I. Auf falscher Bahn. 16 Monate in Rußland. 12° (264 S.) *M* 2.80

   II. So geht es nicht! Die Sowjets von heute. 12° (214 S.) *M* 2.80

   III. Rußland nackt. 12° (388 S.) *M* 3.80

   I.—III. von Panait Istrati. München 1930, Piper.

3. Michail. Jugend des Adrian Zograffi. Von Panait Istrati. 12° (266 S.) Frankfurt a. M. 1931, Rütten & Löning. Geb. *M* 6.—

4. Im Dienste der Heimat! Erinnerungen des Freiherrn Eduard von Dellingshausen. 8° (362 S.) Stuttgart 1930, Verlag Ausland und Heimat. *M* 12.—

5. In Kampf und Todesnot. Die Tragödie des Rußlanddeutschtums. Von Johannes Schleuning. 9. u. 10. Tausend. 8° (256 S.) Berlin-Charlottenburg 1930, Bernard & Gräfe. *M* 3.25

6. Die Kirche und das östliche Christentum (Ukraine und die kirchliche Union). Herausgegeben von der katholischen Emigrantenfürsorge Berlin. 8° (134 S.) Berlin 1930, Kommissionsverlag Germania. *M* 2.50

7. Die Weltrevolutionäre. Von Bogumil über Hus zu Lenin. Von Josef Leo Seifert. Mit 25 Abbildungen und einer Karte. 8° (480 S.) Wien 1931, Amalthea-Verlag. *M* 11.—

1. Die Hinneigung des Geheimen Regierungsrates Cleinow zu den politischen und wirtschaftlichen Anschauungen der Deutschen Volkspartei läßt erwarten, daß er den Bolschewiken so wenig wie möglich zugesteht. Diese Erwartung wird hier zwar nicht getäuscht, aber fast immer verhindert eine durch viele Reisen und jahrelange Vertrautheit mit der russischen Presse gewonnene Sachkenntnis allzu gewagte Verallgemeinerungen. Die Durchführung der Grundgedanken des Fünfjahrplanes, auch in der Landwirtschaft, hält Cleinow keineswegs für unmöglich. Zweck dieses riesigen Unternehmens ist nach dem Wortlaute der in Moskau 1929 erschienenen amtlichen Darlegung „die Unabhängigkeit der Sowjetunion gegen den Druck der kapitalistischen Staaten zu verteidigen". Das Streben nach staatlicher Zentralisierung der gesamten Wirtschaft zwingt nun offenbar zu einer gewaltigen Vermehrung der Güterbewegung im Innern, und zugleich muß wegen der Notwendigkeit, die Bezahlung ausländischer Fachleute und Maschinen sicherzustellen, die Ausfuhr aufs höchste gesteigert werden. Also ist eine gegen früher unvergleichlich größere Leistungsfähigkeit der Verkehrsmittel zu fordern. Cleinow erbringt aber den erdrückenden Beweis, daß namentlich die Eisenbahn und die Binnenschiffahrt bei weitem nicht so entwickelt worden sind, wie es auch nach Ansicht führender und sachverständiger Bolschewiken hätte geschehen müssen. Doch liegt der Hauptwert des Buches nicht in der völligen Bloßlegung dieser ohnehin nicht mehr unbekannten sehr schwachen Stelle des bolschewistischen Systems, sondern in der genauen und ausführlichen Darbietung der geschichtlichen, geographischen, volkskundlichen und wirtschaftlichen Tatsachen, auf denen überhaupt das Verkehrswesen in dem ungeheuern eurasischen Raume beruht: dadurch wird dem ruhig nachprüfenden Leser die gewaltige Aufgabe, die der Bolschewismus lösen will, eindrucksvoll klar.

2. u. 3. In den drei ursprünglich französisch geschriebenen Büchern über Sowjetrußland, zu denen der Rumäne Istrati Beiträge mehrerer ungenannter Verfasser lose aufreiht, erfährt

man die Wahrheit nur bei sehr vorsichtiger Benutzung. Istrati hat seinen Gewährsleuten nicht bloß das literarische Ansehen zur Verfügung gestellt, das er sich durch französische Romane erworben hat, sondern er hat ihr Material in die halb künstlerische, halb agitatorische Form gegossen, die einen auch in der Erzählung der „Jugend des Adrian Zograffi" im Zweifel läßt, was Wirklichkeit und was Dichtung ist. Wer zuerst diese sprühende, zuweilen naturalistisch rücksichtslose Gestaltung zweier genialer Idealisten betrachtet, die ihre Sehnsucht vor dem Hintergrunde des vielrassigen, auch mit Russen untermischten Arbeitervolkes an der rumänischen Donau ausbreiten, wird in den drei Büchern der Anklage gegen den Bolschewismus überall denselben ungemein wirkungsvollen Schilderer, denselben begeisterten Proletarier und denselben enttäuschten Schwärmer für Freiheit und Liebe wiederfinden, dem es Bedürfnis ist, seine Überzeugung dem russischen und nichtrussischen „Gezücht" (I 44—46) in die Ohren zu schreien. Ein alphabetisches Sachverzeichnis macht immerhin auf manche furchtbare, oft durch russische Quellenangaben belegte Tatsachen aufmerksam, die zu kennen auch dann nützlich ist, wenn man ihren überspitzten Ausdruck und ihre Wertung beanstanden muß.

4. Dellingshausen hat als langjähriger Hauptmann der estländischen Ritterschaft, die Entwicklung seiner Heimat von den Verrussungsbestrebungen Alexanders III. bis zur Aufrichtung der selbständigen Republik unmittelbar beobachten und von einflußreicher Stelle aus mitbestimmen können. Die entschieden deutsche und protestantische Lebensauffassung der adeligen Gutsbesitzer des Baltenlandes, ihr starker Herrenwille, der zwar jedem Stande und jeder Nationalität gerecht werden, aber die Führung behalten möchte, ihre Verflochtenheit mit russischer Staatsverwaltung und russischem Hofleben, die Ausbreitung sozialistischer Gedanken unter den Bauern durch Fabrikarbeiter und landfremde Dorfschreiber, die Revolutionen im Gefolge des Japanischen Krieges und des Weltkrieges, die schwierigen und schließlich erfolglosen Verhandlungen mit den im Winter des Jahres 1918 einrückenden deutschen Truppen und mit den höchsten Stellen in Berlin — all das ist in knapper Erzählung und urkundlichen Beilagen still und vornehm dargestellt. Dagegen bleibt das häusliche Leben des Verfassers, von seiner Jugend abgesehen, mehr im Dunkel, als wenigstens die wünschen müssen, die sich über die „patriarchalischen" Verhältnisse zwischen Gutsherren und Bauern selber ein Urteil bilden wollen. Gewiß verschwand die Hörigkeit in Estland über fünfzig Jahre früher als in Rußland, gewiß wurde der ländliche Kleinbesitz um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit großen Kosten zweckmäßig zusammengelegt und gesetzlich gegen Aufsaugung gesichert, aber es gibt doch zu denken, daß noch um 1914 die paar hundert Gutsherren fast ebensoviel Wirtschaftsland besaßen wie die 700000 Bauern.

5. Schleuning war protestantischer Pfarrer deutscher Kolonisten in Südrußland und hat sowohl die von den Umwohnern immer bewunderte Tüchtigkeit seiner Bauern wie ihre Leiden während des Weltkrieges mit eigenen Augen gesehen. Nach dem Zusammenbruche des Zarenreiches hat er sich in Deutschland und in Amerika für die vom Bolschewismus zur Verzweiflung getriebenen deutschrussischen Bauern mit feurigem Eifer eingesetzt. Daher darf man in seinem Buche, das die Schilderung ihrer Drangsale in der neuen Auflage bis zur Gegenwart weiterführt, wohl eindringliches Werben um Mitleid und Hilfe, kaum aber sorgfältige Abwägung aller Ursachen des entsetzlichen Elends erwarten. Man begreift ja wohl, und der Verfasser läßt das auch stellenweise hervortreten, daß seine Bauern während des Krieges als verdächtige Freunde Deutschlands, nach dem Siege der Bolschewiken aber nicht als Deutsche, sondern als wohlhabende Besitzer verfolgt wurden, die sich fast immer gegen die Kollektivierung sträubten. Solche Bedrückung liegt durchaus auf der Linie rücksichtslos machiavellistischer, also nicht bloß bolschewistischer Politik, deren Durchführung bekanntlich überall in Barbarei ausartet, wo die allgemeine Kulturlage der russischen ähnlich ist. Allerdings ist die Barbarei damit nicht gerechtfertigt, und es wäre bedauerlich, wenn jemand sich durch die rhetorische Aufmachung der Schrift den Blick für die zahllosen und gut beglaubigten Scheußlichkeiten trüben ließe, die sie mitteilt. Mit Recht hebt Schleuning mehrmals hervor, daß die russische Art landwirtschaftlicher Kollektivierung den Lebensgewohnheiten und der seelischen Haltung russischer Bauern noch irgendwie entsprechen mag, für den Durchschnitt deutscher Bauern aber unerträglich ist.

6. Der hochangesehene Metropolit der unierten Ukrainer, Erzbischof Andreas Scheptyckyj von Lemberg, betont in seiner Einleitung zu dieser Sammelschrift über ukrainische Fragen sehr gut, daß nur durch fleißige Einzeluntersuchungen die auf allen Gebieten weltlicher und

religiöser Kultur noch sehr zahlreichen Irrtümer in den Anschauungen über Rußland allmählich geklärt werden können. Für das tiefere Verständnis der großrussischen Bildungsgeschichte, deren Wurzeln zum guten Teil in der Ukraine liegen, wie für die kirchenpolitische Vorarbeit zur Wiedergewinnung der von Rom getrennten Slawen durch die Hierarchie der bereits mit Rom verbundenen sechs Millionen Ukrainer bieten die gründlichen Aufsätze dieses Buches, das auch eine reiche Bibliographie nichtslawischer Literatur über die Wiedervereinigung der östlichen und westlichen Kirche enthält, dem deutschen Leser eine sehr dankenswerte Hilfe. Selbstverständlich macht sich der ukrainische Standpunkt in einigen noch heiß umstrittenen Fragen geltend, aber da es in würdiger Form geschieht, hat man einen Grund mehr, die Schrift nicht unbeachtet zu lassen.

7. Aus Einleitung und Schlußwort ergibt sich die Absicht Seiferts, durch das Buch eine umfassende und bis auf den letzten ethnologischen Grund vordringende Erklärung des Bolschewismus zu geben. Zu dem Zwecke bietet zunächst der „historische Teil" (15—291) eine Darstellung der wichtigsten weltlichen und religiösen „Revolutionen" Europas vom 10. Jahrhundert an. Der Verfasser meint, aus dieser Übersicht gehe hervor, daß der Bolschewismus eine unglückliche Verbindung des „revolutionären Chiliasmus der Romanen" mit dem „pazifistischen Chiliasmus" der Slawen sei. Das wird dann durch den „ethnologischen Teil" des Buches vertieft und bestätigt: nach ethnologischer und philosophischer Betrachtung der Geschichte Europas im Sinn der Kulturkreislehre (295—381) soll eine Skizze der slawischen Kultur (382—431) den Beweis erbringen, daß sie als eine charakteristische Schöpfung „mutterrechtlicher Pflanzer" anzusehen sei. Da aber diesem Kulturkreise, wie seine Geschichte allenthalben zeigt, die Sehnsucht nach „Brüderlichkeit" wesentlich ist, so muß der Bolschewismus zusammenbrechen, sobald der Pflanzer einsieht, daß seine Sehnsucht durch den Kommunismus, der maschinenkalt alle natürlichen Bindungen zerstört, nicht erfüllt werden kann.

P. Wilhelm Schmidt S. V. D., der als Vorkämpfer der Kulturkreislehre dem Buche ein Vorwort mitgegeben hat, warnt vor allzu kühnen Folgerungen aus dem wenigen, was wir einstweilen über die Kulturkreise wissen. Aber er freut sich begreiflicherweise über alles, was hier zur Stützung seiner ethnologischen Anschauungen beigebracht wird. Seifert muß sich bei dem Riesenumfange seines Stoffes meistens mit Andeutungen begnügen, und weder die Begründung der zahllosen Einzelbehauptungen noch ihr Zusammenwirken zu dem angestrebten Beweise läßt sich klar überschauen. Neben dem Wunsche nach strafferer Gestaltung tauchen beim Lesen immer wieder Bedenken gegen die Richtigkeit der Grundlinien des überraschenden Gedankenbaues auf. Durften religiöse und weltliche Revolutionen so verbunden werden, wo doch viele gewaltsame Umwälzungen in Staat und Wirtschaft mit religiösen Neuerungen gar nichts zu tun gehabt haben? Geht es überhaupt an, die Wesenszüge der europäischen Völkerfamilien bloß oder vorwiegend (380) aus ihren Revolutionen abzuleiten? Erweist die europäische Geschichte wirklich, wie Seifert will, daß Bauernaufstände den Slawen, Bürgeraufstände den Romanen, Adelsaufstände den Germanen eigentümlich sind, oder zeigt sie vielmehr, daß es bei allen Völkern in jedem der drei Stände zu Revolutionen gekommen ist, wenn man die Bedrückung unerträglich und die Gelegenheit zum Aufruhr günstig fand? So wird denn das Hauptverdienst des kühnen Versuches vielleicht darin bestehen, daß durch eine Unsumme von Hinweisen, besonders auf die dem Verfasser näher vertraute slawische Kulturwelt, Anregungen gegeben werden, deren weitere Verfolgung sich lohnen dürfte.

J. Overmans S. J.

Länderkunde

Indien und Siam. Bilder von einer Missions-Studienreise. Von J. B. Aufhauser. Mit 53 Abbildungen. 8° (110 S.) Paderborn 1929, Bonifacius-Druckerei. *M* 4.—

Die neue Missionsstudienfahrt führte den Verfasser in die indischen Länder, die ihm auf seiner großen Ostasienreise 1922/23 verschlossen waren. So konnte er eine willkommene Ergänzung zu seinem großen Werk „Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten" (München 1927) geben. Indes enthält das Buch mehr, als der Titel angibt: außer Indien und Siam werden auch Birma und Malakka besucht. Kurz und knapp ist die religiös-soziale Lage jener Länder gezeichnet. Dadurch vermag der Leser tiefer in das Verständnis der verwickelten Missionsfragen einzudringen, die der gelehrte Verfasser klar schaut und klug abwägt. Kulturanpassung und Schulwesen stehen im Vordergrund. Von einigen kleinen Ungenauigkeiten seien zwei erwähnt: S. 43:

Indien hat nicht 5 katholische Universitätskollegien, sondern 16, davon 12 des ersten Grades; S. 52: Nobilis Absicht war nicht die Brahmanenbekehrung *als solche*, sondern durch die Bekehrung wenigstens einiger Brahmanen eine Bresche zu schlagen, um der Mission überhaupt den Zutritt zu den höheren und mittleren Kasten im Innern des Landes zu ermöglichen, nachdem sein Ordensbruder Fernandez seit zwölf Jahren am gleichen Ort unter den niederen Kasten keine Bekehrung erzielt hatte. Somit darf der Erfolg der Missionsmethode Nobilis nicht nach der Zahl der bekehrten Brahmanen bewertet werden. Im übrigen findet der Leser in dem Buch einen sichern Führer durch die verwirrende Fülle ungelöster, heißumstrittener Missionsfragen. Eines wird ihm klar: das Missionswerk Ostasiens ist kein Voranstürmen, sondern ein langsames, zähes, aber sieghaftes Ringen. Und die Heimatkirche muß bis zum Endsieg Christi über Buddha und das Götterheer der Hindus noch viele Opfer bringen.

J. A. Otto S. J.

Mexiko erwacht. Von Adolf Reichwein. 8° (XII u. 274 S.) Leipzig 1930, Bibliograph. Institut. Geb. *M* 8.50

In ähnlicher Aufmachung wie die neulich (Bd. 119, S. 477/478) hier besprochenen Bände „Provinzen der Weltwirtschaft und Weltpolitik" gibt sich diese Schrift über Mexiko; an innerem Gehalt steht sie der gewaltigen Leistung H. Luffts entschieden nach. Aber nach all dem, was in den letzten Jahren in Mexiko vorgegangen ist, hat gerade der Katholik den brennenden Wunsch, Einblick in die dortigen Verhältnisse, in die Voraussetzungen des großen Kampfes zu gewinnen. Dem Wesen dieses Kampfes wie der katholischen Kirche überhaupt steht nun Reichwein völlig hilflos gegenüber, so daß er trotz unverkennbaren Bemühens ihr nicht gerecht werden kann. Das lustige Mißverständnis einer vermeintlichen Enzyklika „Poenitentiaria romana" aus dem Jahr 1830 mit einer Anweisung an die Beichtkinder (sic! S. 257, Anm. 2 zu 72) wirft ein böses Schlaglicht auf die Art der Quellenbenutzung. Da wir leider mit Hilfsmitteln schlecht versehen sind, um uns ein Bild des sozialen und ökonomischen Untergrundes zu machen, auf dem die religiösen Kämpfe sich abspielten, so kann das Buch — mit einiger Vorsicht benutzt — immerhin aufklärende Dienste leisten.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Bildende Kunst

Deutsche Volkskunst. Bd. XI: Pommern. Von Fritz Adler. Mit 214 Bildern. 4° (44 S.) München 1930, Delphin-Verlag. *M* 7.50

Eine einheitliche volkskünstlerische Kultur, die ganz Pommern umfaßte, fehlt; sie beschränkt sich dort vielmehr auf inselartig über das Land verstreute Gebiete, die miteinander in keinem oder nur geringem Zusammenhang stehen und infolgedessen, jedes für sich, ein in sich geschlossenes Gepräge zeigen. Am ausgedehntesten ist das im Süden Pommerns gelegene, Weizacker genannte Gebiet. Eine reiche Entfaltung hat die Volkskunst nirgends in Pommern gefunden, nicht zum wenigsten wohl infolge der durch weithin herrschende Leibeigenschaft verursachten gedrückten sozialen Verhältnisse, unter denen eine lebhaftere künstlerische Betätigung verkümmern mußte. Ein Einfluß der städtischen Kunst auf die ländliche, macht sich in Pommern nur wenig bemerklich. Auffallend arm ist allenthalben die religiöse Volkskunst, die sich fast nur in schlicht ornamentierten Grabmälern betätigt. Beispiele von Schöpfungen volkstümlicher Kunst scheinen aus älterer Zeit nur noch in sehr geringem Ausmaß vorhanden zu sein. Was in der Arbeit an solchen abgebildet ist, gehört zumeist erst dem 19. Jahrhundert an.

J. Braun S. J.

Körperkultur

Körperpflege und Charakterbildung. Von Wilhelm Kaesen S. J. 8° (184 S.) Einsiedeln 1930, Benziger. *M* 4.40, geb. 5.60

Daß der moderne Sport in Deutschland eine gefährliche Krise durchmacht, wird jeder Kenner der Verhältnisse zugeben. Es fehlt unserem Sport das Wichtigste: die Seele. Man glaubte, durch Sport allein der heranwachsenden Jugend ein unfehlbares Mittel verschafft zu haben, um körperlich und seelisch zu gesunden. Die jüngsten Erfahrungen haben mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß eine Gesundung unseres Sportwesens nur durch Vergeistigung unserer Körperkultur möglich ist. Der Sinn der Leibesübungen muß der Geist sein. Der Sport des Sportes ist Charakterbildung und Erziehung des Menschen. Das Buch will den Weg dazu zeigen. Es behandelt unter dem Gesichtspunkte der Körperpflege: Wohnung, Kleidung, Ernährung, Turnen und Sport in allen Abarten.

Die sog. „Nacktkultur" wird wegen der großen Gefahr für Seele und Leib entschieden abgelehnt. Sodann wird das gegenseitige Verhältnis von Leib und Seele auseinandergesetzt; daraus ergibt sich klar die Vorherrschaft der Seele über den Leib auch im Sportbetrieb. Im 3. Abschnitt: Leib und Christentum, werden die immer wiederholten Vorwürfe und Verleumdungen zurückgewiesen, als wäre das Christentum dem Menschenleib feindselig gesinnt. Die Stellung des Katholiken gegenüber dem modernen Sport beleuchtet der folgende Abschnitt. Nachdem die Begriffe Charakter und Charakterbildung erläutert sind, folgt ihre Anwendung auf die verschiedenen Sportgattungen. Die zwei letzten Abschnitte behandeln die rhythmische Gymnastik und den Frauensport. W. Kaesen 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 gegenwärtige Philosophie in Frankreich

Die Bedeutung der französischen Philosophie für die gesamte philosophische Haltung Europas, ja der Welt überhaupt, auch besonders Deutschlands, leuchtet bei der führenden Stellung des französischen Geisteslebens von selbst ein.

Der Historiker der Philosophie kann diesen Einfluß aktenmäßig belegen. Im Mittelalter war Paris das Zentrum der Scholastik. Die besten Köpfe, einerlei welcher Nation oder welchen sozialen Verbänden sie angehörten, empfingen ihre spekulative Bildung in Paris, lagen dort ihrer Lehrtätigkeit ob, verfaßten großenteils dort ihre Werke. Es genüge die Erinnerung an Albert den Großen, Thomas von Aquin, Bonaventura, Hugo von St-Victor. Sind auch die erstklassigen Genies nicht vorwiegend Franzosen, so weist doch Frankreich seit der Karolingischen Renaissance und der Vorscholastik durch das 12. und 13. Jahrhundert hindurch bis auf die Nominalisten des 14. und 15. Jahrhunderts die meisten Namen auf.

In der Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit tritt Frankreich gegenüber Italien, Spanien und Deutschland zurück. Aber nun ist es wiederum ein Franzose, Descartes, der die versprengten neuzeitlichen Ansätze und dunklen, ahnungsvollen Motive radikal zu Ende denkt, kühn und zusammenhängend, logisch klar und systematisch abgerundet in einem Ganzen vereinigt und dadurch der Führer des neuzeitlichen philosophischen Rationalismus, Subjektivismus und Mechanismus wird. Sein Siegeszug verdrängt mehr und mehr die ehedem herrschende Scholastik.

Die leitenden Ideen der alles beherrschenden Aufklärung, die Loslösung der Religionsphilosophie und Moral von Offenbarung, Bibel, Christentum, Kirche, die Alleinherrschaft des Empirismus und Sensualismus, die Alleinberechtigung der mechanisch-physikalischen Erklärung des Makrokosmos und des menschlichen Mikrokosmos, die Ablösung des theozentrischen Gedankens von gestern durch den alle Verhältnisse normierenden Menschheitsgedanken: alle diese Ideen keimen und sprossen freilich in England, aber ihre Frucht zeitigen sie erst in Frankreich, ihre volle Lebenskraft gewinnen sie in Deutschland erst, nachdem sie durch Voltaire, Condillac, d'Alembert, Maupertuis, die Enzyklopädisten, die französischen Materialisten dorthin verpflanzt sind.

Wiederum sind die französischen Ideologen, Spiritualisten und Eklektiker in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ein Royer-Collard, Cousin, wesentlich vom Ausland abhängig. Maine de Biran, dessen Wende zur Innerlichkeit, zur Persönlichkeit, Geistigkeit, Intuition für die Folge bahnbrechend und wegweisend sein sollte, weist freilich eine durchaus nationale Note auf. Im übrigen sollten aber die deutschen Denker, neben Kant ein Leibniz, Fichte, Hegel, Schopenhauer, den französischen Philosophen vielfach die schöpferischen Ideen liefern, ihnen weitgehend die Probleme aufgeben und zum Teil auch die Richtungen der Lösungen weisen. Es sei nur an Renouvier, Henri Poincaré, Octave Hamelin, Meyerson, Brunschvicg erinnert.

Trotzdem wäre es völlig verfehlt, von einer Parallelisierung der französischen Philosophie und der deutschen sprechen zu wollen. Dafür ist die

Mentalität des Romanen zu grundverschieden von der des Germanen. Dafür ist der Franzose viel zu persönlich.

Welche lebendige Bedeutung die französische Philosophie in der neuesten Zeit hat, bezeugen Namen wie Bergson, Blondel, Boutroux, Brunschvicg, Couturat, Dumas, Durkheim, Le Roy, Maritain, Maurras, Poincaré, Ribot, zeigen philosophische Richtungen wie Intuitionismus, Lebensphilosophie, religiöse Erkenntnis, Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaften. Man muß in Frankreich gerade heute wieder einen gewaltigen philosophischen Auftrieb feststellen.

Die Eigenart und Werbekraft des französischen Denkers ist nicht die Tiefe und Originalität der Metaphysik oder der inhaltlichen Leitsätze der Philosophie überhaupt. Es ist die logische Klarheit, die sprachliche Durchsichtigkeit, das geistvolle Gefüge im architektonischen Aufbau, die Entschlossenheit des Zuendedenkens, der kühne theoretische Radikalismus. So war es bei Abälard, dem Mitschöpfer der scholastischen Methode, so bei Descartes im Discours de la méthode, so bei Auguste Comte, dem Architekten des Positivismus. So ist es heute bei Bergson oder Maritain. In seiner anregenden Schrift „Le conflit transformiste" (Paris 1929, Alcan) gibt der Professor der Medizin Alphonse Labbé bei der Geltendmachung der „facteurs psychologiques", des „coefficient personnel" für die heutigen weltanschaulichen Aufstellungen und Krisen folgende köstliche Charakteristik von F. Amiel wieder: „La race germanique médite et sent; les méridionaux sentent et expriment; les Anglo-saxons veulent et font. Sentir, exprimer, agir c'est le trio de l'Allemagne, de l'Italie, de l'Angleterre. Le Français formule, décide" (S. 48).

Es liegen aus neuerer Zeit besonders zwei Werke vor, die klar, übersichtlich, eingehend und sachgemäß über die heutige Lage der Philosophie in Frankreich unterrichten: Das eine von Parodi, dem Generalinspektor des französischen Unterrichtswesens, das andere von dem Genfer Philosophen Benrubi. Unter verschiedenen Gesichtspunkten, in verschiedener Gruppierung und Auswahl kommen beide Historiker in der Gesamtcharakteristik und Grundbewertung zu denselben Ergebnissen. Die folgenden auf die Herausarbeitung der großen Linien hinzielenden Darlegungen schließen sich frei an die dortigen Quellenbelege und Ausführungen an [1].

[1] Dominique Parodi, La philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines. 3. Aufl. 8° (538 S.) Paris 1925, Alcan. — J. Benrubi, Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich. 8° (530 S.) Leipzig 1928, Meiner. — Benrubi sagt im Vorwort: „Ich habe an dem vorliegenden Werk fast ein Vierteljahrhundert gearbeitet. Von dem Wunsche geleitet, das Typische der philosophischen Bewegung im gegenwärtigen Frankreich von innen heraus zu erfassen und mit möglichster Treue zu charakterisieren, nahm ich von Anfang Fühlung mit ihren Vertretern. Namentlich bin ich Émile Boutroux und Henri Bergson für die vielfachen Anregungen, die ich aus meinem langjährigen persönlichen Verkehr mit ihnen erhielt, zu Dank verpflichtet." Lucien Lévy-Bruhl, Émile Meyerson, Léon Brunschvicg und Henri Bergson hätten die Korrekturen der sie betreffenden Abschnitte gelesen. In der Schlußbetrachtung sagt Benrubi: „So viel aber glauben wir bekennen zu dürfen, daß wir von ganzem Herzen bestrebt waren, sämtliche Denker unvoreingenommen, ja mit Sympathie zu behandeln, um das Typische ihrer Leistungen hervortreten zu lassen, so groß auch der Abstand zwischen unsern Anschauungen und den ihrigen sein konnte" (S. 518). Benrubi steht gewiß nicht auf katholischem, vielleicht nicht einmal auf christlichem oder gläubigem Stand-

Sämtliche Bewegungen lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen: wissenschaftlicher Positivismus, kritischer Idealismus, spiritualistische Metaphysik. An der Spitze marschieren als Führer: Comte, Kant, Maine de Biran. Die zwei ewig alten und neuen Probleme ringen mit elementarer Wucht um Lösung: Wirklichkeit, Schichtung, Erfaßbarkeit und Darstellung der Körperwelt — Dasein, Primat, Erkennbarkeit und Struktur der Geisteswelt. Das Reich der Erfahrung umfaßt sowohl die äußere wie die innere Erfahrung, den Einzelmenschen wie die menschliche Gesellschaft. Dementsprechend sind Psychologen, Soziologen und Vertreter der exakten Wissenschaften (Sciences im strengen Sinn des Wortes) zu unterscheiden. Die eigentlichen Metaphysiker quält vor allem die Frage nach der Eigengesetzlichkeit des Geistes im Gegensatz zur Natur und Wirkungsweise des Stofflichen. Erst nachträglich und in zweiter Linie nimmt die Frage die Wendung zum Religiösen, zum Absoluten. Alles in allem ist diese jetzt mächtigste Richtung die bewußte Reaktion gegen den ehedem vorherrschenden Positivismus und Mechanismus. Ein einheitlicher Zug kennzeichnet bei aller Verschiedenheit im einzelnen ihre Vertreter: Maine de Biran, Ravaisson, Boutroux, Bergson. Ihr Intuitionismus, ihr Antirationalismus charakterisiert auch die „Modernisten", die von ihnen beeinflußt sind: Loisy, Blondel, Laberthonnière und besonders den heute wieder sehr aktuellen Le Roy.

Wir haben vorhin drei wesentlich verschiedene Richtungen unterschieden, aber nur zwei große Probleme in den Mittelpunkt des lebendigen Ringens gestellt. Diese scheinbare Paradoxie und ihre Lösung beleuchtet Philosophieren und Philosophen in Frankreich von einer neuen, bedeutsamen Seite. Wer durch persönlichen Verkehr und intimen Gedankenaustausch mit Franzosen, wie sie leiben und leben, feiner in ihre Wesensart eingedrungen ist, als es durch bloßes Bücherstudieren und abstraktes Denken möglich ist, wird gefunden haben, daß der Franzose weit persönlicher veranlagt ist als der zu Verbänden und Organisationen neigende Deutsche, daß er gewisse geistige Werte, wie

---

punkt. „Symptome", schreibt er z. B. (S. 485), „einer Verarmung des Glaubens und einer religiösen Heuchelei gibt es in Frankreich in Hülle und Fülle. Man findet sie sowohl bei Juden wie bei Protestanten und Katholiken, am auffallendsten aber bei den letzteren. Man kann hier in der Tat von einer Entchristlichung der Massen sprechen. Der Kultus ist für sie das A und O der Religion.... Als ein anderes Symptom der Veräußerlichung des Glaubens kann man das Streben des Katholizismus nach einer politischen Herrschaft betrachten.... Das auffallendste Symptom einer Veräußerlichung des Glaubens liegt aber in dem Festhalten der Kirche an alten Traditionen, in ihrer Nichtanpassung an das moderne Geistesleben, in ihrem Kampfe gegen den ‚Modernismus', in ihrer Forderung einer Rückkehr zum ‚Thomismus'." Die Ansichten des Verfassers über die moderne nichtscholastische Philosophie haben also gewiß keine katholische Färbung. — Über Parodi, der an seinem Buche seit 1908 gearbeitet hat, schreibt Benrubi (S. 279): Er „entwirft die Skizze eines wesentlich an den Kantianismus sich anzuschließenden integralen Rationalismus oder kritischen Idealismus. Er knüpft an Lachelier, Boutroux, Fouillée, Bergson und namentlich Hamelin an". Also wird auch er die nichtchristlichen Denker nicht in katholisches Licht rücken. — Einen gedrängten Überblick über die neuere französische Philosophie gibt der fünfte Teil des „Grundrisses der Geschichte der Philosophie" von Fr. Ueberweg. 12. Aufl., herausg. von Tr. Konst. Oesterreich. Berlin 1928. — Vgl. auch das inhaltreiche Buch „Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie" von Prof. Dr. Paul Simon, Paderborn 1920. — Höchst lehrreich sind die Artikel über einzelne Denker und Probleme wie Bergson, Boutroux, Comte, Durkheim, Immanence, Modernisme im „Dictionnaire de théologie catholique" von Vacant-Mangenot-Amann.

Freiheit, Ehre, Form, weit höher schätzt als der nüchterne Deutsche. Diese Haltung verrät sich auch in der Philosophie. Das „tempérament nerveux“ und die emotional schwingende Note des élan, die Stärke und teilweise auch die Schwäche des französischen Geistes, wirken sich, wie in Politik, Literatur, Kunst und Religion, auch in der Philosophie aus.

Dementsprechend gehören geistig die oben gekennzeichneten Metaphysiker oder Spiritualisten und die Idealisten oder Kritizisten näher zusammen als letztere und die Positivisten oder die Anwälte der exakten Wissenschaft, obschon die beiden letzten Richtungen im Gegensatz zur ersteren durch ihr Materialobjekt, das die sinnfälligen Erfahrungen bilden, geeint sind. Idealisten und Spiritualisten sind sich einig in der Anerkennung des Primates des Geistes, der schöpferischen Kraft der Person, der gesetzgebenden Norm des Innern gegenüber der Vielheit, dem Chaos, der Passivität der Materie.

Diese Haltung ist echt national, französisch. Mit Religion, Anerkennung eines persönlichen Gottes hat das zunächst nichts zu tun, wenngleich sich tatsächlich der eine oder andere Denker der spiritualistischen Richtung zur Anerkennung eines persönlichen Gottes durchringt. Im Gegenteil, die Immanenz Gottes im Menschen oder der Pantheismus liegt eher in der logisch-metaphysischen Richtung dieser Einstellung, wie das bei Bergson oder bei den zum Katholizismus sich bekennenden „Modernisten“, etwa bei Le Roy, der Fall ist.

Den wissenschaftlichen Positivismus kennzeichnet Benrubi mit feinem Verständnis im abschließenden Rückblick, wenn er sagt (S. 166 f.):

„Wir hoffen gezeigt zu haben, daß der szientifisch-empiristische Positivismus kein Hirngespinst, keine ‚Windmühle‘, ja keine bloße Theorie, sondern vielmehr eine lebendige Wirklichkeit, eine Lebensmacht im höchsten Grade ist. Gewiß, von einer mechanischen Weiterführung der bloßen Anschauungen Comtes kann nicht die Rede sein. Die ungeheure Mannigfaltigkeit der Konzeptionen, die wir bisher gekennzeichnet haben, ist vielmehr aus dem Leben heraus, im engsten Kontakt mit den verschiedenen Sorgen, Bedürfnissen, Sehnsüchten der Zeit entstanden. Sie können eben nicht restlos auf die Anschauungen Comtes selbst reduziert werden. Nur mit vielen Einschränkungen kann man sagen, daß sie keimartig bei ihm oder bei seinen Vorgängern und Gesinnungsgenossen enthalten waren und sich durch schöpferische Entwicklung entfaltet haben. Aber wie dem auch sein mag: Comtes Saat hat Früchte getragen, mit denen wir rechnen müssen. Sie bilden einen integrierenden Bestandteil des französischen Geisteslebens seit einem halben Jahrhundert. Sie geben sämtlichen philosophischen Einzelgebieten ein eigentümliches Gepräge: positivistisch durchhaucht und durchtränkt sind Erkenntnistheorie, Geschichte der Philosophie, Psychologie, Ethik, Soziologie, Religionsphilosophie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie, Pädagogik, Politik usw. Und zwar gilt das sowohl in methodologischer als auch in systematischer Hinsicht. Wie groß auch die Verschiedenheit des behandelten Stoffes und des Standpunktes der Forscher, die wir berücksichtigt haben, sein mag, die positivistische Einstellung ist ihnen allen gemeinsam, sowohl in negativ-zerstörender als auch in positiv-bejahend-aufbauender Hinsicht. Aber, so paradox es auch klingen mag: sämtliche Positivisten sind partielle Negativisten. Die Verneinung, die Zerstörung, die Bekämpfung der idealistisch-spiritualistisch-metaphysischen Gedankenwelt und Orientierung gehört zum Wesen ihres Wollens. Und sie tun das nicht bloß aus theoretischen Erwägungen, sondern vielmehr, weil sie von einem neuen Lebenspathos beseelt und beherrscht sind oder zu sein glauben. Und insofern

hängt ihr Negativismus mit ihrem Positivismus zusammen; es gilt, überall das Äußere im Gegensatz zum Innern zur Geltung zu bringen. Dem ‚Los von der Metaphysik, vom Transzendenten, vom bloß Problematischen, Gefühlsmäßigen, Hypothetischen, von den Ideen und den Idolen, vom Undeterminierbaren, vom Untastbaren, vom Unfaßbaren, vom Unwägbaren, vom Unmünzbaren!' entspricht ein: ‚Zurück oder vorwärts zur sinnlich-empirischen Gegebenheit und Tatsächlichkeit, zum Aposteriorischen, zur mathematischen Strenge und Exaktheit, zum Determinismus, zum Wägbaren, zur ehernen Gesetzmäßigkeit!'"

Geschichtlich können wir diesen Zug bis ins ausgehende Mittelalter verfolgen. Die Nominalisten an der Pariser Schule des 14. und 15. Jahrhunderts atmen bereits in etwa diesen Geist. Der Ockhamismus herrschte gerade in Frankreich, die extremsten Vertreter, wie Nikolaus Autrecourt, Buridanus, Johannes von Mirecourt, Nikolaus von Oresme, sind Franzosen. Manche Motive bei Descartes, Gassendi, Pierre Ramée, Jean Bodin, Montaigne und den ihnen verwandten Skeptikern arbeiten im 16. und 17. Jahrhundert in derselben Richtung. In der Aufklärung des 18. Jahrhunderts verdichten sich, teilweise unter englischem Einfluß, die bisherigen versprengten positivistischen Elemente allmählich zu einem geschlossenen System. Um von den Sensualisten, wie Condillac und Bonnet, den Materialisten, wie Lamettrie und Helvetius, abzusehen, gilt das vor allem von dem programmatischen Discours préliminaire d'Alemberts, von Turgot und später von Saint-Simon.

Die tiefgehende Wirkung dieser Beschränkung alles philosophischen Wissens auf die bloße Feststellung, Beschreibung, Klassifizierung, hierarchische Ein- und Unterordnung der exakten Tatsachen und ihrer Gesetzmäßigkeiten mit agnostischer Abweisung aller Erkenntnis des metaphysischen Wesens der Dinge, des hinter und über dem Sinnfälligen stehenden Geistigen, Absoluten, Ewigen und Religiösen offenbart sich wohl weniger ausdrucksvoll in der Behandlung der streng physikalischen, kosmologischen und psychologischen Fragen — bei Laffitte, Littré, Renan, Ribot, Janet, Dumas — als vielmehr bei den Soziologen.

Émile Durkheim (1858—1917) beherrschte und beherrscht noch heute in seiner mächtigen Schule — unter den Gegenwärtigen sei nur Lucien Lévy-Bruhl (geb. 1857) namhaft gemacht — weitgehend die soziologische Wissenschaft. Wenngleich von Comte und seinen soziologischen Theorien ausgehend, kommt er doch wesentlich über ihn hinaus.

„Was dem Schaffen Durkheims ein eigentümliches Gepräge verleiht, ist, daß er den Anspruch erhebt, die Soziologie als selbständige Naturwissenschaft zu behandeln, auf alle teleologischen Erwägungen zu verzichten, die sozialen Vorgänge und ihre Gesetze nach den exakt-wissenschaftlichen Methoden zu erkennen, die uns gestatten, sie vorauszusehen. Wie sämtliche Vertreter des Positivismus steht Durkheim unter dem Zauber der Objektivität und der Exaktheit des naturwissenschaftlichen, auf die äußere Beobachtung der Vorgänge beruhenden Verfahrens. Begriffe, wie naturwissenschaftliche Methode, objektiv, Beobachtung von außen her, Sache, haben auch bei ihm, ja gerade bei ihm, absoluten Wert.... Durkheims ‚Rationalismus' ist im Grunde doch ein Empirismus, denn er schließt jeden Apriorismus aus und macht aus der sozialen Tätigkeit Dinge, die von jeder Innerlichkeit frei, dem Gesetze der Kausalität unterworfen sind wie alle äußern Naturvorgänge. Allerdings sind die faits sociaux keine materiellen Dinge, wohl aber sind sie Sachen in demselben Sinne

und mit demselben Rechte wie die materiellen Dinge, obgleich in anderer Weise. Durkheim schreibt: ‚Was heißt nämlich eine Sache? Die Sache steht im Gegensatz zur Idee wie das, was man von außen erkennt, zu dem, was man von innen erkennt.' (Règles de la méthode sociologique, Préface IX). ... Auch Durkheim ist entschieden antimetaphysisch eingestellt.... Unter keinen Umständen darf die Soziologie der Psychologie diese oder jene Behauptung entnehmen, um sie auf die sozialen Vorgänge anzuwenden. Denn die sozialen Vorgänge gehen aus Synthesen hervor, die außerhalb von uns stattfinden.... Die sozialen Vorgänge sind nicht nur außerhalb des Individuums, sondern sie sind auch mit einer imperativen und zwingenden Macht ausgestattet, kraft deren sie ihm auferlegt werden, mag es wollen oder nicht.... Durkheim stellt sich also bewußt in Gegensatz zu Tarde, der die sozialen Vorgänge als Produkt von individuellen Vorgängen betrachtet.... Seine Überzeugung von der Unabhängigkeit des sozialen Vorgangs dem Individuum gegenüber drückt Durkheim durch das Paradoxon aus: ‚Les individus écartés, reste la société'" (Benrubi 95—98).

Das zweite umfassende Gebiet der methodischen Untersuchungen Durkheims ist das religiöse — seine Schüler, wie etwa Lévy-Bruhl („Les fonctions mentales des sociétés inférieures", 1910, „La mentalité primitive", 1922) — folgen ihm darin. Die fundamentale und ursprüngliche Kultusform ist der Totemismus im Sinn von Spencer. Jedes echte soziale Leben ist religiöser Natur, umgekehrt ist jede Religion sozialer Art. Das wahrhaft Ewige in der Religion sind die kollektiven Gefühle und Ideen. Es ist kein wesentlicher Unterschied zwischen einer Versammlung von Christen, die die wichtigsten Begebenheiten aus dem Leben Christi feiern, oder einer Versammlung von Juden, die den Auszug aus Ägypten zum Gegenstand hat, und einer Vereinigung von Staatsbürgern, die der Errichtung der Verfassung oder eines sonstigen großen Ereignisses des nationalen Lebens gedenken. In beiden Fällen haben wir es mit der Ehrfurcht vor einer überindividuellen Wirklichkeit zu tun.

Überraschend dürfte für den Fernstehenden der ideelle Zusammenhang des Positivismus mit den nationalen Bewegungen sein. Jedenfalls sind diese Zusammenhänge bei der Glut des patriotischen Gedankens in Frankreich von größtem Interesse, für den Katholiken aber angesichts der päpstlichen Verurteilung der Action française von lebendigster Gegenwartsbedeutung.

„Auguste Comte hat ... den Begriff der ‚Positivität' wesentlich als Kriegswaffe gegen die politisch-sozialen Strömungen des 18. Jahrhunderts geschmiedet, die nach seinem Dafürhalten durch und durch negativer Art waren. Dadurch ist er zum Urahn ... der nationalistisch-katholisch-politischen Bestrebungen der Gegenwart in Frankreich geworden.... Taine ist gleichsam der Bindestrich zwischen Comte und der Gegenwart in dieser Hinsicht.... Der berühmte frühere spiritus rector der ‚Revue des deux mondes' und Neuthomist, Brunetière, hat das Schlagwort der ‚Nutzbarmachung des Positivismus' geprägt, und sein Verfahren ist sowohl von ihm selbst als auch von Männern wie Paul Bourget, Charles Maurras usw. im Kampfe gegen die große französische Revolution ... verwertet und durchgeführt worden. Namentlich ist J. J. Rousseau der gemeinsame Erbfeind..." (Benrubi 159).

Ferdinand Brunetière (1849—1906) sieht im Subjektivismus, in der Verherrlichung des Ich den Grundirrtum des 18. Jahrhunderts. Mit dem Positivismus ist er völlig einig in der methodischen Forderung der Achtung vor den Tatsachen. Diese geschichtlichen Gegebenheiten sind aber die Monarchie und die katholische Kirche.

„Ganz merkwürdige Früchte hat der Positivismus Auguste Comtes bei dem bedeutendsten Theoretiker des Royalismus, dem spiritus rector von ‚L'Action française', Charles Maurras (geb. 1868), gezeitigt.... Wie Brunetière und Bourget erblickt Maurras in Comte wesentlich einen Bundesgenossen im Kampfe gegen den gemeinsamen Gegner. Er glaubt in dem Comteschen Positivismus die festeste Grundlage für seinen Nationalismus, Traditionalismus ... gefunden zu haben. Heilig sind ihm einige typische Formeln des Comteschen Positivismus: Ordnung und Fortschritt, Familie, Vaterland, Menschheit; alles ist relativ — das ist das einzige absolute Prinzip.... Der Positivismus ist vor allem Disziplin.... Jedenfalls finden wir bei Maurras einige typische Merkmale des Positivismus wieder: ausschließliche Schätzung der Tatsachen, die Betrachtung der Gesellschaft als eine ... vom individuellen Willen und von der individuellen Vernunft und fremder Autorität unabhängige Wirklichkeit..." (Benrubi 162 f.)

Der bis jetzt geschilderte extreme und einseitige Positivismus konnte naturgemäß nicht die elementar aus dem französischen Geist hervorbrechenden beiden andern Strömungen zum Versiegen bringen, im Gegenteil, nach dem geschichtlich-psychologischen Gesetz von Thesis und Antithesis und bei der Entschiedenheit der französischen Eigenart mußte er deren Triebkraft noch verstärken. Gemeinsam ist ihnen die Anerkennung und Schätzung der Eigengesetzlichkeit und Ursprünglichkeit des Geistes und das Zurückdrängen des rein Mechanischen, Materiellen, Exakten, bloß Tatsächlichen, streng Notwendigen gegenüber dem Primat des Apriorischen, Schöpferischen, Allgemeinen, Normierenden, also dessen, was dem Geist eignet.

Die erste dieser beiden Haltungen ist die des erkenntnistheoretischen Idealismus. Ihre Hauptvertreter sind neben Renouvier die Theoretiker der Naturwissenschaften. Angesehene Namen wie Henri Poincaré, Pierre Duhem, Milhaud, Hannequin und die heute viel genannten Pariser Professoren Meyerson und Brunschvicg zählen zu ihnen. Ihr geistiger Führer ist vor allem Kant. Mit ihm sind sie einig in der erkenntnistheoretischen, transzendentalen Begründung der mathematischen Wissenschaften aus dem Apriori des schöpferischen Geistes, aus den synthetischen Betätigungen des Bewußtseins und in der Kampfesstellung gegen den „naiven" Positivismus, dem Wissenschaft nur ein Abklatsch der Wirklichkeit sei. Zugleich aber erkennen sie — mehr oder weniger — mit Kant das Dasein einer absoluten Wirklichkeit an, die freilich einsichtig nicht zu erweisen sei.

Von Kant „geht die Grundtendenz fast der ganzen Problematik der gegenwärtigen Wissenschaftskritik in Frankreich aus, die Frage nach der Möglichkeit und den Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis.... Durch die Einführung des Begriffs der synthetischen Urteile a priori und der synthetischen Auffassung der Erkenntnis überhaupt hat Kant wegbereitend für die critique de la science gewirkt. Danach ist die Erfahrung keineswegs ein starres, ein für allemal gegebenes Ding, sondern etwas, das durch die Vereinigung und Durchdringung von zwei scheinbar getrennten Sphären fortwährend geschaffen wird. Keine wissenschaftliche Erkenntnis ohne synthetische Urteile a priori bedeutet: keine Erkenntnis ohne die Befruchtung der bloß äußern Gegebenheit durch die Vernunftformen a priori, d. h. durch unsere geistige Organisation.... Der Kantische Kopernikanismus bedeutet, daß unsere wissenschaftlichen Theorien, die Naturgesetze usw. keine positiven Kopien von etwas sind, das außer uns bestünde, sondern vielmehr Produkte des schöpferischen Denkens, ... daß die Wirklichkeit, die wir erkennen, unsere Wirklichkeit ... ist.... Aber Kant ist der Vorgänger der zweiten Hauptströmung auch

durch andere Grenzsetzung. Ähnlich wie Pascal ... behauptet Kant, daß das demonstrative Wissen der vernünftelnden Vernunft Grenzen hat, und daß es vollständig inkompetent ist in Dingen des Glaubens und des ethischen Handelns.... Wir haben es ... mit einer Art Arbeitsteilung zu tun ... ähnlich auch derjenigen, die wir bei Rousseau finden, der die Meinung vertritt, daß wir in den höchsten Fragen unseres Daseins, namentlich auf dem Gebiete der Moral und der Religion, ‚das Gefühl', ‚das innere Licht' befragen und uns nicht durch den rationalistischen Imperialismus der ‚Philosophen' irreführen lassen sollen. Das ist der Sinn jenes ... Ausspruchs Kants: ‚Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.' Das ist auch der Sinn des Primats der praktischen Vernunft" (Benrubi 170 f.).

Den Kantianismus verknüpft mit der französischen Gegenwart Charles Renouvier (1815—1903). Man könnte Renouviers Stellung innerhalb der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts mit der des Neokritizismus in Deutschland vergleichen. Der Ruf „Zurück zu Kant!" bedeutet auch bei ihm: Streben nach Überwindung des naturalistischen Positivismus einerseits und der metaphysischen Systeme der unmittelbaren Nachfolger Kants in Deutschland anderseits. Er bekennt sich offen zum konsequenten Phänomenalismus. Was wir von den Dingen erkennen, sind Vorstellungen. Es gibt für die Erkenntnis keine Dinge an sich, ebensowenig einen Raum und eine Zeit an sich. Der Zweck der Erkenntnis sind die Gesetze der Phänomene.

Aber Renouvier übt auch scharfe Kritik an Kant. Die Relation ist die Grundkategorie, in den Naturphänomenen herrscht keine Notwendigkeit, sondern Kontingenz, Freiheit. Die Freiheit ist nicht eine bloß menschliche Angelegenheit, sondern sie ist in der äußern Ordnung der Dinge begründet, die keineswegs durch ihre Antezedentien eindeutig bestimmt sind. In seiner späteren Philosophie wendet sich Renouvier mehr und mehr zur Metaphysik. Das Denken muß jenseits der Phänomene einen festen Punkt gewinnen, diesen liefert das Ideal der sittlichen Vollkommenheit. Nicht nur bekehrt sich Renouvier aus ethischen und politischen Gründen zum Protestantismus, sondern er bekennt sich offen zum Theismus und verteidigt mit aller Bestimmtheit den Glauben an die individuelle Unsterblichkeit (Benrubi 183).

Die Weiterführer des Neokritizismus Renouviers sind zunächst die Vertreter der „critique de la science", d. h. die Naturforscher und Mathematiker, die sich die Aufgabe stellen, mit besonderer Berücksichtigung der Problematik dieser oder jener Einzelwissenschaft die Grenzen der ihr eigentümlichen Strenge und damit den Anteil des Geistes an der Erkenntnis zu zeigen. Unter ihnen ragt Henri Poincaré (1854—1912) hervor. Seine beiden Grundthesen, die er in der Mathematik und in den Naturwissenschaften durchzuführen versucht, die schöpferische Freiheit des Geistes und der wesentlich konventionelle Charakter dieser Wissenschaften, sind weitgehend Kantischen Ursprungs, obgleich Poincaré vor allem durch die nichteuklidische Geometrie und zum Teil unter dem Einfluß von Boutroux zu seinen Auffassungen geführt wurde. Gegen den Positivismus gerichtet ist seine Betonung der Notwendigkeit der Verallgemeinerung und der Hypothese, die Verwerfung der bloßen Beobachtung und Registrierung der isolierten Erfahrungstatsachen. Wir wählen die brauchbareren Hypothesen und Theorien. Damit hängt sein Pragmatismus zusammen. Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft.

Zweckmäßigkeitsrücksichten leiten uns. Das gilt vor allem von der Mathematik. Die geometrischen Axiome sind weder synthetische Urteile a priori noch experimentelle Tatsachen. Sie sind Konventionen. Die Frage: Ist die euklidische Geometrie wahr? hat keinen Sinn. Eine Geometrie kann nur zweckmäßiger sein als eine andere, und das ist die Euklidische, weil sie einfacher ist und den Eigenschaften der natürlichen festen Körper entspricht. Trotzdem schreibt Poincaré — im Gegensatz zu dem später zu charakterisierenden in vieler Beziehung ihm verwandten Le Roy — den Wissenschaften einen objektiven Wert zu, weil sie immerhin ein Stück Wirklichkeit wiedergeben. Von großer Bedeutung ist weiter die Betonung des Anteils der Intuition am Aufbau der Wissenschaften. Streng logisch lassen sie sich nicht erklären. Die Logik bleibt ohne Intuition unfruchtbar, ja die bloße Logik ist ein Hemmnis für den Erfinder. Jede Einzelwissenschaft hat ihre eigenen intuitiven Urteile. Endlich weist Poincaré kantianisierend die Wissenschaft in ihre Schranken. Die Wissenschaft hat keine Stoßkraft, nichts Imperativistisches wie die Moral, deren Triebkraft das Gefühl ist, wenngleich die Wissenschaft der Moral in mannigfacher Beziehung vorarbeitet.

Höchst verwickelt und verschiedenartig an Einzelmotiven sind die Philosophen der zweiten Gruppe dieser idealistischen Hauptströmung. Der hervorragendste Vertreter ist Octave Hamelin (1856—1907). Er knüpft zunächst an die Methode und den Inhalt der Erkenntnistheorie Kants und Renouviers an: wir erkennen bloß die Phänomene, nicht das Ding an sich, vermittelst der schöpferischen Synthese des Geistes. Aber mit Hegel, der bekanntlich seinen Panlogismus durch Weiterführung der Grundlage des Kritizismus, der synthetischen Einheit des Bewußtseins, schuf, geht nun Hamelin wesentlich über den Kantischen Kritizismus hinaus. Das Bewußtsein ist die Verbindung des Ich und Nicht-Ich, d. h. die Wirklichkeit. In ihm wird ein Objekt für ein Subjekt gesetzt. Der höchste Punkt des Bewußtseins ist das sittliche Handeln. Hier schlägt der bisherige Idealismus im Sinn Kants und Hegels mit einem Salto mortale in reinste Metaphysik um. Das synthetische Bewußtsein, das alle Relationen in sich enthält, ist der Geist, das Absolute. „Hamelin bekennt sich zum wohlverstandenen Theismus, denn nur dieser entspricht am besten den Anforderungen der idealistischen Philosophie, wie er sie auffaßt. Gott ist der Geist, das Absolute, d. h. die Güte" (Benrubi 278).

Von größter Aktualität ist der Idealismus in der Form des Humanismus bei Léon Brunschvicg. Dieser Denker ist für Deutschland insofern von besonderem Interesse, als sein Humanismus teilweise dieselben Wesenszüge aufweist wie mehrere vielgenannte deutsche Philosophen von heute. Einmal faßt er die Philosophie als „integrale Erkenntnis" auf: man wird an die von Cohen begründete Marburger Schule erinnert.

„Danach wird die Erkenntnis nicht zufällig von außen dem Sein hinzugefügt, ohne es selbst zu verändern; vielmehr bildet sie eine Welt, die für uns die Welt ist. Eine Erkenntnis wird nur dann ihrem Gegenstand adäquat sein, wenn sie die Erkenntnis der Erkenntnis selbst ist.... Die Wirklichkeit ist keineswegs vom Geiste getrennt, sondern in seine innere Entwicklung hineinverwoben.... Der wahre Fortschritt des Geistes ist auf die Form der Innerlichkeit gerichtet.... Die Philosophie (ist) das methodische

Nachdenken des Geistes über sich selbst.... So kann von einer wahren Erkenntnis nur dann die Rede sein, wenn der Geist sich nicht von dem Vorurteil der bloßen Erfahrung führen läßt, sondern wenn er die empirische Gegebenheit mit Hilfe der ihm eigentümlichen Erkenntnisformen der Analyse und der Synthese selbsttätig zu deuten versucht.... Der Fortschritt, der von der Wahrnehmung der Wissenschaft vollzogen wird, ist ein Fortschritt nicht zu dem Wesen der Dinge, sondern zu dem Wesen des Geistes.... Und in diesem Maße, in dem die Wahrheit entsteht und wächst, entwickelt sich und stärkt sich der Geist, der durch sie entsteht und wächst. Also ist auch der Geist, der die Welt schafft, nicht fertig, starr und unbeweglich, sondern selbst in fortwährender Schöpfung begriffen" (Benrubi 298—300).

Die Natur unabhängig von dem sie erkennenden Geist zu betrachten, ist ebenso eine Abstraktion, wie die Wissenschaft unabhängig von ihrem Werden zu betrachten. Die Philosophie setzt sich zur Aufgabe, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen aufeinanderfolgenden Weltanschauungen herzustellen. Das menschliche Wissen, das der Gegenstand der menschlichen Erfahrung ist, verdankt seine Wahrheit dem Zusammenhang, der zwischen Rationalität und Objektivität besteht. Man läßt den Verlauf und das Dasein des Wissens außer Betracht, wenn man die doppelte Wesenheit einer absoluten Vernunft und eines absoluten Objekts isoliert und einander entgegensetzt. Die Mission des Philosophen besteht vielmehr darin, diesem doppelten Werden der Rationalität und der Objektivität nicht nur in deren menschlichen Fortschritt, sondern auch in deren innern Zusammenhang zu folgen (Benrubi 305).

Während die so beschriebene zweite Richtung in erster Linie ein Ankämpfen gegen die Schrankenlosigkeit der exakten, positiven Wissenschaften ist und erst in zweiter Linie eine zaghafte, schwankende Hinbewegung zur Idee, zum Begriff, zum Geist, zum Absoluten, setzt sich die dritte Richtung von vornherein für die restlose Überwindung des Positivismus durch eine entschiedene positive Begründung einer spiritualistischen Metaphysik ein. Ihre Vertreter gehen geschlossen gegen den Kritizismus an. Wenngleich sie in engster Fühlung mit den einzelnen Kulturgebieten, namentlich mit der exakten Wissenschaft bleiben, versuchen sie doch, jeder von seinem Standpunkt aus, die Erkenntnis des Geistes als Tätigkeit, Einheit und Synthese zu kennzeichnen. So verkünden und üben sie alle die Methode der innern Beobachtung, der Analyse des Bewußtseins. Das Bewußtsein und seine Gegebenheiten sind die klarste und selbstverständlichste Grundlage aller Geisteswissenschaften. Die Spiritualisten sind energische Gegner des Mechanismus und ebenso entschiedene Anwälte der Willensfreiheit. Ihr Meister ist Maine de Biran; Bergson nennt ihn geradezu den größten Metaphysiker Frankreichs seit Descartes und Malebranche. Biran selbst ist weitgehend von Leibniz beeinflußt. Seine Hauptthese ist: Die wahre Wirklichkeit ist das innere Leben, die geistige Tätigkeit, genauer der Wille, das freie Wollen. Die Urtatsache des Bewußtseins ist das Ich als Kraft, Anstrengung, Wollen, nicht das Denken, wie Descartes behauptet. Es ist also dynamischer Spiritualismus. Weiterhin ist es ein religiöser Spiritualismus. Von den unmittelbaren Schülern des Meisters, von Royer Collard, dem Physiker Ampère, Victor Cousin, Jouffroy, den späteren Paul Janet und Charles Secrétan können wir hier absehen. Weit größere Bedeutung besitzt als Fortführer der Philosophie Birans und als Befruchter der heutigen Denker

Felix Ravaisson (1813—1900). Energisch vertritt auch er den dynamischen Spiritualismus. Das wahre philosophische Organ ist nicht der abstrahierende Verstand, sondern die lebendige Reflexion, die Intuition, bei der alle unsere Kräfte, Herz und Vernunft, Gefühl und Verstand zusammenwirken. Der bloße Verstand betrachtet die Dinge von außen her, die Intuition sucht sie im Innern zu erfassen. Das ist spezifisch französisch und weist auf die Gegenwart, auf Bergson, Blondel, Le Roy hin.

Neben Ravaisson ist Lachelier (1834—1918) der größte unmittelbare Wegebereiter des metaphysischen Spiritualismus der Gegenwart. Boutroux und Bergson zählen zu seinen Schülern. Durch seine elfjährige Lehrtätigkeit (1864 bis 1875) an der École Normale Supérieure hat er einen starken Einfluß auf das gegenwärtige philosophische Geschlecht ausgeübt. Mit Kant weist er nach, daß die wissenschaftliche Erkenntnis kein Abdruck der wirklichen Vorgänge oder der Erfahrung ist, denn sie ist durch apriorische Elemente bedingt. Anderseits führt das Denken zu den Dingen und zwar durch die Ursachen, näher durch die Zweckursachen. Der Zweck bringt Einheit in die Welt, und nur weil Einheit in ihr herrscht, können wir sie denken. Die Zweckursachen entheben die Dinge der Notwendigkeit, sie zeigen das Dasein als kontingent. Diese Kontingenz eint Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit, Mechanismus und Leben, Freiheit und Determinismus im menschlichen Handeln. Was man Freiheit nennt, ist das Bewußtsein der Notwendigkeit, kraft deren ein von unserem Geist erfaßter Zweck in der Aufeinanderfolge unserer Handlungen das Dasein der Mittel bestimmt, die ihrerseits sein Dasein bestimmen sollen. Die wahre Philosophie ist spiritualistischer Realismus: jedes Wesen ist eine Kraft, jede Kraft ein Gedanke, der nach einem immer vollkommeneren Bewußtsein seiner selbst strebt. Die Ursprünglichkeit des Bewußtseins oder des Ich ist das Sicherste, was es gibt. Die Außenwelt besteht in ihm. Unter dem Einfluß von Schopenhauer einerseits und von Maine de Biran und Ravaisson anderseits gibt Lachelier seinem Spiritualismus ein voluntaristisches Gepräge. Die Metaphysik ist die Wissenschaft vom Denken an sich. „Das Denken, insofern es sich von allem Fremdartigen befreit, die Natur durch das Bewußtsein seiner unendlichen Überlegenheit vernichtet, Selbstzweck wird, sich selbst will und liebt, ist eben die Pflicht, das Gute, die absolute Freiheit.“ So mündet diese Immanenzphilosophie in Gott: die Wirklichkeit der Welt ist Gott, das „wahrhaft Wirkliche, Geistige, Unsterbliche im Menschen“ ist Gott (Benrubi 343).

Maine de Biran, Ravaisson und Lachelier bereiten die heute wirksamste Philosophie vor, die an die Namen Boutroux, Bergson, Le Roy anknüpft, die mehr als alle früheren Richtungen unter den Namen Intuitionismus, Immanenz, Freiheit, Geistigkeit, Vitalismus geht.

Das epochemachende Werk von Émile Boutroux (1845—1921) ist das 1874 erschienene Buch De la contingence de la nature. Durch seine dreißigjährige Lehrtätigkeit an der Sorbonne und an der École Normale Supérieure hat Boutroux die Philosophie der Gegenwart weithin bestimmt. Der Grundton seiner Richtung ist der Kampf gegen die mechanisch-deterministische Auffassung der Welt und des Lebens, gegen den Naturalismus, das Eigenartige seiner Taktik, daß er sich auf den Boden des Gegners stellt und nachweist, daß der

Naturalismus an der Tatsache der Naturwissenschaft scheitert. Nicht die eherne Notwendigkeit, sondern die Freiheit ist die Wurzel des Seins. Daher ist das wirkliche Sein nicht eine notwendige Folge aus dem Möglichen, sondern seine kontingente Form. Das Wirkliche ist Einmaligkeit, Mannigfaltigkeit, Individualität. Das gilt bereits von der anorganischen Natur. Erst recht in der Welt des Lebens. Die physikalisch-chemischen Gesetze können es nicht erklären. Leben ist ununterbrochene Umwandlung, ständige Neuerzeugung.

Völlig unhaltbar ist das Prinzip der Notwendigkeit in Bezug auf den Menschen. Bewußtsein geht wesenhaft über die Physiologie hinaus. Es ist etwas völlig Neues. Bewußtsein ist absolute Synthese, eine Addition durchaus ungleichartiger Elemente in einer höheren Einheit. Auch die niederen Lebewesen sind wesentlich vom Selbstbewußtsein der Person verschieden. Noch mehr: nach dem Gesetze der Disproportionalität des Seelenlebens hat ein gegenwärtiger Zustand nie seinen zureichenden Grund in den vorausgehenden. Das zeigt sich vor allem in der Willenshandlung: die Zustimmung kommt völlig neu und frei zu den Beweggründen hinzu. Die Welt existiert durch Gottes freie Schöpfertat, sie besteht durch seine Vorsehung.

So mündet die von Boutroux vertretene Philosophie in die Religion. Daher sein Kampf gegen den Positivismus Comtes, den Agnostizismus Spencers, den Monismus Haeckels, gegen den rohen Psychologismus und Soziologismus. „L'homme dépasse infiniment l'homme", sagt er mit Pascal gegen Comte, d. h. nicht die Humanität, sondern die Gottheit ist der Schlußstein des menschlichen Philosophierens. Scharfsinnig kritisiert Boutroux Spencers hochmütige Selbstbescheidung, daß der absolute Objektivismus vor den religiösen Erlebnissen, Erkenntnissen und Wünschen haltmachen müsse. Haeckel und Darwin stellt er den „Kampf ums Leben", d. h. für Wahrheit, Gutheit, Schönheit entgegen, der notwendig zu Gott führe. Die Psychologisten und Soziologen im Sinn des Positivismus konstruieren die religiösen Gegebenheiten und Erlebnisse als bloßes Produkt der Umstände, sie verkennen mithin ihre Ursprünglichkeit und damit ihre Bezogenheit auf ein wirklich existierendes höchstes Wesen. So kann denn die Wissenschaft nicht das Ganze, den letzten Sinn des Lebens erklären. Das ist Sache des Glaubens, der Innerlichkeit, der Pflicht, der Freiheit.

Boutroux führt zu Henri Bergson. Sein Name war und ist in aller Munde, in Frankreich und im Ausland, in der zünftigen Philosophie und bei den Dilettanten und Modephilosophen, in gleicher Weise wegen der Kühnheit und des Schwunges seiner Ideen wie wegen der Gewalt und Suggestion seiner Form. Er ist ebenso glühend und begeistert verehrt wie energisch bekämpft und abgelehnt. Der Höhepunkt seiner literarischen und mündlichen Wirksamkeit liegt einige Jahrzehnte hinter uns. Bergsons polare Grundidee nach ihrer negativen und positiven Seite mag kurz folgende Gegenüberstellung zeigen. Die eine Hemisphäre der Wirklichkeit ist die materielle, im Raum nach notwendiger Gesetzlichkeit, in mathematischem Nebeneinander und Nacheinander aufgebaute und wirkende diskontinuierliche Außenwelt — die andere Hemisphäre die in lebendigem Wechsel dem Raum und der Ausdehnung und darum der messenden Mathematik enthobene, frei schöpferische, in jedem Zeitpunkt verschiedene, also einmalige, aber die früheren Momente in sich befassende kontinuierliche,

geistige, absolute Innenwelt. Erstere ist wesensmäßig unbelebt, statisch anorganisch aufgebaut, das Wesen der letzteren ist Bewußtsein, Streben, Lebensstrom (élan vital), Entwicklung. Erstere ist vom Gesetz der notwendig sich betätigenden Wirkursachen, letztere von Zweckgedanken beherrscht. Erstere ist atomistisch zerstückelt, letztere verläuft in einem ununterbrochenen, einheitlichen Ganzen. Bereits die Titel der Schriften geben die Leitideen in ihrer beherrschenden Stellung und in ihrer polaren Zweiseitigkeit wieder: Les données immédiates de la conscience (Von den unmittelbaren Bewußtseinstatsachen), Erstlingsschrift; 1889 erschien dasselbe Werk mit dem veränderten Titel „Zeit und Freiheit"; — Matière et mémoire (1896) bringt pointiert den Gegensatz bzw. die beiden Hemisphären zum Ausdruck; — das Hauptwerk (1907), Évolution créatrice, hebt den innersten Kern der geistigen Metaphysik heraus.

Den zwei entgegengesetzten, sich ergänzenden Seiten des Seins entsprechen die zwei entgegengesetzten, sich ergänzenden Aktsetzungen der Erfassung: der begriffbildende, zerstückelnde, abstrahierende Verstand — die erlebende, unmittelbar erfassende Intuition oder der zur Geistigkeit entwickelte anschauende höhere Instinkt. Ersterer ist das Organ der Sciences, der Einzelwissenschaften, letzterer das eigentliche Sehorgan des Philosophen. Der Verstand dient den rein praktischen Zwecken, der Beherrschung der Materie, also der Technik und Erfindung, und schafft sich in den wissenschaftlichen Formeln und Instrumenten die Mittel der Weltbeherrschung; er ist eingeschlossen in das Reich der Materie, des Wägbaren, Zählbaren, des Quantitativen, des Räumlichen und Festumgrenzten. Der vergeistigte Instinkt schaut in einfachen, unteilbaren Akten, geht auf das wahre Wesen, das Innere der Dinge, auf den Geist, das Absolute, das frei sich entwickelnde wahre Sein. Demnach gipfelt auch Bergsons Lebensphilosophie in Religion: Gott ist die schöpferische Entwicklung, befaßt immanent deren einzelne Momente in sich, er ist die Dauer (durée), die die wahre Substanz des Alls ist.

Nunmehr sind auch leicht die philosophischen Konstruktionen verständlich, die als „Modernismus" und „Immanenz" bekannt sind, wie sie etwa von Ollé-Laprune, Blondel, Laberthonnière, Le Roy vertreten werden. Weitaus der bedeutendste und einflußreichste unter ihnen ist Le Roy. Gerade in unsern Tagen sind seine Werke wieder viel beachtet worden: Le problème de Dieu, 1929, 1. Teil: Comment se pose le problème de Dieu, 2. Teil: Un chemin vers Dieu. — La pensée intuitive, 1930; bezeichnend trägt der erste Band den Untertitel: Au delà du discours, der zweite: Invention et vérification. Le Roy ist zunächst Mathematiker. Anregung für seine Problemstellung und Problemlösung hat er von Henri Poincaré empfangen. Den Konventionalismus oder Pragmatismus der Begriffe und Theorien dehnt er auf sämtliche wissenschaftliche Gesetze und Tatsachen aus, er spricht der exaktwissenschaftlichen Erkenntnis jede Echtheit und Wirklichkeitswahrheit ab. Das höchste Kriterium ihres Wertes ist das Handeln, die Brauchbarkeit. Ihre Methoden entspringen der Freiheit des Geistes. Schon der gewöhnliche gesunde Menschenverstand bildet Begriffe, Worte und andere Zeichen bloß in der Absicht eines bequemen zweckdienlichen Verfahrens und des brauchbaren Denkens im individuellen und sozialen Leben. Daher die rücksichtslose Schematisierung, die das Wirkliche entstellt, die Struktur der tatsächlichen Vorgänge zermalmt. Die bedenklichste

Lücke in diesem Verfahren ist der Mangel an Kritik. Der gemeine Verstand weiß nicht einmal, daß er eine eigentümliche, geistige, freischöpferische Haltung in sich schließt, die seinem Verfahren vorhergeht und es ständig leitet. Er verkennt das Zufällige, die Kontingenz seiner Anschauungen. Es fehlt ihm weiter die methodische Ordnung.

Diesem Übel sucht die Wissenschaft durch systematische Redaktion, durch restlose Konstruktion und durch strenge Ordnung der Begriffe abzuhelfen. Aufgabe der traditionellen Logik ist es, auf Grund eines weit reicheren Materials, als es dem gemeinen Verstand zur Verfügung steht, die verschiedenen Denkformen herauszuarbeiten und systematisch darzustellen. Leider übersieht das fortschreitende Denken allzuleicht den Anteil, den die freie Tätigkeit des Geistes dabei hat. Le Roy sucht diesen festzustellen und kommt zum Ergebnis, daß jeder Naturvorgang aus der Zusammenarbeit der Natur und der schöpferischen Freiheit entsteht, so daß er zum Symbol eines Wirklichen zusammenschrumpft. Die Wissenschaft ist einzig und allein auf die Zerstückelung des Gegebenen gerichtet. Auch die Naturgesetze sind das Ergebnis dieser Zerstückelung. Weiterhin bekämpft Le Roy unter dem Einfluß von Boutroux die Notwendigkeit der Naturgesetze. Sie sind freie Konstruktionen des Geistes, sie unterstehen den Brauchbarkeitsbedingungen des menschlichen Denkens. Mithin können sie die Wirklichkeit der Natur nicht kundtun. Die Aufgabe der rationalen Wissenschaft ist, ein Schema der Welt zu konstruieren, das dem diskursiven, schlußfolgernden Denken gestattet, nach Belieben ohne Hilfe der Erfahrung die ganze Entwicklung der Natur zu reproduzieren. Wenn mithin die Wissenschaften notwendig zerstückeln, können sie keine tiefere, lebendige, vollständige Anschauung der tatsächlichen konkreten Wirklichkeit vermitteln. Es fehlt die Ganzheit und Einheit des Wissens.

Darum bedürfen sie der Ergänzung durch die Philosophie. Sie ist nicht im Sinn Comtes die Verallgemeinerung und Zusammenfassung der Ergebnisse der Einzelwissenschaften, sondern das intuitive, erlebnismäßige Erfassen des geistigen Selbst. Sie will und kann das wahre Sein von innen erfassen, in seiner lebendigen Ursprünglichkeit, und so die höchste Einheit von Wissen und Leben verwirklichen. Die Aufgabe der Philosophie ist also Theorie der Erkenntnis, Theorie des Seienden, Theorie des Handelns. Sie lehnt die Abhängigkeit vom fremden Außensein ab. Während die Wissenschaften in ihrem Zerstückeln das unauflösliche Werden des geistigen Lebens nicht erfassen können, erschaut der Geist in der philosophischen Intuition die Wirklichkeit im eigenen Erlebnisstrom. Demnach ist Philosophie das Werk fortschreitender Befreiung, das Geltendmachen des Primates der Freiheit. Eine positive Definition des Geistes, der Intuition, der psychischen Tätigkeit herauszuarbeiten, ist die Aufgabe des Philosophen.

Auf dieser Grundlage erhebt sich die allgemeine philosophische Religionsphilosophie. Le Roy hat sich in zahlreichen Arbeiten darüber geäußert. Die herkömmlichen Beweise, etwa aus dem ursächlichen Gewordensein der Dinge, oder teleologische und moralische Erwägungen, sind unhaltbar. Der tiefste Grund ist die Inkommensurabilität oder Unvergleichbarkeit der Begriffe endlicher Dinge mit dem Absoluten und Unendlichen, mit andern Worten die Verkennung des grundlegenden und zentralen scholastischen Begriffes der

Analogie zwischen endlichem und unendlichem Sein. Gott also nach Maßgabe unseres Begriffes bejahen oder gar sein Dasein syllogistisch mit Hilfe der Begriffe des Endlichen ableiten wollen, heißt nach Le Roy ihn verneinen. Wenn Gott überhaupt erkannt werden kann, so nur durch Erfahrung, von innen heraus. Diese immanente Erfahrung ist dem Menschen aber möglich, weil Gott dem Denken selbst immanent ist. Gott bejahen heißt die moralische Wirklichkeit als selbständige, unabhängige, nicht weiter ableitbare, als die erste Wirklichkeit erleben und bejahen. Ja, Leben im vollen Sinn, geistiges Leben ist Gottesglaube, und Gott erkennen heißt den Sinn des Lebensaktes erfassen. Die Gotteserkenntnis ist weder Sache des bloßen Gefühls noch des schlußfolgernden Denkens, sondern das Ergebnis eines innern Erlebens. Unsere erlebte Ergänzungsbedürftigkeit, unsere erlebte Sehnsucht nach der absoluten Wahrheit sagt uns unmittelbar, daß es eine höchste Macht, Weisheit, Güte gibt. Das Einzelsubjekt mit seinen besondern, begrenzten religiösen Erfahrungen genügt aber nicht, der Mensch bedarf als soziales Wesen der Ergänzung und Belehrung durch fremde Erfahrungen. Daher die Notwendigkeit der Kirche. Sie ist die von Christus eingesetzte Organisation der kollektiven und dauernden religiösen Erfahrung. Der jeweilige Stand der Summe der gemachten Erfahrungen ist das katholische Dogma, das dementsprechend in ständig fortschreitender Entwicklung begriffen ist. Der religiöse Zweck und Wert des Dogmas ist nicht die intellektuelle Annahme theoretisch formulierbarer Sätze, sondern die Ermöglichung von Regeln des praktischen Verhaltens. — Es geht über den Rahmen unserer rein referierenden Darlegungen hinaus, das Wahre und Bedeutsame in dieser Intuitionsphilosophie von dem Unhaltbaren und Unbewiesenen zu scheiden.

Höchst lehrreich ist das zusammenfassende Schlußwort bei Parodi (S. 452 ff.). Man hat, sagt er, von einer Krise oder von einer Krankheit des gegenwärtigen philosophischen Gedankens sprechen können. Einmal deshalb, weil alle Einheit und Übereinstimmung fehlt. Niemals vielleicht war der philosophische Geist mehr entwickelt, niemals hat er die wissenschaftlichen Köpfe der verschiedensten Art lebhafter ergriffen, niemals war man sorgfältiger und kritischer in der Analyse. Aber niemals war man auch weiter davon entfernt, eine Philosophie zu besitzen, d. h. eine gesicherte, anerkannte Lehre. Wir haben ein lebhaftes Bewußtsein der Schwierigkeiten, der Dunkelheiten der Probleme, ein eigenartiges Mißtrauen gegenüber allen philosophischen Systemen. Deshalb viel Wißbegier, eine sympathische und gescheite Wißbegier gegenüber den philosophischen Lehren, mögen sie der Vergangenheit oder Gegenwart angehören.

Das ist also das Paradoxe, das uns unsere Zeit in einer Gruppe von Denkern darbietet: ein außergewöhnliches philosophisches Wollen und zugleich eine unleugbare Entmutigung in philosophischen Dingen, wenn es sich um die endgültige, positive Stellungnahme handelt. Man kann gewiß nicht leugnen, daß metaphysische Theorien und Schulen in großer Zahl vorhanden sind. Diese Theorien verraten ohne Zweifel viel Geist, Scharfsinn, Originalität. Sogar von einer gewissen Übereinstimmung und einem Hinneigen zu übereinstimmenden Schlußergebnissen kann man sprechen. Aber wenn man diese Übereinstimmung

genauer untersucht, muß man sich fragen, ob sich unser Denken in einem Zustand des seelischen Gleichgewichts befindet. Denn die Folgerungen sind sehr häufig rein negativ. Mehr in dem, was sie leugnen und zerstören, als in dem, was sie positiv aufbauen, sind sich die Philosophen von heute einig. Was ihnen gemeinsam ist, das ist wesentlich ihr Antiintellektualismus: einerseits ihr tiefer Irrationalismus sowohl in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie, anderseits ihr mystischer Intuitionismus, ihr integraler Empirismus.

Unwillkürlich drängt sich beim Lesen dieser Erwägungen Parodis ein Vergleich mit der Lage der heutigen deutschen Philosophie und überhaupt des Geisteslebens in Deutschland auf, das ja mit Frankreich durch das wechselseitige feste Band eines vielfachen Empfangens und Gebens verbunden ist.

Suchen wir zurückblickend die Gesamthaltung der gegenwärtigen Philosophie in Frankreich zu überschauen und sie aus ihren geschichtlichen Entstehungsgründen zu erklären, so dürfte sich folgendes Urteil ergeben. Erstens negativ: Frankreich hat wie alle andern europäischen Nationen seit dem Ausgang des Mittelalters eine gesicherte, allgemein anerkannte Prinzipienwissenschaft oder Metaphysik verloren. Renaissance, Montaigne, Descartes, Malebranche, Sensualismus und Materialismus der Aufklärung bezeichnen den Weg der fortschreitenden Zersetzung. Die Neuzeit hat keine notwendigen, für alle Verhältnisse geltenden Prinzipien mehr, nach denen das immerfort zuströmende Material begrifflich aufgearbeitet und einem Systemganzen eingeordnet, und die Problematik, die mit der vertieften Kritik ständig wächst, ihre befriedigende Lösung finden könnte. Zweitens negativ und positiv: der Kritizismus oder die Untersuchung der subjektiven, aprioriſchen Bedingungen beim Aufbau des Weltbildes, namentlich der exakten Wissenschaften, ist seit Beginn der Neuzeit, seit Descartes und Locke, die immer stärker sich geltend machende, unabweisliche Forderung, die durch Kant zur zentralen Frage und dann in immer neuen Formen und Einzelauswirkungen eines der Grundprobleme des 19. und 20. Jahrhunderts wird. Gleichzeitig lösen sich in fortschreitender Spezialisierung und Vervollkommnung die Einzelwissenschaften, die bis tief ins 18. Jahrhundert hinein nur als angewandte philosophische Disziplinen angesehen und behandelt wurden, immer selbständiger von der Philosophie ab. Aber eben dadurch, durch ihren Reichtum an neuen Methoden und Inhalten und vor allem durch ihre souveräne Selbständigkeit, geben sie der Philosophie als der Wissenschaft von den letzten, allgemeinsten Gründen neue Fragen auf. Drittens positiv: die alten Wege zum wahren Sein, das seit Platon bei Aristoteles, Augustinus, der Scholastik als das Geistige, Unkörperliche, Absolute, Ewige, Unveränderliche angesehen wurde, sind verschüttet, die harmonische Verbindung von unmittelbarer Intuition mit Abstraktion oder syllogistischer Ableitung, das harmonische Ineinander der sinnlichen und geistigen Bedingungen im Ganzen der menschlichen Wahrheitsaneignung, wie es sich bei Thomas von Aquin findet, ist seit der Polarität des Rationalismus und Empirismus im 17. Jahrhundert gewaltsam zerrissen und auch von der Kritik Kants trotz all seiner Versuche der Zusammenfügung nicht wieder erreicht worden. Daher neue Wege zum Geistigen und Absoluten: restlose Intuition, ausschließliches Erleben mit Beiseitesetzung aller streng diskursiven, wissensmäßigen Aktsetzungen.

Wir würden nicht bloß ein Unrecht gegenüber unsern Glaubensbrüdern jenseits des Rheines begehen, sondern auch ein einseitiges, lückenhaftes Bild von der heutigen philosophischen Lage in Frankreich entwerfen, wenn wir nicht zum Schluß noch von der triebkräftigen, vielversprechenden Renaissance der im christlichen oder neuscholastischen Geist gepflegten Philosophie sprächen. Wie man außerhalb Frankreichs angesichts der weit fortgeschrittenen Entchristlichung der breiten Massen wie der höheren Schichten des französischen Volkes allzu häufig den gewaltigen Aufstieg des Katholizismus, die tiefe Glaubensinbrunst, den heldenmütigen Opfergeist, die religiöse Erneuerung der Arbeiter, das vorbildliche Priester- und Ordensleben, eine anderswo kaum gekannte Verinnerlichung der Intellektuellen, den mit Begeisterung und restloser Hingabe gepflegten Missionsgedanken übersieht: ebenso verkennt allzu häufig das gewaltige Wiedererstarken der französischen Neuscholastik angesichts der Herrschaft der spezifisch „modernen" Philosophie. Und doch kann man wohl ohne Beeinträchtigung der Ehre anderer Länder sagen, daß nirgendwo ein so erfreulicher Aufschwung der christlichen Philosophie vorhanden ist wie in Frankreich. Gewiß sind Italiener und Spanier an spekulativer Begabung den Franzosen überlegen. In beiden Ländern, namentlich in Spanien, zehren gewisse katholische Kreise noch heute von den ererbten Traditionen. Dafür sind die Franzosen ihnen gegenüber heutzutage in der philosophischen Problematik und Kritik, in der Pflege der Geschichte der Philosophie, in der Nutzbarmachung der positiven Wissenschaften für die Weltanschauung, in der methodischen, zielbewußten, arbeitsfreudigen Pflege wissenschaftlicher Arbeit, in der literarischen Produktion weit voraus. Unter den Völkern der romanischen Rasse sind sie bei weitem die aufgeschlossensten und fortgeschrittensten.

Bei einem Vergleich mit den Leistungen der Neuscholastik in den Ländern deutscher Zunge können wir bei uns auf zahlreichere und bedeutendere Leistungen in der Geschichte der Philosophie, vielleicht auch der philosophischen Kritik, Pädagogik und Experimentalpsychologie, hinweisen. Dafür sind aber in Frankreich die Grundprinzipien der systematischen Philosophie in viel weitere Kreise von Laien und Klerikern gedrungen und haben sie viel lebendiger ergriffen als bei uns. Die Scholastik als metaphysisches System, vor allem der Thomismus, hat dort eine weit wirksamere Stoßkraft. Dementsprechend ist auch die Literatur systematischer Werke reicher an bedeutsamen Leistungen, sei es in Monographien, Zeitschriften und Sammelwerken. Auch im mündlichen Unterricht wird die Neuscholastik geschlossener und überzeugter vertreten als in Deutschland. An den fünf katholischen Universitäten („Instituts catholiques") in Paris, Toulouse, Lyon, Lille, Angers finden wir tüchtige, teilweise hervorragende Vertreter der systematischen Philosophie. An der Sorbonne, also der staatlichen Universität von Paris, ist Étienne Gilson ein werbekräftiger Anwalt der christlichen Philosophie, ein hervorragender Historiker der Scholastik. Hierzu dürfen wir auch das Institut Supérieur de Philosophie an der katholischen Universität Löwen rechnen, das mit dem französischen Geistesleben in engster wechselseitiger Beziehung steht. Ähnliches gilt von den vielen Seminarien oder Hochschulen der verschiedenen Diözesen und Orden. So sind außer den fünf katholischen Universitäten Zentren neuscholastischer Lehrtätigkeit und literarischer Produktion Le Kaïn-Saulchoir (Belgien) für die

Dominikaner des französischen Nordens, St-Maximin (Südfrankreich) für die des Südens, Jersey, Enghien (Belgien), Vals (Haute-Loire) und Lyon für die Jesuiten.

An fachwissenschaftlichen Zeitschriften, die im Dienste der Erneuerung und Verjüngung der scholastischen Philosophie arbeiten, steht das französische Sprachgebiet weitaus an erster Stelle. Da ist die von Kardinal Mercier begründete Revue néoscolastique, dann die weitherzig und aufgeschlossen von den Dominikanern Nordfrankreichs geleitete Revue des sciences philosophiques et théologiques mit ihren vorbildlichen Literaturübersichten und Literaturkritiken, wogegen die von den Dominikanern Südfrankreichs herausgegebene Revue thomiste einen etwas engen thomistischen Standpunkt vertritt. Von Peilhaube wird die Revue de Philosophie geleitet. Neuerdings erschließen unter der Führung von Gilson und Théry die Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge in kritischer Weise die Schätze der Vorzeit. In der von den Benediktinern begonnenen Histoire littéraire de France steckt eine Unsumme von Untersuchungen über die Geschichte der Scholastik. Über die Schulen des hl. Bonaventura und des Scotus orientieren die Études franciscaines und La France franciscaine. Die Jesuiten bringen systematische und historische Arbeiten in den Recherches religieuses, seit einigen Jahren in den Archives de Philosophie und in der Löwener Nouvelle Revue théologique. Das einzig dastehende, durch Vacant begonnene Dictionnaire de théologie catholique enthält förmliche Monographien aus der Feder von Spezialisten über die verschiedensten Fragen der Philosophie und ihrer Geschichte. Ähnliches gilt für das von dem Jesuiten d'Alès herausgegebene Dictionnaire d'Apologétique. Die von dem Dominikaner Mandonnet geleitete Bibliothèque Thomiste bringt wertvolle Forschungsergebnisse.

In welchem Geiste die Neuscholastiker arbeiten, mögen einige Typen veranschaulichen. Garrigou-Lagrange O. Pr., einer der angesehensten und fruchtbarsten Vertreter des restlosen Thomismus, ist der Ausdruck einer starken Richtung, wie sie nicht nur von den Dominikanern gepflegt wird, sondern dank dem Radikalismus der französischen Mentalität, ihrer Liebe zur kräftigen, geradlinigen, straffen Synthese, allüberall in Frankreich, Belgien und von da aus in Italien, Deutschland und anderswo zahlreiche Anhänger gefunden hat. Der heute auch außerhalb Frankreichs meistgenannte Vorkämpfer des integralen Thomismus ist Maritain. Mit dem Eifer des Neophyten tritt er sehr werbekräftig für seine Überzeugungen ein und hält über „moderne" Bestrebungen Gericht, besonders über den Intuitionismus Bergsons.

Der Scotismus, überhaupt die Franziskanerschule, erlebte in den letzten Jahrzehnten eine Auferstehung. Ein bedeutsamer Anwalt ist heute der Kanadier Ephrem Longpré O. F. M., französischer Abstammung. Der bekannte Physiker und Philosophiehistoriker Pierre Duhem sympathisiert mit ihr.

Kardinal Mercier und die von ihm begründete Löwener Schule setzen sich auf Grund des Studiums der modernen Einzelwissenschaften und der neuzeitlichen philosophischen Problematik mit den aktuellen Fragen vom Standpunkte der Scholastik in meist streng thomistischer Grundhaltung auseinander. In demselben fortschrittlichen Geist arbeiten noch manche andere Schulen und Einzeldenker.

In letzter Zeit sind die Arbeiten des Jesuiten Joseph Maréchal mehr beachtet worden, als was andere vor ihm und neben ihm in gleicher Richtung unternommen haben. Viel Bewunderung und mancherlei Kritik ist seinem scharfsinnigen, auf umfassender Kenntnis scholastischer und neuzeitlicher Philosophie ruhenden Versuch gezollt worden, vermittelst der kritischen, transzendentalen Methode, wie sie seit Kant die neuere Philosophie beherrscht, und mit Fruchtbarmachung gewisser neuzeitlicher Motive, wie wir sie in der deutschen und vor allem in der französischen Philosophie finden, die Irrtümer der Neuzeit zu überwinden, die großen überzeitlichen Wahrheiten des hl. Thomas aus ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit herauszuarbeiten und sie so dem modernen Denken verständlicher und annehmbarer zu machen.

Frankreich hat stets eine führende Bedeutung nicht nur in der Politik, sondern auch in der Literatur und nicht zuletzt in der Philosophie und in der Religion gehabt. Heute sind wieder die Blicke der Welt mit besonderer Spannung auf diese Nation gerichtet. Den Katholiken beschäftigt vor allem die Frage: Wird die Elite der katholischen Intellektuellen, werden die versprengten Inseln und Oasen praktischen katholischen Lebens mehr und mehr an Umfang, Zahl und Einfluß gewinnen und ihre neuheidnische Umgebung zum wahren Glauben und zur christlichen Sitte zurückführen? Werden die christlichen Denker trotz des Ansturms der positivistischen, antiintellektualistischen Systeme eine gesunde, fortschrittliche Neuscholastik zum Siege führen?

Bernhard Jansen S. J.

Um Luthers Seele

Starke Kräfte in der jungen deutschen Geschichtschreibung beginnen Ernst zu machen mit der lange erhobenen Forderung nach einer Vertiefung unseres historischen Erkennens durch bewußtere Herausstellung des Wesenhaften an Zeiten und Menschen unter Zurückdrängung der Masse von Einzelheiten. Nun liegt aber das Wesen meistens weit hinter den äußern Erscheinungen, zugleich doch wieder durch sie geoffenbart und bedingt, und unsere Geschichtsquellen geben fast nur Kenntnis von den äußern Begebenheiten. Mit neuen Mitteln gilt es also die Quellen zu durchdringen und durch sie zur Tiefe vorzustoßen. Diese Mittel werden notwendig stark subjektiver Art sein: Einfühlung, Verstehen, Wiedererleben und schöpferisches Gestalten. Einzelne Werke dieser neuen Geschichtschreibung, z. B. die vielgenannte Biographie Kaiser Friedrichs II. von Kantorowicz, haben durch allzu kühnen Gebrauch dieser Methode oder wenigstens durch Unterlassen einer Darlegung ihrer Berechtigung starken Widerspruch hervorgerufen.

Um so willkommener ist — wenigstens unter diesem Gesichtspunkt — ein jüngst erschienenes Buch von Hermann Wendorf: Martin Luther, der Aufbau seiner Persönlichkeit[1], das sich redlich Mühe gibt, eine Methode für eine solche Wesensstudie vorzulegen und diese durch psychologische, philosophische und religionsgeschichtliche Erwägungen zu unterbauen. Der Verfasser tut das mit einem sehr anerkennenswerten Streben nach Verständlichkeit. Gerade durch die methodischen Erwägungen wird sein Buch recht lehrreich und interessant.

Dazu kommt freilich noch der Gegenstand seiner Arbeit: Martin Luther. Es muß ja fesseln, einmal in diese Seele zu schauen, endlich zu erkennen, was sie erfüllte und trieb, wie es zum Durchbruch kam und sich verfestigte. Festzulegen, was das Letzte und Entscheidende in Luthers Wesen ist, und wo Luther demnach charakterologisch einzuordnen ist, das ist die schwere Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt hat. Etwas übertreibend, aber doch nicht ganz unrichtig führt Wendorf aus, daß man sich bisher zu einseitig bemüht habe, Luthers Lehre genetisch in die theologische Entwicklung einzufügen, d. h. nachzuweisen, was der Reformator an Gedankengut aus der Vorzeit übernommen hat. Ganz richtig betont er, daß man darüber nicht vergessen dürfe, wie seelische Veranlagung und innere Erlebnisse auf die Gestaltung seiner Anschauungen eingewirkt haben. Diese seelischen Hintergründe gilt es aufzuzeigen. Die katholische Forschung der neueren Zeit hat das nicht verkannt. Aber ihre Formulierungen lehnt Wendorf kurzerhand als einseitige Polemik und Pseudowissenschaft ab — sehr zum Schaden seiner Studien. Es ist auch nicht so, als wenn die protestantische Forschung den innern Faktoren in der Entwicklung Luthers sich verschlossen hätte. Richtig ist nur, daß Luther bisher noch nicht unter dieser modernen, scharf umrissenen Fragestellung behandelt worden ist. Doch ehe zu einer Kritik dieser neuen Betrachtungsweise und ihrer Ergebnisse geschritten werden soll, möge zunächst eine Inhaltsübersicht über das Buch eingefügt werden.

---

[1] Leipzig 1930, J. C. Hinrichssche Buchhandlung.

Luther ist eine Persönlichkeit vom religiösen Typ, die ihre Antriebe und Wertmaßstäbe vorzüglich aus dem Verhältnis zu Gott entnimmt; mit dieser Voraussetzung, deren Richtigkeit das Buch nach seinem ganzen Inhalt erweisen soll, beginnt der Verfasser seine Arbeit. Die drei ersten Abschnitte handeln von der genaueren Art der Religiosität des Reformators, die beiden letzten sollen zeigen, wie die religiöse Grundhaltung seiner Seele auf andere Wertgebiete, das soziale und politische, bestimmend übergreift.

Zur Erfassung der religiösen Eigenart Luthers meint Wendorf auf den Zeitpunkt zurückgreifen zu müssen, an dem die große Wende in Luthers Glaubensleben liegt, wo „seine neue spezifische Art des Gotterlebens die Schicht der überlieferten Frömmigkeit durchbricht und ihm zum ersten Male in ihrer Reinheit zum Bewußtsein kommt". Hier müssen sich Blicke in das Zentrum seiner Seele tun lassen. In Luthers Glossen zum fünften Vers des ersten Psalmes, die dem Jahre 1513 angehören, sieht Wendorf das erste sichere Aufblitzen der neuen Rechtfertigungslehre. Die Psalmworte „Die Sünder werden im Gerichte nicht auferstehen" werden von dem jungen Wittenberger Doctor biblicus ausschließlich auf das innere Gericht des Menschen über sich selbst vor Gott bezogen, in dem nur der besteht und begnadigt sich erhebt, der „sich seiner ganzen Sündhaftigkeit bewußt wird und den Abstand gegen das Sollen in seiner ganzen Tiefe in sein Bewußtsein aufnimmt". Damit, so führt Wendorf aus, wird der Vorgang der Rechtfertigung als rein geistiger, im Subjekt ablaufender Prozeß gefaßt und die große Antinomie überwunden, an der das Mittelalter mit seinen Rechtfertigungstheorien sich abplagte: der Gegensatz zwischen dem Drang nach Gott und dem Bewußtsein sündiger Unwürdigkeit, das Gefühl der absoluten Schuldhaftigkeit, ohne jede Beschönigung in seiner ganzen Wucht erlebt, weckt im Menschen Kräfte, die Antinomie zu tragen und über sie hinauszukommen. Luther hat damit eine Tat geleistet, „die ihn weit über alle theologischen Denker des Mittelalters hinaushebt".

Die Zeilen, in denen Luther im Psalmkommentar diese für seine Theologie grundlegenden Funde aufgezeichnet hat, besitzen aber auch die für die Erkenntnis seines religiösen Seelenlebens erwartete höchste Bedeutung. Es handelt sich bei ihnen nämlich um rein persönliche Notizen, die keineswegs für den Gebrauch in der Vorlesung bestimmt waren. Wir haben in ihnen die Konkretisierung eines religiösen Urerlebnisses in den Tiefen seiner Persönlichkeit vor uns, das an sich unaussprechlich ist, weil in einer ganz andern Sphäre liegend. Aber wir erkennen aus dieser Lösung, die mit grandioser Wucht die tiefste Frage meistert, die gewaltigen Kraftströme seiner religiösen Persönlichkeit, die den Reformator im innersten durchfluten und tragen. Diese religiösen Kräfte der Tiefe, dieses Irrationale ist der Grundzug an Luthers Religiosität.

Worin besteht nun dieses Irrationale? Wendorf versucht zunächst, es gegenüber dem Irrationalen, das er der Mystik unterstellt, abzugrenzen. Mystik ist für ihn Erleben der im Bewußtsein vorhandenen Inhalte nicht als eigener Akte, sondern als Emanationen des Absoluten (mystische Einigung); der Mystiker trennt sich und sein Erleben nicht mehr von der Umwelt und Gott, sondern empfindet alles als Einheit und Ausfluß aus Gott. Luthers religiöses Erleben kennt diese Einigung nicht. Seine Gottesidee, die Vor-

stellung vom unnahbaren Gott, der nie direkt mit dem Menschen verkehrt, schließt solche mystischen Erlebnisse sogar völlig aus. Bei ihm gipfeln die innern Bewegungen in gesteigerter Kraftempfindung, in religiösem Enthusiasmus.

Nachdem so das Irrationale an Luther von dem der Mystik getrennt ist, bemüht sich Wendorf, es auch positiv genauer zu bestimmen. Dazu gibt es nach ihm einen sichern Weg: man muß den Menschen bei wichtigen Lebensentscheidungen beobachten und aus den Motivationsvorgängen auf die Richtung des religiösen Stromes in den Tiefen der Seele schließen. Bei Luther wählt er für diese Beobachtung die ereignisschweren Jahre von 1517 bis 1521, in die der Thesenanschlag, das Augsburger Verhör, die Verbrennung der Bannbulle, das Auftreten auf dem Reichstag zu Worms hineinfallen, und in denen die Polemik gegen das Papsttum sich rasch bis zu der furchtbaren Anklage auf Antichristentum steigert. Bei all diesen Vorkommnissen glaubt Wendorf nachweisen zu können, daß Luther ohne Voraussicht der Folgen gehandelt habe, durch die Verhältnisse, namentlich durch die Angriffe seiner Gegner getrieben. Er habe keinen festen Plan etwa über die Umgestaltung der Kirche gehabt, sondern sei Schritt für Schritt unter Überwindung von schweren Hemmungen, die seine friedfertige, zur Einsamkeit neigende Natur bot, vorwärtsgestoßen worden. Was ihn aber schließlich immer wieder persönlich bestimmte, dem Gebot der Stunde zu gehorchen und sich mit aller Kraft einzusetzen, war weniger der Wille, die an der Kirche erkannten Schäden zu bessern, als das Gefühl, für die Reinheit der Lehre, wie er sie im geschriebenen Gotteswort zu lesen glaubte, eintreten zu müssen. Dazu hielt er sich als Professor der Bibel für unbedingt verpflichtet. Ein zwingendes Gefühl des Müssens aus erlebter innerer Notwendigkeit, aus leidenschaftlicher Ergriffenheit von seinem Gott hieß ihn handeln. So tat er eben, was die Lage von ihm forderte, mit dem Bewußtsein, Gottes Werkzeug zu sein. Den Gang der Dinge überließ er der Vorsehung. Das ist die Irrationalität Luthers. Sie bildet, wie der Verfasser immer wieder versichert, den Schlüsselpunkt für das Verständnis seiner Persönlichkeit und seines Werkes.

Den Eindruck dieses Bildes einer vorbehaltlos auf Gott gerichteten Seele sollen die beiden letzten Kapitel des Buches vollenden, die Luther in seinen Beziehungen zu Menschen zu erfassen trachten. In der Einsamkeit der Wartburg wandelt sich der Reformator in neuem Erleben der an ihm vorbeigerauschten gewaltigen Ereignisse aus einem kontemplativen (passiven) und weltflüchtigen Typ zu einem aktiven Menschen und religiösen Führer um. Der Machtwille ergreift ihn. Aber nie wird er darunter zum Politiker. Gerade hier offenbart sich am deutlichsten seine irrationale religiöse Seele. Unter auffälliger Verkennung sog. politischer Möglichkeiten gibt er seine Weisungen und Ratschläge ganz gradlinig nach dem göttlichen Gesetz, wie er es verstand, und bringt seine Parteigänger, die diesen starren grundsätzlichen Standpunkt nicht immer teilten, durch seine Ideen vom Gehorsam und seine Kreuzestheologie in peinliche Verlegenheiten. In der Beurteilung der politischen Weltlage zeigt Luther sich überdies durch seine aus der Bibel abgeleiteten eschatologischen Vorstellungen stark gebunden. Wendorf schließt sein Buch mit einem bewundernden Blick auf Luthers Persönlichkeit, in deren Mitte beherrschend das Religiös-Irrationale steht; die scheinbaren großen Wider-

sprüche seines Wesens finden hier ihre sinnvolle Einheit. „Aus der Tiefe einer irrationalen Gotteserfahrung kamen die Kraftströme, die Luther erfüllten, seinem Leben die Richtung auf sein Werk und seiner Seele die unerhörte Festigkeit gaben, die seine Durchsetzung möglich machten."

Der Verfasser glaubt also mit der Aufdeckung des irrationalen Zentrums in Luthers religiöser Persönlichkeit die Formel für das innerste Wesen des Reformators und die letzte Quelle seines Glaubenswechsels und seines leidenschaftlichen Kampfes gegen die alte Kirche gefunden zu haben. Er führt damit einen Begriff in die Lutherforschung ein, der bei manchen neueren Religionsphilosophen eine bedeutsame Rolle spielt und eine höchst einfache Antwort auf sehr schwierige Fragen der religiösen Psychologie bildet. Hatten frühere Beurteiler Luthers Lehren und Wirken auf gottentzündeten Eifer, andere auf Leidenschaftlichkeit und krankhafte Seelenzustände als Letztes zurückzuführen gesucht, so verweist Wendorf jetzt auf die dunkeln Tiefen seiner Seele. Damit wird zugleich die stürmische, widerspruchsvolle Art Luthers in die Sphäre einer modern verstandenen Religiosität emporgehoben und das Außerordentliche, Gotteingegebene, das seine Glaubensgenossen darin fanden, seines übernatürlichen Charakters entkleidet. Von den großen Denkschwierigkeiten, die dieses Irrationale bietet, und die im Falle Luthers noch gesteigert erscheinen, wird noch zu sprechen sein; zunächst soll einmal die Methode, mit der Wendorf zu diesem Irrationalen gelangt, überprüft werden.

Grundvoraussetzung ist, wie wir sahen, daß Luther ein religiöser Typ, ja ein religiöses Genie ist. Das Wesen einer solchen Persönlichkeit ist nach Wendorf am ehesten in der Zeit der Reife zu fassen, wo die genialen Kräfte sich zuerst in schöpferischen Leistungen offenbaren. Wenn auch die entscheidenden Erlebnisse an sich unaussprechbar sind, können sie doch in persönlichen Aufzeichnungen einen Widerhall finden, der ein Nachfühlen ihres Werdens und damit ein Eindringen in die Tiefe der Seele gestattet. Aufzeichnungen von dieser Art sind Luthers Glossen zu Ps. 1, 5. Aus ihnen kann daher der verstehende Historiker das innerste Leben der Seele Luthers abhorchen.

Es wird weiter unten zu prüfen sein, ob die geforderten Voraussetzungen bei Luthers Ausführungen zu dem Psalmvers wirklich vorliegen; fürs erste sei gefragt, ob der vorgeschlagene methodische Weg gangbar ist. Sind Dokumente aus der Frühzeit schöpferischen Schaffens als Ausgangspunkt für die Erforschung der tiefsten Seelenhaltung wirklich so brauchbar? Der Verfasser dürfte übersehen, daß der geniale Mensch in diesen Jahren in einem Zustand gärenden Lebens und einer übersteigerten Anspannung aller Kräfte sich befindet, was beides den Blick in die Tiefen erschwert und unter Umständen ganz unmöglich macht. Äußerungen von ihm über seine Leistungen sind sodann auch nach einer andern Seite hin unvollständig; auch wenn sie noch so frei von allen entstellenden Bedingtheiten sind, lassen sie nur die in der Richtung der schöpferischen Leistung hin liegenden Seiten des Wesens anklingen. Mit andern Worten: als Ausgangspunkt für die Erfassung der Persönlichkeit reichen auch persönliche Aufzeichnungen aus der Zeit der entscheidenden Jahre nicht aus; dafür muß eine breitere Grundlage gewählt werden, die horizontal und vertikal ausgedehnter ist, die einen längeren Lebensabschnitt umfaßt und wirklich den ganzen Menschen nach allen Seiten hin sehen läßt. Damit kommen wir

zur Hauptschwierigkeit: Wird die erste nachfühlende Erfassung des tieferen Seelenlebens auf wenige Erstlingsaufzeichnungen aufgebaut, so ist nicht die genügende Gewähr vorhanden, daß das subjektive Element hinreichend ausgeschaltet wird. Gar zu leicht legt der deutende Historiker eigene Vorstellungen in solche Aufzeichnungen hinein, die dem Helden seiner Darstellung fremd sind. Auch die Nachprüfung der aus den Aufzeichnungen zuerst erkannten tieferen Seelenkräfte und Erlebnisse an späteren Lebensereignissen gewährt keinen vollen Schutz. Es liegt die Gefahr vor, daß diese nach dem ersten Befund gedeutet werden. Gerade Wendorfs Arbeit dürfte dafür Belege genug bieten, wie sich noch zeigen wird. So sehr man eine in die Tiefen der Seele eindringende Erfassung der Persönlichkeiten wünschen und die Anwendung subjektiver Methoden dafür als notwendig anerkennen mag, der von unserem Verfasser eingeschlagene Weg scheint doch nicht ganz sicher an der gefährlichen Klippe eines allzu starken Subjektivismus vorbeizuführen.

Eine genauere Betrachtung von Luthers Bemerkungen zu Ps. 1, 5 wird zeigen, daß Wendorf tatsächlich viel hinter den Aufzeichnungen des jungen Augustinermönches gefunden hat, was nicht dahinter stehen kann. Wenn sich nachweisen läßt, daß die Hauptsache von Luthers Glosse altes Lehrgut ist, ja sogar von älteren katholischen Exegeten in wesentlich ähnlicher Form zu dem gleichen Psalmvers gesagt worden ist, dann bricht Wendorfs Ausdeutung der Stelle für Luthers Seelenleben zusammen. Es fehlt dann nämlich nicht bloß die eine Voraussetzung, daß es sich hier um ein erstes klares Hervorbrechen seiner neuen Lehre handelt, sondern die ganzen unter diesen Worten herausgefühlten irrationalen Erlebnisse und Strömungen sind nicht vorhanden. Und dieser Beweis läßt sich führen. Dazu wird es aber nötig sein, auf Luthers Bemerkungen zu dem Verse, die oben nur kurz zusammengefaßt waren, ausführlicher einzugehen.

Es handelt sich um zwei oder genauer um drei auf den Vers bezügliche Erläuterungen, die eigentliche Erklärung des Verses im fortlaufenden Kommentar, die Auslegung des Wortes iudicium in einem dem Psalmkommentar beigegebenen Verzeichnis der wichtigsten in dem Psalm vorkommenden Wörter und eine erneute Zusammenfassung der über den Vers ausgesprochenen Gedanken ganz am Ende dieses Glossars (in der Weimarer Ausgabe Bd. III, S. 24, 29 und 31). An der erstgenannten Stelle lehnt Luther zunächst die Beziehung der Psalmworte auf das Jüngste Gericht ab und stellt fest, daß sie von der Auferstehung des Sünders bei der Rechtfertigung handeln. Der Grund für die Ablehnung ist klar und wird von Luther auch deutlich hervorgehoben: beim Jüngsten Gericht werden auch die Sünder aufstehen, hier heißt es bestimmt, die Sünder stehen nicht auf im Gericht, also kann hier vom Jüngsten Gericht nicht die Rede sein. Dann legt Luther dar, daß die Rechtfertigung unter verschiedenen Gesichtspunkten als Gericht betrachtet werden kann. Selbst der Anteil Gottes an ihr kann als ein Gericht bezeichnet werden. Er führt aus — wobei ihm wohl die große Scheidung der Guten und Bösen beim Letzten Gericht vor Augen schwebt —, wie Gott im Verlauf der Rechtfertigung die Gerechten von den Sündern aussondert: durch Kreuz und Leid trennt er sie zunächst von der bösen Welt (iudicium secundum corpus) und verleiht ihnen dann die Gnade, das Kennzeichen der Erwählung (iudicium

secundum animam). Namentlich ist aber die Rechtfertigung ein Gericht, wenn man den Anteil des Menschen erwägt. Der Mensch erlangt die Rechtfertigung nur, wenn er sich selbst richtet. Er muß seine Sünde bekennen und sich des Todes würdig erachten, ja sich Strafe auferlegen. Der Sünder tut das nicht. Statt sich zu verurteilen, entschuldigt er sich. Warum? Er will nicht, er widersteht der Gnade.

Es bedarf keiner langen Ausführung, daß wir hier urkatholische Gedanken vor uns haben und rein nichts von der späteren protestantischen Rechtfertigungslehre: nichts von Prädestination und Unfreiheit, nichts vom Fiduzialglauben und rein passiven Verhalten. Das einzige, was auffallen könnte, ist, daß die Reue wohl zu negativ aufgefaßt ist; es fehlt die Erwähnung der Liebe Gottes. Begründet ist das darin, daß Luther der Gedanke des Gerichtes im Anschluß an das Psalmwort hier vor Augen steht. In den späteren Ausführungen wird auch diese Einseitigkeit ganz richtig ergänzt. Dieser ganze Abschnitt ist so eindeutig katholisch, daß auch Wendorf ihn nicht recht im Sinne eines ersten Aufleuchtens der protestantischen Rechtfertigungslehre auszudeuten wagt. Er verweist dafür auf die folgenden Ausführungen Luthers. Indem er diese von dem Kommentar trennt, verstößt er aber gegen ein Grundgesetz historischer Interpretation, nach dem jeder Text im Zusammenhang des Ganzen erklärt werden soll. Kein vernünftiger Autor wird im selben Kapitel seines Buches zwei sich aufhebende Anschauungen vorlegen. Wir handeln also wissenschaftlich durchaus richtig, wenn wir bei den folgenden Bemerkungen des jugendlichen Wittenberger Exegeten seiner wenige Seiten vorher gegebenen Erklärung des Psalmverses eingedenk bleiben.

In dem Vokabular zum ersten Psalm redet Luther bei dem Wort iudicium nur noch von dem menschlichen Anteil an der Rechtfertigung, der Selbstverurteilung, die der Sünder leisten muß, um der Gnade teilhaft zu werden. Deutlich sagt er auch, warum er das tut: iudicium bedeutet sententia damnationis = Verurteilung; eine solche ist im eigentlichen Sinn aber nur in den menschlichen Akten der Reue vorhanden. Anders ausgedrückt: der Wortlaut des Psalmes gibt, genau genommen, nur Anlaß, über diese Seite der Rechtfertigung zu reden. Im wesentlichen bietet dann Luther die gleichen Gedanken wie im eigentlichen Kommentar. Eine Vertiefung zeigt sich nach zwei Richtungen hin, indem betont wird, daß die Gesinnung der Selbstverurteilung stets und sofort zum Heile führt — siebenmal täglich wird der Gerechte aufstehen, wenn er siebenmal fällt und bereut — und daß das eigentlich die dauernde Gesinnung unseres Herzens sein soll; denn das ist der „Selbsthaß in dieser Welt", den der Heiland bei seinen Gläubigen will (Joh. 12, 25). An Beispielen aus der heiligen Geschichte wird dann gezeigt, wie diese Selbstanklage zur Verzeihung führt und umgekehrt die Beschönigungen der Sünder Gott abhalten, ihnen die Gnade der Auferstehung zuzuwenden. In immer neuen Ausführungen werden diese Gedanken wiederholt. Schließlich wird beigefügt, daß auch im Gericht am Jüngsten Tag keine wahre Auferstehung der Sünder stattfindet; denn ihre Seelen verharren im Bösen, wer aber nicht von der Sünde durch Selbstverurteilung aufersteht, wird nicht der körperlichen Verherrlichung teilhaft, und das ist ebenso gut wie nicht auferstehen. Aus dieser letzten Bemerkung ergibt sich, daß Luther auch die Erklärung derjenigen gelten läßt, die

den Vers vom Jüngsten Gericht verstehen. Als Grund, weshalb diese Gesinnung der Selbstanklage zur Rechtfertigung führt, wird beigefügt, daß die Wahrheit herrscht, wo sie vorhanden ist, und daß Christus weilt, wo die Wahrheit ist. Vermutlich denkt Luther dabei an die Gnade Christi, ohne die eine heilswirksame Reuegesinnung gar nicht zustande kommt. Auf jeden Fall ist mit den Worten der Anteil Gottes an der Rechtfertigung wenigstens angedeutet. Der ganze zweite Abschnitt enthält wieder nichts, was nicht katholisch richtig verstanden werden kann, und auch nichts, was für die spätere protestantische Gnadenlehre bezeichnend wäre.

Die dritte Stelle, an der Luther seine Gedanken zu unserem Psalmvers niedergelegt hat, bringt eine neue Erweiterung seiner ursprünglichen Ausführungen über das innere Gericht des Menschen über sich selbst: es darf nicht bei den sündhaften Handlungen stehen bleiben, sondern muß sich auf unser ganzes Tun und Lassen erstrecken. Die eigene Gerechtigkeit muß ganz preisgegeben werden, und erst wenn wir bekennen, daß wir „Nichts, Unheiligkeit, Lüge, Bosheit und Tod sind", kann Gott bei uns Gestalt gewinnen und mit seinem „Sein, seiner Heiligkeit, Wahrheit, Güte und seinem Leben" bei uns einziehen. Wir können erst aufstehen, wenn wir gefallen sind; vorher stehen wir schlecht. Wie der Apostel (2 Kor. 11, 30) müssen wir uns unserer Schwächen rühmen. Das soll aber nicht heißen, daß wir sündigen müssen, um gerecht zu werden; denn die Sünde ist, wie Luther beifügt, das größte Übel. Aber wir sollen unsere Sündhaftigkeit bekennen. Die Bösen stehen deshalb nicht auf, weil sie sich nicht ihrer Sünde, sondern ihrer Vollkommenheit rühmen.

Hier scheint Luthers spätere Lehre nach einigen charakteristischen Inhalten wirklich greifbar zu werden, und in der Tat steht er an einem Markstein, wo die Wege sich scheiden können. Die volle Verderbtheit der menschlichen Natur, die Verwerfung aller guten Werke und der in beidem begründete Fiduzialglaube kann von hier aus erreicht werden. Aber noch ist der Wittenberger Professor auf katholischem Boden: die Willensfreiheit, die er so scharf betont hat, schließt seine spätere Auffassung von der gänzlichen Vernichtung der menschlichen Natur aus, und der große Anteil, den er der menschlichen Mitwirkung hier bei der Rechtfertigung gibt, zeigt, daß er von der Verwerfung der Werke und vom Fiduzialglauben noch weit entfernt ist. Will man die Sündhaftigkeit, deren Bekenntnis der Reformator hier so hoch erhebt, richtig erfassen, so darf man nicht übersehen, daß er von Menschen redet, die der Gnade nicht teilhaft sind. Auch Augustinus und nach ihm manche Theologen des Mittelalters sehen in deren Handeln nur Sünde und Lüge. Wir von heute können so nicht mehr reden, nachdem in Jahrhunderte währendem Ringen die Lehre von der Sünde und Begnadigung klarer herausgearbeitet und die Terminologie festgelegt ist. Immerhin gilt auch heute noch, daß die Werke, auch die guten Werke, die der Sünder allein ohne übernatürliche Gnadenhilfe Gottes verrichtet, mangelhaft sind, weil sie der von Gott geforderten übernatürlichen Erhebung entbehren. Aber wenn Luther in diesem Punkte, seinem Lehrer Augustinus folgend, auch zuviel gesagt hat, auf jeden Fall ist er in dieser rückhaltlosen Darlegung menschlicher Sündhaftigkeit nicht originell, und hierauf kommt es in unserem Zusammenhang zunächst an. Die Inbeziehungsetzung von Selbsterniedrigung und Erhebung zu Gott und die Gegenüberstellung

des sich selbst ganz aufgebenden Menschen und des sich dann zu ihm hinabneigenden Gottes sind auch wieder uralte kirchliche Formulierungen. Von Augustin sind sie oft und nachdrücklich ausgesprochen worden[1], und sie durchziehen das ganze mittelalterliche aszetische Schrifttum[2].

Kurz sei noch darauf verwiesen, daß in diesem dritten Abschnitt Luthers Reuevorstellung nicht bloß negativ als Haß und Verabscheuung seiner selbst erscheint, sondern mit einer heißen Sehnsucht nach Gottes Heiligkeit und Güte verbunden ist, also ausdrücklich beide Elemente der richtigen Reue: Abwendung vom Bösen und Hinwendung zu Gott, enthält.

Fassen wir alles zusammen, so dürfte sich ergeben, daß in Luthers Darlegungen zu Ps. 1, 5 wirklich Neues nicht vorkommt und im ganzen die damalige katholische Rechtfertigungslehre in augustinischer Ausprägung auf den Psalmvers bezogen ist.

Beizufügen bleibt noch, daß auch die Verbindung des Psalmverses mit dem innern rechtfertigenden Gericht des Menschen über sich selbst keine Entdeckung Luthers ist. Sie findet sich wiederholt z. B. bei den damals viel gelesenen niederdeutschen Kartäusern Ludolf von Sachsen († 1377) und Dionysius van Rickel († 1471). Der erste gibt in seiner Expositio in Psalterium zwei kurze Erläuterungen unseres Verses. An letzter Stelle erklärt er ganz ähnlich wie Luther den Text vom Jüngsten Gericht, vorher aber heißt es: Die Sünder stehen nicht auf in der ersten Auferstehung vom Tod der Sünde, weil sie hartnäckig sind, und das iudicium discussionis, das innere Gericht der Erschütterung, nicht vornehmen, das in Verurteilung seiner selbst, Erbeben, Anklage und Reue besteht.

Womöglich noch deutlicher sind die wesentlichen Gedanken Luthers bei Dionysius in seinen Commentarii in Psalmos omnes Davidicos ausgesprochen[4]. Auch der Doctor Ecstaticus gibt an zweiter Stelle die Deutung vom Jüngsten Gericht. Wegen des Zusammenhanges zieht er aber die andere Erklärung vom iudicium discretionis vor. Dieses übt der Gerechte und Bußfertige Tag für Tag; er prüft sein Gewissen ernsthaft, und alles Böse, das er an sich findet, „verurteilt, verwirft, verdammt, beweint und rächt er". Dann führt Dionysius Schriftstellen an, in denen zu solcher Selbstverurteilung gemahnt wird, und schließt mit der Aufforderung, die einst Judith ihren bedrängten Landsleuten gegeben hat, Kreuz und Leid geduldig als Strafe Gottes zu tragen in dem Gedanken, daß es viel geringer ist als das, was wir wegen unserer Sündhaftigkeit verdienen. Hier haben wir also auch die von Luther verlangte bleibende Reuegesinnung und die von ihm betonte stete Möglichkeit, sich durch Akte der Selbstverwerfung von der Sünde zu reinigen.

Nach diesen Ausführungen dürfte es wohl klar sein, daß von einem theologischen Fund Luthers, der ihn weit über die Gottesgelehrten der Vorzeit hinaushebt, hier nicht gut die Rede sein kann. Luther hat zur Aufhebung der großen Antinomie, die den Rechtfertigungslehren des Mittelalters nach Wen-

---

[1] Zum Beispiel in der ins Brevier aufgenommenen Stelle aus dem Sermo 10 de Verbo Domini.
[2] Zum Beispiel sehr oft in der Nachfolge Christi; vgl. 3, 8.
[3] Ausgabe 1521, fol. 3 v.
[4] In der neuen Gesamtausgabe Bd. IV (1898), S. 408.

dorf zu Grunde liegt, wenigstens in diesen Glossen zu Ps. 1, 5, keine neuen Wege gewiesen. Der rein intrasubjektive Prozeß der Erhebung von der Sünde, den Wendorf als solchen ansieht, ist, wie die Darstellung wohl gezeigt hat, nicht in diesen Luthertexten zu finden. Sollte er darin gesucht werden, daß Luther hier nirgendwo die Beichte erwähnt, so tun das die beiden Kartäuser auch nicht; und bis jetzt wird in der katholischen Kirche gelehrt, daß der Sünder durch das innere Reuegericht schon vor der Beichte zur Lösung von seiner Schuld gelangen kann. Falls aber diese intrasubjektive Rechtfertigung daraus gefolgert wird, daß Luther im zweiten und dritten Teil seiner Glosse nicht mehr ausdrücklich von Gottes Anteil bei der Auferstehung des Sünders redet, so heißt das die beiden letzten Abschnitte willkürlich aus dem Zusammenhang mit dem ersten und aus der ganzen Theologie Luthers herausreißen. Nicht aus Kräften, die durch rückhaltloses Bekenntnis der Sündhaftigkeit ausgelöst wurden, sondern aus dem Verdienst Christi und der Gnade Gottes hat er hier und zeitlebens seine Hilfe und Rettung von der Sünde gesucht. Mit diesen Feststellungen ergibt sich auch unmittelbar, daß die großen aufrührenden innern Erlebnisse und das Irrationale, die Wendorf aus Luthers Ausführungen ableitet, hier jedenfalls nicht entnommen werden können. Zugleich dürfte sich gezeigt haben, mit welcher Vorsicht die subjektiven Mittel zur Erfassung tieferer Seelenvorgänge angewandt werden müssen.

Nachdem so einige der von unserem Verfasser angenommenen Voraussetzungen für seine Lösung des tiefsten Lutherproblems erörtert sind, dürfte es doch noch von Interesse sein, auch die Lösung selbst näher anzusehen. Oben wurde schon angedeutet, daß gegen die heute oft beliebte Lösung dunkler Fragen der religiösen Psychologie durch Annahme eines irrationalen Untergrundes der Seele Schwierigkeiten bestehen, und daß diese Schwierigkeiten im Falle Luthers sich noch steigern. Die Hauptschwierigkeit ist, daß nie recht klar wird, worin dieses Irrationale eigentlich besteht, wie es gegen die Gefühlskomplexe und das Triebleben, die man doch nicht einfachhin als irrational bezeichnen kann, und gegen die Erkenntnissphäre abzugrenzen ist. Es gibt im Seelenleben verwickelte Vorgänge, die nach ihrem Ursprung und ihren Zusammenhängen dem nachprüfenden Urteil sich entziehen; indem man sie in eine unbestimmte Sphäre verweist, werden sie nicht geklärt, sondern man setzt sich leicht der Gefahr aus, das zu verdunkeln, was daran noch erfaßbar ist. Die festen Vorstellungen und Begriffe, mit denen wir doch schließlich an das Seelenleben herantreten müssen, beginnen zu schwanken. Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß das Irrationale statt einer Lösung ein neues Rätsel und statt einer Antwort den Verzicht auf jede Antwort in schwierigen Fragen des Seelenlebens darstellt.

Wendorf hat sich redlich Mühe gegeben, in manchen, leider nicht immer gleichartigen Beschreibungen klar zu machen, was das Irrationale bei Luther ist. Wiederholt versichert er aber auch, daß es sich dabei um Dinge handle, die begrifflich überhaupt nicht zu fassen sind. Vergleicht man seine Darlegungen, so möchte man bald meinen, daß es sich mehr um Triebe und Gefühle handle, bald wieder scheint es eher ein tiefes Schauen und Erkennen Gottes zu sein, ein Erkennen, das weit abseits von unserem begrifflichen Erkennen liegt. Die verschiedensten Leistungen werden dem Irrationalen zugeschrieben: es sind

Erlebnisse, aus denen sich Dogmen als Bleibendes niederschlagen, es sind dunkle Seelenströme, die dem Reformator stetig Richtung, Kraft und Schwung für sein praktisches Handeln verleihen. Was aber auch schließlich dieses Irrationale in Luther sein mag, es dürfte mancherlei Schwierigkeiten gerade bei seiner Person bieten. Nur auf einiges sei hingewiesen. Wenn es sich nur um unbestimmbare Gefühle und Triebe außerhalb der Erkenntnissphäre handelt, wie kann daraus ein begrifflich so scharf umrissenes Dogma wie das der lutherischen Rechtfertigung hervorgehen, dessen wörtliche Annahme er mit solcher Zähigkeit verlangte? Wie können solche Gefühle und Triebe einem Manne wie Luther die Richtung auf sein Werk geben, das doch aus einer Summe theologischer Erkenntnisse und ganz eindeutiger Entschlüsse bestand? Hier scheint das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ganz zu fehlen. Besteht aber das Irrationale bei dem Reformator in tiefen erschütternden Schauvorgängen, die Überzeugungen und Antriebe von unbedingter Gültigkeit für sein ganzes Leben schufen, wie ist es dann möglich, daß dieser selbe Mann zeitlebens gegen alle unmittelbaren Gottesoffenbarungen sich nach Wendorfs wiederholter Feststellung schroff ablehnend verhielt? Denn anders als in der Form einer unmittelbaren Offenbarung Gottes an ihn wird man diese Schauerlebnisse, die „mit leidenschaftlicher Ergriffenheit von Gott“ verbunden waren und so unerschütterliche Überzeugungskraft besaßen, doch kaum sich denken können. Vorbegriffliches Erkennen, wie es die neueste beobachtende Geistespsychologie als Vorstufe der begrifflich formulierten Werturteile festgestellt zu haben glaubt, reicht doch sicher nicht aus, um die Überzeugungskraft und Dauerwirkung, die den hier vorausgesetzten Erkennenserlebnissen eignen muß, zu erklären. Wendorf bietet nach langer Untersuchung als letzte Umschreibung des Irrationalen an Luther folgendes Bild: ein stürmischer Eifer für sein Werk aus dem Gefühl innern Müssens heraus, verbunden mit einer sorglosen Planlosigkeit im Vertrauen auf Gott, als dessen Werkzeug er sich empfand. Es ist schwer zu verstehen, warum dieser Komplex als irrational bezeichnet wird. Die dabei zu Grunde liegenden Vorstellungen sind begrifflich klar, und die damit verbundenen Gefühle und Triebe können fast alle eindeutig abgeleitet und in die uns bekannten emotionalen Kategorien eingeordnet werden.

Wenn man sich in Luther, wie ihn Wendorf zum Teil ganz gut zeichnet, hineindenkt, in diesen Luther mit seinem langsamen, durch äußere Antriebe bewirkten Hineinwachsen in neue religiöse Überzeugungen, mit seiner Abneigung gegen unmittelbare Gottesoffenbarungen, seinem harten Pochen auf das geschriebene Gotteswort, seiner Zähigkeit beim Festhalten bestimmter, daraus abgeleiteter Wahrheiten, mit dem Fehlen weitreichender Pläne für die Entwicklung seines Werkes und dem einförmig gradlinigen Handeln, mit seiner schlichten Frömmigkeit und Verständnislosigkeit gegenüber andern religiösen Anschauungen und Andachtsformen, dann ergibt sich doch wohl ein etwas anderer Aufbau seiner religiösen Persönlichkeit als der vom Verfasser entworfene. Hier können natürlich zu einer Frage, die äußerst verwickelt liegt, nur mit aller Vorsicht Andeutungen gemacht werden. Jedenfalls scheint dieses alles darauf hinzuweisen, daß Luthers religiöse Ideenwelt nicht sehr umfassend und von lebendigen Strömen getragen, sondern eher nüchtern war und sich in

wenigen fest umschriebenen Begriffen bewegte, die von außen an ihn herangekommen waren und langsam verarbeitet wurden, nicht aber in innerem jähem Aufleuchten entstanden. Mit dieser Art der Erkenntnis verband sich ein starkes emotionales Leben: zäher Wille, viel Gemüt und starke Leidenschaften. Aus diesen Kräften wird Luthers gewaltige Wucht und so manches Widerspruchsvolle seiner Art weithin zu erklären sein. Es ist zweifellos ein Fehler Wendorfs, daß er diese Seite seines Wesens, die in vielen Punkten einfache Lösungen bietet, ganz beiseite gelassen hat. Auch die Frage nach krankhaften Zuständen wird nicht mit dem absprechenden Urteil von „pseudomedizinisch-physiologischen Methoden" als abgemacht gelten können. Ungelöste Reste werden immer in Menge übrig bleiben; Luther ist eben noch weniger als viele andere Menschen auf eine Formel zu bringen. Solches mag man dann irrationale Gebiete seiner Seele nennen, man soll sich aber bewußt bleiben, daß man damit keine Lösung dieser uns nicht mehr erreichbaren Zusammenhänge und Wirkungen bietet.

Richtig hat Wendorf gesehen, als er Luther von der Mystik trennte. Seine Auffassung der Mystik, die als Begründung für diese Scheidung dient, muß freilich abgelehnt werden. Es ist überhaupt erstaunlich, daß der Verfasser bei dem geringen Tatsachenmaterial und der dürftigen Literaturkenntnis, über die er hier verfügt, sich an die schwierige Frage nach dem Wesen des Mystischen heranwagt. Die von Wendorf angezogenen Vorgänge — sie bilden nur einen Bruchteil aus dem großen Reiche des Mystischen und werden ganz willkürlich als „die" Mystik angesehen — sind mit dem Ausdruck irrational nicht gut gekennzeichnet, wiewohl er hier begreiflicher ist als in den vorher besprochenen seelischen Erscheinungen; besser würde man von suprarationalen Vorgängen reden. Gerade bei der deutschen Mystik des Mittelalters, die Wendorf fast ausschließlich berücksichtigt, handelte es sich um Verstandeserkenntnisse, die freilich unvergleichlich klarer, tiefer und umfassender waren als die alltägliche verstandesmäßige Erkenntnis religiöser Wahrheiten, und deshalb auch viel stärkeres Mitschwingen der Gefühle hervorriefen; die Ursachen für diesen Unterschied können hier außer acht bleiben. Heute kann es als sicher gelten, daß die klassische deutsche Mystik durchaus auf dem Boden der scholastischen Philosophie und Theologie steht. Der große Streit um Meister Eckhart hat das doch festgelegt. Die Einigung, von der diese mystische Richtung redet, ist keine Aufgabe des Ichs und kein Untertauchen im Absoluten, sondern ein lebhaftes Versenken in die von der Scholastik und der katholischen Theologie überhaupt mit vieler Liebe behandelte Lehre von dem Einwohnen und der Mitwirkung Gottes, die jede Kreatur, vor allem aber die durch die Gnade erhobene Menschenseele erfährt. Dabei unterlaufen den Mystikern bei der manchmal einseitigen Blickrichtung auf diese Wahrheit und beim Überwallen der aus ihr emporquellenden Bewegung übertreibende Formulierungen, und dies um so leichter, wenn sich noch mit solchen Erkenntnissen die in der Unveränderlichkeit Gottes begründete Lehre von der ewigen Dauer dieses göttlichen Wirkens am Geschöpf verbindet. Wenn Eckhart, was bestritten wird, pantheistische Äußerungen getan hat, so kam er dazu auf spekulativem Weg, nicht durch Erlebnisse. Es ist sehr zu bedauern, daß unserem Verfasser die wichtige katholische Literatur über Eckhart entgangen zu

sein scheint; sie hätte ihn wohl manches anders schauen gelehrt. Wenn diese Mystiker oder der hl. Ignatius, den er auch einmal anführt, die Unaussprechlichkeit ihrer mystischen Erfahrungen stets betonen, so wollen sie damit gewiß kein dunkles Ahnen und Fühlen im Sinn des Irrationalen, sondern gerade im Gegenteil die Überfülle und Tiefe ihrer Erkenntnis aussprechen.

Daß Wendorf manche der hier bezeichneten Mängel seiner Methode und Auffassung nicht überwunden hat, dürfte zum großen Teil darauf zurückzuführen sein, daß er Luther nicht mit der vollen Sachlichkeit des Historikers gegenübersteht. Er selbst sagt mit der ihm eigenen gewinnenden Klarheit, daß seine Arbeit eine ganz bestimmte weltanschauliche Grundlage habe, daß er aber die darin begründeten Gefahren durch die besondere Art des Buches und durch höchste kritische Besonnenheit zu überwinden hoffe. Das ist ein treffliches Wort. Der Historiker kann eine Weltanschauung haben und hat das Recht, die daraus entnommenen Maßstäbe an Geschehnisse und Persönlichkeiten zu legen. Nur muß er sich bewußt hüten, Persönlichkeiten und Geschehnisse nach dem Wunschbild seiner Weltanschauung zu gestalten. Es braucht hier nicht noch einmal ausgeführt zu werden, daß der Verfasser stets seine Ergebnisse sorgsam vorbereitet, das Material sichtet, seine Verwendung begründet. Daß hierin die Arbeit trotz der gemachten Ausstellungen viel Anregendes und Gutes bietet, dürfte dem Leser klar geworden sein. Nur ist der Verfasser von vornherein mit einem fertigen Lutherbild an seine Wesensstudie über Luther herangetreten. Luther ist ihm nicht bloß der religiöse Typ, er ist der Mann ohne Fehl. Daß bei dem Reformator auch andere Triebe als selbstlose und gottgerichtete mitschwingen könnten, wird von ihm mit einer Handbewegung abgetan. Nur einige Beispiele: Selbst von Nichtkatholiken ist erwogen worden, daß die große Seelennot Luthers auch in Sünden mitbegründet sein könnte; das wird von Wendorf als „tendenziöse Voreingenommenheit“ bezeichnet. Andere Forscher — darunter Kenner des Seelenlebens — fanden Anzeichen für krankhafte Zustände, wir hörten schon, daß Wendorf dies mit den Worten: „Anwendung pseudomedizinisch-physiologischer Methoden“ abfertigt. Bei der Verbrennung der Bannbulle liegt der Gedanke nahe, daß der Wittenberger Professor auch eine Vergeltung für die gerade damals erfolgte Verbrennung seiner Schriften üben wollte. Kurz antwortet unser Verfasser: „Die Annahme derartiger persönlicher Motive hat bei Luther auszuscheiden.“ Hier wird nun wenigstens eine Begründung beigefügt, und zwar eine für Wendorfs Einstellung gegenüber Luther recht bezeichnende: Luther hat sich nie eine Bedeutung beigelegt, sondern sich nur als Gefäß Gottes betrachtet. In derselben Richtung liegt es, wenn der Verfasser Luther zum Ideal des demütigen Mönches macht, der nicht einmal die Priesterweihe begehrt, zu einem gründlichen Kenner der aristotelischen Psychologie oder gar zu einem unvergleichlichen Theologen, dem der große Kardinal Cajetan gerade eben gewachsen war. Er bringt es fertig, die Bemerkung des damals zweiundvierzigjährigen Luther, daß er „aus Begehrn seines lieben Vaters“ zur Ehe geschritten sei, als Beweis seines kindlichen Gehorsams zu buchen. Aber geradezu grotesk wird doch diese Einseitigkeit, wenn der ganze furchtbare Kampf gegen Rom mit seinen ungeheuerlichen Anklagen, wenn all die folgenschweren Entschlüsse, die die abendländische Kirche auseinander-

rissen, als Taten eines harmlosen Mannes, der keinen Kampf suchte, und eines tief religiösen Professors, der nur die göttliche Wahrheit verteidigen wollte, hingestellt werden. Gewiß man soll das religiöse Motiv, das Luther bei diesen Schritten und Schriften nie verlor, nicht außer acht lassen, aber man darf auch nicht verkennen, daß daneben in steigendem Maße ihn auch andere Triebe vorwärtsdrängten. Heute wird es wohl kaum einen aufgeschlossenen Protestanten geben, der nicht tief bedauerliche Menschlichkeiten an Luthers Vorgehen sieht und zugibt, daß die Leidenschaften ihn weiter fortgerissen haben, als nötig und wünschenswert war. Es wäre für Wendorf nicht unnütz, einmal die protestantischen Stimmen in dem Buch: „Luther in ökumenischer Beleuchtung" nachzulesen, um zu sehen, wie auch Nichtkatholiken Luthers Wesen aus diesem Vorgehen beurteilen.

Wenn man Wendorfs Buch gelesen hat, bedauert man, daß es zu früh geschrieben ist. Zur wirklichen Deutung Luthers gehören drei Dinge: ausgebreitete Kenntnis Luthers und seiner Zeit, ruhige Sachlichkeit und lange Erfahrung und Beobachtung im eigenen und fremden Seelenleben. Das sind alles Dinge, die erst im Laufe vieler Jahre erworben werden. Eine Arbeit über Luthers innerstes Wesen kann daher der Abschluß einer Lebensarbeit, kaum aber ihr Auftakt sein. Ist also Wendorfs Buch in manchem verfehlt, es hat doch seinen Wert nach der methodischen Seite. Und obgleich es auch hier nichts Abschließendes bietet — es regt zum Nachdenken an und wird der Forschung auf diesem dunklen Gebiet manche gute Antriebe und Anregungen geben.

Joseph Grisar S. J.

Die Grenzen der Rationalisierung

Bis zum Beginn des Weltkrieges war das Triebwerk des Weltwirtschaftsmechanismus in Ordnung, bis zum letzten Rädchen griff alles ineinander. Es gab keine Produktions- und Absatzprobleme, keine umwälzenden Währungsprobleme, Reparationsprobleme, Arbeitnehmerprobleme usw., wie wir das alles heute Tag für Tag vor Augen haben.

Als in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die gewaltige industrielle Entwicklung einsetzte, technischer Fortschritt sich an Fortschritt reihte, Bedarf an Gütern aller Art wieder neuen Bedarf hervorbrachte, knüpften sich die Fäden der Weltwirtschaft immer enger. Agrar- und Industrieländer standen in lebhaftem Warenaustausch, der Grundlage der Warenerzeugung waren Land und Leute angepaßt. Es lag nicht das Bestreben bei den einzelnen Völkern vor, alles selbst herzustellen, wie sich dies in der Neuzeit herausgebildet hat. Steigender Wohlstand, bessere Lebenshaltung auch der breiten Masse waren der gesamten Völkerarbeit Früchte; kleine Krisen, hervorgerufen zum Beispiel durch die China-Wirren, die Balkankriege, den spanisch-amerikanischen und russisch-japanischen Krieg usw., erschütterten in keiner Weise die wirtschaftlichen Grundlagen der Agrar- und Industrieländer von Bedeutung.

Da kam der Weltkrieg, und jäh ward das Räderwerk der Weltwirtschaft gestört und selbst zerstört. Millionen Männer in den Hauptindustrieländern wurden zu den Waffen gerufen, wurden ausgerüstet mit dem, was in langen Friedensjahren in den Arsenalen an Material aufgespeichert worden war. Für den Anfang des Krieges reichten die Vorräte an Kriegsmaterial, nachdem jedoch immer neue Massen ausgehoben und schließlich fast alle Völker am Kriege beteiligt waren, der Krieg selbst schließlich mit den gewaltigsten Mitteln der Technik geführt wurde, ward die Materialbeschaffung, sei es Neubeschaffung oder Ersatz, zu einem Problem für alle Kriegführenden.

Die Vereinigten Staaten von Amerika beteiligten sich anfangs nur als Hauptmaterialliefernant am Kriege, die sogenannte Entente, die Meere beherrschend, war Hauptabnehmer. Aber je länger der Krieg dauerte, desto schwieriger wurde die Lösung des Problems der Materialbeschaffung für alle Kriegführenden, zumal immer mehr Menschenmassen den Fronten zugeführt wurden. Zunächst kam die Lösung aus einem der größten Industriestaaten, nämlich den Vereinigten Staaten, in denen die Massenherstellung von Kriegsmaterial nach den Gesetzen und Erfahrungen modernster industrieller Erzeugung durchgeführt wurde. Die Massenherstellung von Kriegsmaterial jeder Art, dessen Absatz in jeder Menge gesichert war, wurde die Geburtsstunde der modernen Rationalisierung, des Strebens, mit wenigen Menschen viel, oder mit vielen Menschen noch viel mehr zu erzeugen. Gerade die hohen Arbeitslöhne hatten schon in der Vorkriegszeit in Amerika, zumal da auch steter Arbeitermangel herrschte, der Rationalisierung die Grundlage gegeben, so daß es den Amerikanern verhältnismäßig leicht wurde, eine Umstellung auf Massenerzeugung in nie gekanntem Maße vorzunehmen. Soweit es möglich war, folgten alle Kriegführenden den neuen Methoden der Massenherstellung;

in Deutschland wurden sie zum Inhalt des sogenannten Hindenburgprogramms. —

Der Weltkrieg mit seiner Vernichtung und Zerstörung war zu Ende. Die jahrelange Herstellung von Kriegsmaterial, die Zurückstellung des Warenbedarfs der Völker hatten einen gewaltigen Warenhunger in allen Ländern verursacht. Die Umstellung auf Friedensarbeit sollte nunmehr der Erzeugung der fehlenden Waren dienen. Der durch den Krieg verursachte Warenmangel, also die fehlende Ware, vermehrt um den natürlichen laufenden Bedarf der Völker, ließ den Schluß zu, daß nur durch eine industrielle Entwicklung auf völlig neuer Grundlage der notwendige Bedarf künftig gedeckt werden könne. Wir selbst in Deutschland wissen, daß sich nach Kriegsende die Wirtschaftler darüber die Köpfe zerbrachen, wie der Bedarf an Kohle und Erz gedeckt werden könne; ebenso war es auch mit vielen andern Grundstoffen für die Warenerzeugung. Der Reichskohlenkommissar und andere angegliederte Verwaltungsstellen mußten den Kohlenmarkt verwalten. Und heute? Kohlen- und Erzgruben werden stillgelegt! Der große Irrtum lag darin, daß alles an die unbegrenzte Aufnahmefähigkeit des innern deutschen Marktes und auch des Auslandes glaubte. Was man während des Krieges in der Materialerzeugung durchgeführt hatte, sollte jetzt auch auf die Warenerzeugung für den Frieden Anwendung finden. Es kam für alle Länder eine Zeit gewaltiger industrieller Entwicklung, die in alle Gebiete eingriff; selbst die Landwirtschaft ward ein Industriebetrieb im weitesten Sinne.

In Verbindung mit dem sogenannten Wiederaufbau wurden in den Ländern von Siegern und Besiegten neue Industriewerke errichtet. Die ganze Welt war darauf eingestellt, genau so viel im Frieden zu verdienen wie vorher im Kriege. Je größer also die Produktion, desto größer auch die Gewinnmöglichkeit. Für Deutschland kam dazu noch die Inflation, die alles Denken darauf einstellte, wertbeständige Ware an sich zu reißen. Anderseits stieg durch den Währungsverfall die Exportmöglichkeit ins Ungemessene.

Da kam wie ein Wunder die Stabilisierung der Mark oder die Schaffung einer neuen Währung, und damit kam auch der erste große Rückschlag. Die Wirtschaft ward schwer getroffen, und in aller Kürze standen die Räder in den großen neuen Hallen still, der Absatz war verschwunden, und viele Werke schlossen für immer ihre Tore.

Doch verhältnismäßig schnell erholte sich die deutsche Wirtschaft von diesem Rückschlag. Ausländisches Kapital strömte infolge des hohen Zinsfußes in Deutschland in gewaltiger Höhe ein; vom Staat für die Reparationszahlungen geliehene Gelder, welche die Reparationszahlungen nach dem Dawesplan wesentlich überschritten, wurden für öffentliche Arbeiten verwendet und befruchteten auch so aufs neue die Wirtschaft. Hatte man in der Inflationszeit vom Erz bis zur Eisenbahnschiene im sogenannten vertikalen Aufbau und von da aus bis zur fertigen Maschine usw. im sogenannten horizontalen Aufbau alles zusammenzufassen gesucht, so fand diese Entwicklung mit dem Zusammenbruch des Stinneskonzerns ihr Ende. Schon hier zeigte sich, daß die Träger der Zusammenballungsideen Einzelpersönlichkeiten von gewaltigem Einfluß sind, die selten einen Nachfolger finden, der das Erbe halten kann. Die Fusionen und Konzernbildungen waren gewissermaßen eine Modesache geworden,

und es wurde von allen Beteiligten viel Lehrgeld bezahlt. Die Fehlleitungen von Kapital in diesen wenigen Jahren sind eines der traurigsten Kapitel deutscher Wirtschaftsgeschichte.

Durch die Erfahrung gewitzigt, beschränkte man sich fürderhin mehr auf die völlige Zusammenfassung verwandter Betriebe. Erst nach und nach, auf der Suche nach Absatz, ging man wieder dazu über, sich sogenannte Verfeinerungsbetriebe, wie Kaltwalzwerke, Schraubenfabriken, Gesenkschmieden usw. anzugliedern oder wenigstens maßgebenden Einfluß darauf zu gewinnen.

Kapitalknappheit aller Industrien, vornehmlich der Mittelstandsindustrie, schwerste Belastung der gesamten Industrie durch Abgaben aller Art, schärfster Konkurrenzkampf auf allen Gebieten förderten diese Zusammenballung von Produktionsstätten.

Herabsetzung der Selbstkosten, sei es durch Anschaffung von neuen Maschinen, um bei gleichbleibender Produktion menschliche Arbeitskräfte zu sparen, oder Schaffung von Neuanlagen und erhöhter Produktion bei geringerer oder auch größerer Zahl von Arbeitskräften war die Forderung der Zeit.

Wie schon erwähnt, hatte man die Möglichkeiten der Produktionssteigerungen im vollen Umfang erkannt; es bedurfte nur noch der Auswirkung aller Zeitverhältnisse, um der sog. Rationalisierung, deren Wiege in den Vereinigten Staaten stand, auch in Deutschland Eingang zu verschaffen. Man glaubte, hier in Deutschland vornehmlich die Erzeugungsmethoden von U. S. A. übernehmen zu können, ohne zu berücksichtigen, daß U. S. A. ein Kontinent mit relativ sehr schwacher Besiedlung ist, wodurch ganz andere Erzeugungs- und Absatzverhältnisse gegeben sind als in einem kleinen, dicht bevölkerten Industrielande. Man denke nur, welche Möglichkeiten für die Kraftwagenindustrie in einem Lande mit den unermeßlichen Weiten von U. S. A. gegeben sind.

Dies war der erste grundlegende Irrtum in der modernen Rationalisierung. Viel und billig zu produzieren, war das Ziel, in Verbindung damit auch Vernichtung der Konkurrenz. Mit gewaltiger Kapitalmacht, zum größten Teil Auslandsgeld, gerüstet, ging man daran, im Namen der Rationalisierung die Werke auszubauen, andere Werke sich anzugliedern oder zu verschroten. Es zeigt sich also folgender Vorgang, hervorgegangen aus den Erfahrungen des Krieges: rationelle Massenerzeugung, vermeintlich großer und dauernder Absatz, Aufbau und Ausbau der Werke. Dann aus der Erfahrung der Nachkriegszeit, weil Ausbau, Erzeugung und Absatz nicht in Einklang zu bringen waren, ein Schrumpfungsprozeß, der verschämt auch noch Rationalisierung genannt wird.

Der weitere grundlegende Irrtum der gesamten industriellen Entwicklung der Nachkriegszeit liegt darin, daß Angebot und Nachfrage nicht in Einklang miteinander gebracht wurden. Die Technik schuf stets neue Produktionsmöglichkeiten und erweiterte die alten, es fehlte jedoch der Absatz, weil die Produktion nicht organisch in den Weltverbrauch eingeordnet worden ist.

Technisch genommen, bestand niemals ein Zweifel darüber, daß von jeder Warenmenge ein Vielfaches erzeugt werden könnte. Früher geschah dies durch Einstellung von Arbeitskräften, heute durch Aufstellen von Hochleistungsmaschinen. Ein Drahtwalzwerk im Ruhrgebiet konnte bei einer von 250 Köpfen

auf 170 verringerten Belegschaft die tägliche Produktion um das Dreifache steigern, bei gleicher Qualität des Materials. Es sei nicht unerwähnt gelassen, daß bei diesem Arbeitsprozeß an den einzelnen Arbeitnehmer gewaltige Anforderungen gestellt werden, und der Verschleiß an Arbeitskräften auch dementsprechend größer ist. Der größte Teil der Arbeiter an den Drahtstraßen trägt an seinem Körper in Form von Narben die Merkmale seiner schweren Tätigkeit. Die Intensität des modernen Arbeitsprozesses verbraucht schnell die Kräfte der darin tätigen. In welchem Umfange menschliche Arbeitskräfte ausgeschaltet worden sind, zeigt sich ganz besonders in den modernen Walzwerken in denen Bleche, Profileisen, Eisenbahnschienen usw. hergestellt werden. Wimmelte es früher, noch vor ca. dreißig Jahren, in einem solchen Werke wie in einem Ameisenhaufen von überall geschäftigen Menschen, so hat sich jetzt das Bild vollständig geändert, die großen Hallen sind fast menschenleer. Auf erhöhten Stellen, den sog. Steuerbühnen, sieht man die Maschinenführer, die durch Betätigung von wenigen Hebeln, zum Teil durch Druckknöpfe, Maschinen mit vielen tausend Pferdestärken Kraftbedarf in Bewegung setzen. Unterdessen kommen mit rasender Geschwindigkeit glühende Eisenblöcke aus dem Hintergrunde heran, durcheilen sprühend die hintereinander liegenden Walzgerüste, um als fertig gewalzte Träger, fertige Eisenbahnschienen die eine Halle zu verlassen. Vom Erz bis zur fertigen Eisenbahnschiene usw. hat noch keines Menschen Hand mittelbar in den Produktionsprozeß eingegriffen, sondern nur unmittelbar als Herr und Führer der Maschine.

Fraglos hat die fortschreitende Technik manches Stück Romantik verdrängt, wie sie so trefflich in Menzels Gemälde „Das Walzwerk" dargestellt wird.

In Wirklichkeit birgt aber auch das moderne Werk in seiner gigantischen Technik nicht nur Romantik, sondern auch Poesie. Wer wollte dies leugnen beim nächtlichen Besuch in einem Walzwerk: glühende Eisenmassen am rasenden Bande durcheilen die Hallen, wenige Menschen sind Herren der Erzeugung in nie gekanntem Ausmaße. Doch hinter den bewundernden Gedanken ob der Werke des Menschengeistes, steigen sofort die Schatten derer auf, die außerhalb des Produktionsprozesses stehen, vielleicht für immer. Die Tragik des Technikers, der nach den strengen Gesetzen der Natur seine Werke bildete, liegt darin, daß alles gut aus seiner Hand hervorging und dennoch die Werke seines Geistes für viele zum Fluch wurden. Ähnlich liegen die Verhältnisse auch auf allen übrigen Gebieten; überall gewaltige Produktionserhöhungen bei verringerter Arbeitnehmerzahl.

Auch in der Landwirtschaft wurde die Produktion durch Rationalisierung gewaltig gesteigert. Von der gesamten Weltgetreideausfuhr von ca. 35 Millionen Tonnen lieferten im Durchschnitt der Jahre 1925—1927 die Ausfuhrländer U. S. A., Kanada, Argentinien und Australien etwa 28 Millionen Tonnen. Da diese Länder in der Vorkriegszeit etwa 14 Millionen Tonnen lieferten, so haben sie in der Zeit von 1913 bis 1927, also in etwa 14 bis 15 Jahren ihre Ausfuhr fast verdoppeln können. Es ist ohne weiteres ersichtlich, welche gewaltige Umwälzung auch die Übererzeugung auf diesem Gebiete verursachen wird.

Bei aller Rationalisierung und der damit letzten Endes riesig gesteigerten Produktion ist niemals gefragt worden, ob die Produktion auch abgesetzt

werden könnte. Die ausschlaggebenden Überlegungen für jede Rationalisierung waren: Verbilligung der Gestehungskosten bei gleichzeitiger Erhöhung der Produktion — und Vorsprung vor der Konkurrenz oder ihre Ausschaltung.

Doch auch die Konkurrenz rationalisierte und warf Warenmengen auf den Markt und ebenfalls zu billigen Preisen. Der große Irrtum bei den Vätern der Rationalisierung war eben der, daß der Absatz um so größer werde, je billiger die Ware sei. Es steht fest, daß der Warenpreis gar nicht die Rolle spielt, die man allgemein annimmt, sondern es sind ganz andere Voraussetzungen für den Absatz mitbestimmend, so z. B. der Zins und die durch Arbeit geschaffene Kaufkraft. Dazu kommt noch, daß die Rationalisierung den Sinn der menschlichen Arbeit völlig verkennt. Die Menschen sollen und müssen arbeiten, um menschenwürdig leben zu können, die Arbeit ist Lebensaufgabe. Ein billiges Produkt kann im Augenblick viele Käufer finden, doch wenn der Gegenstand erworben ist, bedarf es geraumer Zeit, bis er wieder ersetzt wird; er würde vorher nicht einmal als Geschenk angenommen, weil er im Wege stehen würde. Wenn Amerika zu einem Preise, der zehnmal unter dem deutschen Inlandspreise stände, Getreide zollfrei nach Deutschland einführen könnte, käme die Stunde, in der das Getreide unverkäuflich wäre. Alle, die ihre Kornkammern gefüllt hätten, nähmen nichts mehr, weil das Korn ja doch liegen bliebe, schließlich nur Ratten und Mäuse anzöge.

Arbeit und der dafür gezahlte Lohn, um menschenwürdig leben zu können, geben eine Grundlage für die Preisbildung, bilden aber auch eine Grundlage für den Warenerwerb. Je mehr für wenig Geld zu erhalten ist, um so schneller ist der Bedarf gedeckt. Es kann sich jeder denken, daß es möglich ist, Gegenstände aller Art in großer Menge sehr billig herzustellen, vom Nagel bis zum fertigen Fenster oder zur Tür, ja alles durch sog. Normung nach einem Schema zu verfertigen. So gäbe es dann in einer Stadt zwei oder drei Tür- oder Fenstertypen, die gewiß sehr billig herzustellen wären. Diese Billigkeit ist jedoch nur scheinbar, denn die Massenherstellung führt letzten Endes dazu, daß auch diese billigen Fenster und diese billigen Türen nicht mehr gekauft werden können, weil die gewaltige Produktion nur wenige beschäftigt, indessen die große Masse, zur Arbeitslosigkeit verurteilt, ohne jede Kaufkraft ist. Als Geschenk würden Türen und Fenster schließlich noch angenommen, um als Brennholz Verwendung zu finden. So ließe sich die Absatzunmöglichkeit für alle Waren dartun, die im Übermaß erzeugt würden.

Etwas anderes ist es, wenn zu den bestehenden Industrien völlig neue Industrien geschaffen werden und dadurch eine Aufnahme von gewaltigen Arbeitermassen gewährleistet ist. Es sei daran erinnert, wie viele Menschen durch den Aufschwung der Elektrizitätsindustrie nach und nach in den Produktionsprozeß eingestellt werden konnten. Ferner sei auf die Entwicklung der Radioindustrie verwiesen. So lassen derartige Entwicklungsmöglichkeiten neuer Industrien immerhin noch eine gewisse Hoffnung, daß mehr Menschen in den Produktionsprozeß wieder eintreten. Es muß nur von Anfang an berücksichtigt werden, daß es keinen Zweck hat, die Erzeugung zu übertreiben.

Produktions- und Absatzmöglichkeiten müssen in Einklang miteinander stehen. Dazu ist jedoch erforderlich, daß der Mensch selbst und seine Arbeit die Grundlagen aller Erwägungen bilden. Produktion in übertriebener

Weise, verbunden mit der modernen Rationalisierung, haben den Menschen ausgeschaltet und nur den rein kapitalistischen Gedanken internationaler Prägung in den Vordergrund der Wirtschaft gestellt. Das gilt für alle Länder. Die heutige Weltwirtschaft ist die Wirtschaft des internationalen, unpersönlichen Großkapitals, das ohne Rücksicht auf das Wohl der Völker schaltet und waltet. Dies ist auch der tiefere Grund für die Bildung der Gewerkschaften. Leider wird die geistige Idee der gewerkschaftlichen Vereinigung viel zu stiefmütterlich behandelt, es wird zu viel mit rein materiellen Rücksichten zu begründen gesucht. Die Enzyklika „Rerum novarum" Leos XIII. enthält die grundlegenden Gedanken und ist heute erst recht zeitgemäß. Wer dachte damals beim Erscheinen der Enzyklika „Rerum novarum" an eine wirtschaftliche Entwicklung, wie wir sie heute vor uns sehen, oder an die Schäden als Folgeerscheinungen dieser Entwicklung, wie sie zur Zeit die Völker bedrücken!

Die Forderung des Papstes, daß so wie das ganze irdische Leben, auch das wirtschaftliche Leben als Mittel zum Zweck für das übernatürliche Leben und das letzte, höchste Ziel in Gott anzusehen, dienstbar zu machen sei, weist einfach und klar auf den Sinn des Lebens hin. Ferner wird damit auch die Ansicht verworfen, daß die Arbeit und das Wirtschaftsleben nur als „rein wirtschaftlich" zu werten seien und irgend welche Zusammenhänge mit dem letzten Ziel des Menschen, dem übernatürlichen Leben und Gott, nicht bestehen.

Die Rationalisierung hat nur an Produktion und Verbilligung gedacht, aber nicht daran, daß letzten Endes die Kaufkraft von der Summe alles Einkommens in bestimmten Zeiten abhängt. Die Schmälerung des Einkommens bedingt notwendig eine Zusammenschrumpfung des Bedarfs, so daß schließlich auch die in rationalisierten Betrieben Tätigen vom Schicksal der Arbeitslosigkeit ereilt werden. Man hat dies alles schon erkannt und im Namen der Rationalisierung unter Vernichtung gewaltiger volkswirtschaftlicher Werte ungezählte Produktionsstätten stillgelegt. Man hat den Teufel durch Beelzebub ausgetrieben. Vernichtung der Konkurrenz durch die Macht des Kapitals ist eine tagtägliche Erscheinung, und auf den Trümmerstätten stehen Menschenmassen — Männer mit ihren Angehörigen — brotlos, indessen doppelte Getreidemengen im Auslande erzeugt werden, sogar verfeuert werden, aber der deutsche Landwirt aus Mangel an Absatz zahlungsunfähig ist.

Die Grenzen der Rationalisierung sind dadurch gegeben, daß Erzeugung und Absatz im richtigen Verhältnis stehen müssen, und daß man das Gesamtwohl der beteiligten Menschen nicht ausschaltet. Wie ist das zu erreichen? Dadurch, daß die Produktion mit der Erfahrung im Absatz vieler Jahre verglichen wird, und daß die neuen Arbeitsmethoden nicht zur Entlassung, sondern zur Beibehaltung oder Neueinstellung von Arbeitskräften benutzt werden, deren Kaufkraft dann vermehrten Absatz schafft. Es ist jedoch alles umgekehrt vor sich gegangen, und zwar nicht nur in Deutschland. Anderseits muß nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß Staat und Gemeinden ernsthaft bedacht sein müssen, die unverantwortlichen Ausgaben der letzten Jahre einzustellen. Wenn Staat und Gemeinden so weiterwirtschaften wie bisher, verblutet die Wirtschaft, und der Konkurs des Deutschen Reiches wird Tatsache. Die unheilvolle Ausgabenwirtschaft — die

Reparationen allein sind es nicht — und die dadurch hervorgerufenen ungeheuren Belastungen der Industrie durch Abgaben aller Art haben die zu weitgehende Rationalisierung stark gefördert. Nicht die Arbeitsbeschaffung, sondern die Versorgung hat in der Nachkriegszeit im Vordergrund aller Überlegung gestanden, ohne Rücksicht auf die Wirtschaft.

Die Grenzen der Rationalisierung liegen im Menschen, in der Einzelpersönlichkeit wie in der Nation. Es soll keineswegs verkannt werden, daß Industrialisierung und Mechanisierung des Arbeitsprozesses gegenüber der früheren Zeit den Menschen auch gewaltige Vorteile gebracht haben. Wenn man beispielsweise einmal zurückdenkt, auf welche Art und Weise in früherer Zeit Lasten befördert wurden, daß in der Hauptsache der Mensch hierbei rein physisch in Anspruch genommen wurde, so muß ohne weiteres zugegeben werden, daß durch die Maschine eine Entlastung des Menschen eingetreten ist, und daß ohne die moderne Transporttechnik vieles, was ihn heute erfreut, nie verwirklicht worden wäre. Die Technik macht den Menschen also frei für Aufgaben höherer Art.

Die ganze diesseits gerichtete Entwicklung der Wirtschaft, die fortschreitende Rationalisierung und Mechanisierung des Arbeitsprozesses muß eine Grenze finden an der uralten Frage der Menschheit: „Wozu sind wir auf Erden?“ Diese Frage und ihre Beantwortung muß wieder in den Vordergrund des Lebens gestellt werden, damit die Menschenarbeit einen Sinn erhält und nicht nur die Peitsche des Treibers bestimmend ist. Weiter muß dafür gesorgt werden, daß in erster Linie das Volk des eigenen Landes genügend kaufen kann. Dies bedingt, daß jeder Arbeit hat; es kommt nicht darauf an, daß die Ware in ungeheurer Menge hergestellt und fast verschenkt werden kann, sondern daß die breite Masse des Volkes arbeitet und das Volkseinkommen umgesetzt wird. Gewiß, wir müssen zur Erfüllung der Reparationen Waren exportieren, und zwar in großem Umfange. Mag dies zu Gunsten der Rationalisierung sprechen, es muß aber auch dafür gesorgt werden, daß 80—85% der deutschen Gütererzeugung im Lande abgenommen und verbraucht werden, wie dies bis zum Jahre 1914 der Fall war.

Die Grenzen der Rationalisierung sind erreicht, wenn die Maschine zum Feinde des Menschen wird, die Grundlage seines Daseins erschüttert, ihm die Arbeit und damit das Brot nimmt. Die Rationalisierung hat Ähnlichkeit mit dem Turmbau zu Babel; die Technik, vereint mit dem Kapital aller Länder, wollte den gewaltigen Bau der Rationalisierung nur von der materiellen Grundlage aus errichten, fand auch Bundesgenossen im Sozialismus und im Bolschewismus — doch krachend fiel das System zusammen, und das Trümmerfeld heißt Weltwirtschaftskrise.

Walther Koehler.

Die südamerikanische Freiheitsbewegung

Von Englands Inselreich war unter Königin Elisabeth eine Kolonisationsbewegung ausgegangen, die in zwei Jahrhunderten die Vereinigten Staaten von Nordamerika hervorbrachte. Auch von der Iberischen Halbinsel, der Heimat der Entdecker, hatte sich sogar früher als aus England, noch mit größerer Kraft und Weite, ein Strom von Auswanderern nach Amerika gewandt, aber nach dreihundert Jahren, könnte man sagen, war der Abschluß eine Wende zu den „uneinigen" Staaten von Latein-Amerika. Während die angelsächsischen Kolonien, die sich an der Ostküste des nördlichen Festlandes ausgebreitet hatten, nach ihrer Trennung vom Mutterland noch gewaltige Länderstrecken, die einst von Frankreich und Spanien besiedelt worden waren, an sich zogen und im 19. Jahrhundert mit Hilfe der europäischen Einwanderung sich zu dem gewaltigen Staatswesen auswuchsen, das bereits eine Art Weltherrschaft besitzt, führte der Freiheitskampf der Kreolen in den spanischen und portugiesischen Besitzungen zur Schwächung und Zersplitterung ihrer nationalen Kraft. Was hätte nicht aus dem riesigen Gebiete der spanischen Länder von Mexiko bis hinunter nach Chile werden können, die über eine verhältnismäßig zahlreiche Bevölkerung und eine gehobene Kultur mit blühendem kirchlichen Leben und einem freilich durch die Vernichtung des Jesuitenordens geschwächten Schulwesen verfügten, wenn sie vereint die frischen Kräfte einer mit allen Reichtümern gesegneten Welt zur Entwicklung ihres nationalen und wirtschaftlichen Lebens aufgeboten hätten! Tatsächlich aber schlug der Gang der Geschehnisse, national gesehen, eine vom Norden ganz verschiedene Richtung ein, den Weg zum Bürgerkrieg und zur Zersplitterung.

An diesen Gegensatz wurden wir in der letzten Zeit durch zwei Tatsachen mit bezeichnender Deutlichkeit erinnert: die Jahrhundertfeier von Simon Bolivar, dem „Befreier" von sechs südamerikanischen Staaten, und die gehäuften Revolutionen in Südamerika.

Am 17. Dezember 1930 feierten die sechs Republiken Bolivia, Colombia, Ecuador, Panama, Peru und Venezuela unter persönlicher Teilnahme der päpstlichen Nuntien das erste Jahrhundertgedächtnis des Todes von Simon Bolivar, dessen Namen zahlreiche Denkmäler in fast allen großen Städten Südamerikas und Bücher in allen Sprachen als Freiheitshelden verewigen. Auch Frankreich, England und Mexiko haben seinen Ruhm in Stein verherrlicht, und Männer wie der Dichter Lord Byron, der Volksführer Daniel O'Connel, der polnische Freiheitsheld Kościuszko und Nordamerikas größter Redner Daniel Webster sind seine Bewunderer. Er war mit Lafayette und der Familie von George Washington befreundet. Was Washington für die Vereinigten Staaten von Nordamerika, das war Simon Bolivar für einen großen Teil von Südamerika. Sprößling einer reichen Kreolenfamilie zu Caracas in Venezuela, hatte er als Student in Madrid und auf Reisen in Europa und Nordamerika früh mit Begeisterung die freiheitlichen Strömungen kennen gelernt, die seit der Französischen Revolution die Völker der Alten Welt in Gärung hielten. Er hatte auch Napoleon I. gesehen und bewundert, bevor er in seine Heimat zurückkehrte und 1810 in Caracas an dem Aufstand Vene-

zuelas gegen das rechtmäßige spanische Mutterland teilnahm, dessen Herrscherfamilie 1808 von Napoleon verdrängt worden war. In den nun folgenden Kämpfen gegen die spanische Macht und die Anhänger einer monarchischen Ordnung wuchs Bolivars Bedeutung immer mehr. Aber das Ziel der Freiheit Südamerikas erreichte er nur um den Preis der wechselvollsten Schicksale. Wir können uns in Europa kaum eine rechte Vorstellung von der heldenhaften Größe der kriegerischen Taten machen, die er auf dem Schlachtfelde vollbrachte, von dem Geistesschwung und der gesetzgeberischen Weisheit, mit der er neue politische Gebilde schuf, von seiner religiös erleuchteten Kraft, edlen Selbstverleugnung und glühenden Heimatliebe. Sein Leben liest sich wie ein episches Vorwort zur Geschichte der südamerikanischen Freiheit.

Als letztes Ziel der Unabhängigkeitsbewegung schwebte ihm die Vereinigung aller amerikanischen Staaten in einem auf Verträgen aufgebauten Völkerbunde vor, dessen Kern die unter sich enger verbundenen spanischen Länder sein sollten. Während er an den Kämpfen im Süden, wo die La-Plata-Staaten und Chile sich von Spanien lösten, und wo Dr. Francia in Paraguay eine unabhängige Republik begründete, keinen unmittelbaren Anteil nahm, trug er im Norden das ganze Gewicht der nationalen Sache auf seinen Schultern. In Venezuela war er zunächst 1812 unterlegen und hatte sich flüchtig nach der Insel Haiti begeben, um von da aus im Dezember 1816 mit einer kleinen Freischar an der Küste von Venezuela zu landen. Dieses Mal hatte er Glück: in drei Jahren war die Unabhängigkeit seiner Heimat erfochten, und sie übertrug ihrem Befreier auf dem Kongreß zu Angostura im Jahre 1816 die höchste Gewalt. Nun wandte sich Bolivar nach Neu-Granada, das er mit seinen Freischärlern in der Schlacht bei Boyacá am 7. August 1819 den spanischen Truppen entriß. Dieses alte Vizekönigreich vereinigte sich mit Venezuela zur Republik Colombia, und Bolivar wurde Präsident mit diktatorischer Gewalt. 1822 befreite er auch Peru, das ihn ebenfalls zum Diktator ernannte, ebenso Ecuador. 1825 entschied er den Sieg der Freiheit in Oberperu, das sich ihm zuliebe den Namen „Bolivia“ gab und ihn zum ewigen Präsidenten und Protektor ernannte. Ein ungeheures Gebiet war nun in Bolivars Hand. Sein Gedanke einer großen föderalistischen Republik aller ehemaligen spanischen Königreiche in Amerika schien sich zu verwirklichen. In dieser frohen Hoffnung, ja mit noch weiter gespannten Zielen, hatte Bolivar schon 1824 Vertreter aller amerikanischen Freistaaten, auch Brasiliens und Nordamerikas, zu einem panamerikanischen Kongreß nach Panama eingeladen. Doch seine Gedanken waren den Möglichkeiten zu weit vorausgeeilt. Nur Colombia, Panama, Peru, Mexiko und Guatemala erschienen auf dem Kongreß, der am 22. Juni 1824 eröffnet wurde. Brasilien und Paraguay verhielten sich ablehnend, das eine als Monarchie, das andere, weil Dr. Francia jede Verbindung mit andern Ländern grundsätzlich zu vermeiden suchte. Nordamerika zögerte, Chile lag noch im Krieg mit Spanien, und Buenos Aires verschleppte die Entscheidung. Die vertretenen Länder aber schlossen am 15. Juli 1824 einen Bundes- und Einheitsvertrag im Sinne Bolivars. Der Kongreß sollte sich jährlich oder alle zwei Jahre wiederholen, und die übrigen Staaten Amerikas sollten immer zum Beitritt eingeladen bleiben. Neutrale und freundschaftlich verbundene Mächte sollten als Zeugen den Verhandlungen beiwohnen dürfen. Die Hoffnungen

des großen Venezuelaners gingen nicht in Erfüllung. Nur mit Mühe konnte das überragende Gewicht seiner legendenhaften Persönlichkeit die Gegensätze wild emporlodernder Leidenschaften von Parteien und Bandenführern bezwingen. Die Verhältnisse zwangen ihm unter dem Beifall der vaterländisch Gesinnten zu wiederholten Malen die Gewalt des unumschränkten Diktators in die Hand. Nur eine napoleonische Faust konnte die auseinanderstrebenden Kräfte zusammenhalten. Doch Bolivar wurden mit Unrecht diktatorische Gelüste zum Vorwurf gemacht. Er wollte kein Napoleon und kein Kaiser Iturbide von Mexiko sein, von denen er schrieb: „Bonaparte in Europa und Iturbide in Amerika sind jeder in seiner Sphäre die außerordentlichsten Beispiele, die uns die neuere Geschichte der Welt darbietet. Dessenungeachtet vermochten sie ihrem Sturz nicht zu entgehen, weil sie einen politischen Staaten- und Thronraub begangen und den Tempel der Gesetze wie das Heiligtum aller gesellschaftlichen Rechte entweiht hatten." Auch die Botschaft zur Einladung auf den Kongreß zu Panama beweist, wie weit Bolivar von napoleonischen Plänen entfernt war. „Nach fünfzehnjährigen Opfern für die Freiheit Amerikas", schrieb er, „ist es endlich an der Zeit, die ganze Macht dieses großen politischen Staatskörpers zu befestigen. Dazu ist jedoch eine höchste Autorität erforderlich, die über der Politik unserer Regierungen steht, eine Autorität, deren Einfluß imstande ist, in unsern Grundsätzen die Einheit zu erhalten, und deren Name allein unsere Zwistigkeiten schlichten kann, eine Autorität, die nur durch eine Versammlung von Bevollmächtigten aller Republiken geschaffen werden kann."

Bolivar bewährt sich durch diese Urkunde als Prophet eines Völkerbundes. Doch die bittersten Enttäuschungen seiner letzten Lebensjahre mußten ihn ahnen lassen, daß die von ihm geschaffenen Brücken der Einheit bald stürzen würden. Venezuela löste 1830 die Verbindung mit Neu-Granada, das fortan allein den Namen Colombia weiterführte. Bolivars Untergeneräle Santander und Paez stellten sich an die Spitze der trennenden Bewegungen in Venezuela, Colombia und Peru. Noch einmal zur Wiederherstellung der Einheit und des Friedens an die Spitze von Colombia gestellt, starb Bolivar am 17. Dezember 1830, erst 47 Jahre alt, mit gebrochenem Herzen ob des Unglücks seiner vom Bürgerkrieg bedrängten Heimat. Den Eid, den er einst zu Rom auf dem Aventin geschworen hatte, sein ganzes Leben der Befreiung seines Vaterlandes zu widmen, hatte er mit heldenmütiger Beharrlichkeit gehalten.

Nach hundert Jahren sieht nun die Nachwelt, daß Amerika wohl frei, aber nicht in einem Völkerbund geeinigt ist. Bolivars Testament und seine Denkmäler sind eine Anklage gegen das Geschlecht derer, die ihn und sein Programm bekämpft haben. Den Nutzen engerer Verbindung unter den lateinischen Freistaaten Amerikas hat man zwar immer anerkannt, auch Versuche dazu wiederholt. Mehr hat man nicht erreicht als den Bund der sogenannten ABC-Staaten Argentinien, Brasilien und Chile. Doch dieser Bund hat nicht verhindern können, daß öfter, auch in den letzten Jahren, Kriegsgefahren oder wenigstens Kriegsgelüste die Leidenschaften wild entfesselten. Wenn die spanische Königsfamilie dem Beispiel der portugiesischen gefolgt wäre und in einer der Hauptstädte von Spanisch-Amerika, in Mexiko oder Lima, ihren Wohnsitz aufgeschlagen hätte, was viele dort begeistert wünschten, hätten viel-

leicht oder wahrscheinlich die spanischen Kolonien sich politisch ähnlich verhalten und entwickelt wie Brasilien. Dort stellte sich ein Prinz des königlichen Hauses, Dom Pedro, an die Spitze der freiheitlichen Bewegung, und so hielt das Kaiserreich die anfangs stark auseinanderstrebenden Provinzen Brasiliens, dessen Gesamtumfang die Größe Europas erreicht, noch über zwei Menschenalter zusammen. Dann wurden auch sie, im Jahre 1889, fast ohne Schwertstreich zu einer föderativen Republik. Die Kämpfe, die auf dem Boden Brasiliens ausgefochten wurden, um den nationalen Zusammenschluß der portugiesischen Länder in Südamerika aufrecht zu erhalten, lassen sich nicht mit den blutigen und langwierigen Bürgerkriegen vergleichen, die von Mexiko bis Chile und Buenos Aires dem reichen Leben Lateinamerikas die schwersten Wunden schlugen. Es klingt unglaublich, daß diese Länder, die einst die Goldgruben Europas waren, in die drückendste Schuldknechtschaft Englands geraten konnten. Was hat allein der monarchische Gedanke in Mexiko aus Mangel an geeigneten Thronanwärtern dieses einst so mächtige und reiche Land an Opfern jeder Art gekostet! Hätte aber die spanische Königsfamilie ihren Sitz auch nur zeitweilig dorthin verlegt, oder sich gar amerikanisiert, so würde die Entwicklung des ganzen amerikanischen Kontinents eine andere Richtung genommen haben. Es mußte noch ein Jahrhundert vergehen und der Weltkrieg seine Abgründe eröffnen, ehe Europa die Bedeutung der Neuen Welt begriff. Unterdessen aber wurde Mexiko zum Teil eine Beute der Vereinigten Staaten, und Colombia, dessen Name einst verheißungsvoll die großen Gedanken des größten südamerikanischen Freiheitshelden verkündete, ist heute noch ein wenig bedeutendes Staatswesen, obwohl es über zweimal so groß ist als Deutschland. Auch Argentinien wurde durch blutige Bürgerkriege jahrzehntelang in seiner Entwicklung gehemmt und trägt wie alle südamerikanischen Staaten das schwere Bleigewicht riesiger Schulden. So konnten die Vereinigten Staaten des Nordens, denen mit Ausnahme des Sklavenkrieges in den sechziger Jahren innerer Friede stets beschieden war, in beispiellosem Wachstum die Gesamtheit der lateinischen Länder überflügeln und zum größten Teil sogar von sich abhängig machen.

Wie wenig in Lateinamerika die innern Gefahren der Uneinigkeit überwunden sind, zeigen die vielen Revolutionen der letzten Jahre und noch der letzten Monate. Von Venezuela bis Buenos Aires gab es gewaltsame Umwälzungen. In den größten Staaten, in Peru, Argentinien und Brasilien, vollzogen sich die Ereignisse in den schroffsten Formen. Merkwürdigerweise war es jedesmal das Heer, das die Bewegung trug. Am 22. August 1930 erhob sich die Besatzung von Arequipa gegen die Regierung von Lima, und am 28. des Monats stand eine Militärjunta an der Spitze des Landes, geleitet von einem Offizier, den der gestürzte Präsident in die Verbannung gejagt hatte. Auch in Buenos Aires, wo Arbeiter und Studenten die Unruhen eröffneten, zwang ein Ultimatum des Generalstabchefs den alten Politiker Irigoyen zur bedingungslosen Abdankung. In Brasilien erhob sich die gut vorbereitete Revolution am 3. Oktober gleichzeitig in Porto Alegre, der Hauptstadt des südlichen Militärstaates Rio Grande do Sul, und in Bello Horizonte, der Hauptstadt von Minas Geraes im Herzen des ganzen Bundes. Pernambuco schlug am 5. Oktober los und überwältigte die regierungstreue

Partei des großen Nachbarstaates Bahia. In drei Wochen hatten die Aufständischen im ganzen Lande die Gewalt an sich gerissen. Eine provisorische Regierung unter dem Riograndenser Präsidenten Getulio Vargas, der am 31. Oktober wie ein Triumphator in Rio de Janeiro einzog, verkündigte Neuwahlen zu einem Kongreß, der über Verfassungsänderungen entscheiden soll.

Bei der Rolle, die das Heer spielte, handelt es sich nicht um militärische Herrschaftsgelüste einzelner Führer. Die Zeiten politischer Abenteurer, mit denen Bolivar zu ringen hatte, sind vorüber. Es geht vielmehr um einen tiefliegenden Gegensatz zu den eingebürgerten Regierungsmethoden, um eine mehr gefühlte als bewußt gepflegte Abneigung dieser Völker gegen den Parlamentarismus, dessen Zügellosigkeit dem militärischen Geist am meisten widerstehen muß. Das gegenwärtige Bild des politischen Getriebes ist in Südamerika wie anderswo von den möglichen Idealen einer wahren Demokratie weit entfernt. Darum mußten auch tüchtige Politiker wie Irigoyen und Washington Luiz fallen. In Brasilien war die Revolution im Oktober eigentlich nur der entscheidende Endkampf jener Gärung, die schon unter Arthur Bernardes im Jahre 1922 eingesetzt und zu den furchtbaren Kämpfen geführt hatte, die in den folgenden Jahren besonders in São Paulo und Rio Grande do Sul ausgefochten wurden. Bezeichnend ist, daß die Aufständischen unter den hervorragendsten Vertretern ihrer Sache auch den Kardinal Dom Sebastião de Leme von Rio de Janeiro nennen, der dem Bundespräsidenten Washington Luiz Pereira am 24. Oktober das Ultimatum des Kommandanten J. Menna Barreto überreichte. In Brasilien wie in den andern Staaten handelt es sich vornehmlich um die Frage, wie die Gewalt der Präsidenten, die zum Teil geradezu königlich ist, verfassungsmäßig beschränkt werden kann. In Brasilien spielt aber auch ein alter Gegensatz zwischen den mächtigsten Einzelstaaten des Bundes, São Paulo, Minas Geraes, Rio Grande do Sul, Pernambuco und Bahia, eine große Rolle. Der Gedanke, sich ganz selbständig zu machen, nicht nur aus politischen, sondern auch aus finanziellen Gründen, wird zwar nicht zu einer bewußten Absicht oder Losung, kann aber doch über kurz oder lang zur Tat werden.

Doch diese Verfassungsfragen erschöpfen nicht die ganze Tiefe der Ursachen für die augenblickliche Unruhe in allen Staaten Südamerikas, auch nicht in Panama, wo am 2. Januar 1931 der Präsident Florencio Arosemena von der Partei der „Sozialen Aktion" zur Abdankung gezwungen wurde. Noch weniger ist das der Fall in Guatemala, das im vorhergehenden Dezember seine Revolution hatte, und in Mexiko, wo Aufstände seit Jahren zur Tagesordnung gehören. Alle diese Vorgänge sind zu beträchtlichem Teile aus wirtschaftlicher Not zu erklären. Insbesondere der Tiefstand der letzten zwei Jahre, der in Südamerika große Arbeitslosigkeit, empfindlichen Rückgang der Handelsgeschäfte und heillose Verwirrung der staatlichen Finanzen zur Folge hatte, muß als der seelische Hintergrund der politischen Gärung angesehen werden. Die verhängnisvolle Überschuldung ganz Südamerikas, dessen Länder tatsächlich zu Vasallenstaaten Nordamerikas, Englands und Frankreichs geworden sind, verschlingt nutzlos einen unerträglich hohen Teil der öffentlichen Gelder. Selbst Colombia, das verhältnismäßig die günstigste Finanzwirtschaft hatte, spürte die allgemeine Krisis so sehr, daß es seine großartigen Ar-

beiten zur Regulierung des Magdalenenstromes fast ganz einstellen und in der doppelten Notlage der besonders auf Kaffee eingestellten Landwirtschaft und des Handels nur schwer das Defizit von 31 Millionen Pesos bewältigen kann. Deshalb braucht man freilich die Ablösung der katholischen konservativen Partei nach fünfundvierzigjähriger Herrschaft durch den aus den Reihen der Liberalen hervorgegangenen Präsidenten Olaya Herrera nicht gerade als eine politische Umstellung zu betrachten. Die Schuldenlast, die sich die einst so goldreichen Länder durch unsinnige Bürgerkriege und durch Parteiwirtschaft aufgeladen haben, wird allmählich von der Bevölkerung als das Grundübel erkannt, das ihren Fortschritt lähmt. Daher die Unzufriedenheit mit den Regierungen, die immer neue Schulden aufhäufen, daher auch eine wachsende Abneigung gegen die steigende Herrschaft Nordamerikas. Zwar versichern die neuen Regierungen mit Eifer, und die Presse druckt es nach, daß sie die bisherigen freundschaftlichen Beziehungen zu Nordamerika aufrecht erhalten werden. Doch wie wenig oft diplomatische Beziehungen und Notwendigkeiten der Politik sich mit der Volksstimmung decken, bewies in der brasilianischen Oktoberrevolution die Tatsache, daß die Regierung in Washington die Ausfuhr von Waffen für die Aufständischen verbot, dagegen der Regierung in Rio de Janeiro, an deren Sieg sie bis zum letzten Augenblick fest glaubte, Waffen und Flugzeuge bereitwillig überließ. Unterdessen rückten die Aufständischen, von der Sympathie der Mehrzahl des brasilianischen Volkes begleitet, bereits von drei Seiten in siegreichem Anmarsch auf São Paulo und Rio de Janeiro. Es ist begreiflich, daß die Sieger, denen es mit der politischen und wirtschaftlichen Besserung der nationalen Verhältnisse wirklich Ernst ist, das bedrohliche Eindringen der nordamerikanischen Geldmacht, der die Missionsarbeit der Sekten die Wege bereitet, nicht mit dem gleichen Optimismus unterstützen werden wie ihre Vorgänger.

Aus zwei Gründen kann man aber auch diesen Bemühungen, die von einer guten Anzahl hervorragender Männer unbestechlichen Charakters geleitet werden, nur mit gedämpften Hoffnungen zusehen. Es fehlt dem politischen Leben heute mehr denn sonst jene Eigenschaft, die das Streben der Väter ausgezeichnet hat, die Uneigennützigkeit! Ein Mann wie Bolivar gab seiner Zeit und seinem Volk das leuchtendste Beispiel selbstloser Vaterlandsliebe. Die Politik hat ihn nicht bereichert, sondern arm gemacht. Fast sein ganzes nicht unbeträchtliches Vermögen opferte er dem Dienste an seinem Volke, und er starb in Dürftigkeit. Heute aber ist die Politik ein Geschäft geworden und hängt schon deshalb von der Wirtschaft ab. Wenn auch einzelne uneigennützige Führer an der Spitze stehen, im Zeitalter der Organisationen und der Massen werden immer so viele Mitläufer sich einschleichen, daß ihre Selbstsucht auch die besten Absichten der Führer zum Scheitern bringen kann. Anderseits fehlt es oft an einer klaren und auf tiefer Kenntnis beruhenden Zielsetzung und Wegweisung. Verworrene Gedanken und Teilideale bringen wohl einen Augenblickserfolg hervor, genügen aber nicht zum Aufbau neuer Ordnungen, zur Rettung aus allgemeiner Not. Politiker wie Simon Bolivar hatten den großen Vorteil, selber von den Idealen katholischer Weltanschauung und katholischer Staatsgedanken getragen zu sein und in einer Zeit zu wirken, wo ihre Völker nur katholisch zu denken vermochten. Bolivars Hoff-

nungen wurden nicht zuletzt deshalb nicht verwirklicht, weil nach ihm die Volksführer und Staatsmänner Südamerikas kein Verständnis für katholische Staatsgedanken besaßen, so daß sich unter dem falschen Lichte zügelloser Freiheit und eines religionsfeindlichen Liberalismus die besten Kräfte in nutzlosem Kampfe aufrieben.

Vielleicht ist das Andenken Bolivars auch deshalb nicht in dem Grade gefeiert worden, wie er es verdiente, weil er ein durch und durch katholischer Politiker gewesen ist. Um ihn rühmen zu können, glaubte man lange, ihn zu einem Gegner der Religion machen zu müssen. Nichts ist unrichtiger als eine solche Behauptung. Bei Gelegenheit seiner hundertjährigen Gedächtnisfeier wurde auch die Tatsache festgestellt, daß der Freiheitsheld Bolivar in seinem vielbewegten Leben und seinem gewaltigen Ringen ein überzeugungstreuer und anhänglicher Sohn der katholischen Kirche war und deren Wirken als eine wesentliche Bedingung für die Wohlfahrt seines Vaterlandes betrachtete („America", Bd. 44, 282/3). Vielleicht werden sich die Lenker der Völker Südamerikas, das fast ganz katholisch ist, rechtzeitig daran erinnern, daß die bisherige gesetzliche Absperrung der katholischen Kirche von der bürgerlichen Heranbildung der Jugend und die Verbannung der katholischen Staatslehre aus der Politik Irrwege gewesen sind, und daß Südamerika ohne jene Kräfte nicht gesunden und glücklich werden kann, die ihm die Kultur gebracht haben; die Kräfte der Religion und der Kirche.

Ludwig Koch S. J.

Kulturbericht

Wie im Februarhefte der Kulturbericht über die Herbstmonate, so will nun auch der Bericht über die Wintermonate kein vollständiges Bild des Kulturlebens entwerfen — dann wäre ja jedesmal vieles zu wiederholen —, sondern es handelt sich um charakterisierende Hinweise auf Tatsachen, die gerade in diesem Vierteljahr eine irgendwie bedeutsame Strömung allgemein sichtbar machen.

I.

Die Dezembernachrichten des römischen Generalsekretariates der Jesuitenmissionen geben zur Kennzeichnung der unter den Führern des neuen China weit verbreiteten Abneigung gegen die Religion eine Rede wieder, die der Dekan der literarischen Fakultät an der chinesischen Staatsuniversität von Tschekiang gehalten hat. Von den gebildeten Chinesen, heißt es da, seien die zahlreichen christlichen Missionsschulen stets nur des Unterrichts wegen geschätzt worden. In den Bedingungen, an die jetzt von der Regierung die weitere Genehmigung geknüpft werde, dürfe man nicht Undank oder gar Verfolgung sehen. „Wir sind für den erhaltenen Unterricht dankbar; aber da wir zugleich vollkommen religionslos sind, wollen wir in den Schulen keine Vermengung von Religion und Erziehung. Wir wünschen nicht, daß die Schulen zu einem Werbemittel für die Religion gemacht werden.... Wir wissen sehr gut, daß in den Augen der Missionare die Erziehung Nebensache und das Werben für die Religion Hauptsache ist.... Was werden also die Missionen angesichts der neuen gesetzlichen Regelung tun? Werden sie infolge des Verbotes religiöser Beeinflussung ihre Schulen schließen, oder werden sie uns die Schulen aus Menschenliebe schenken? Das wäre schön und würde uns freuen, während die Schließung bewiese, daß sie nur ihren eigenen Vorteil gesucht haben." Im ganzen werde China vom Abendlande bloß das übernehmen, „was praktisch ist, wenig Philosophie und keinerlei Religion".

Der „Deutsche Freidenkerverband" erweist sich durch den Bericht über das 25. Jahr seiner Tätigkeit als den stärksten „Freidenkerverband" der Welt. Er zählt rund 600000 Mitglieder, verlor im Jahre 1930 fast 58000 und gewann ungefähr 43000.

Den heißeren Atem der bolschewistischen Religionsverfolgung spürt man aus den Aufklärungen, die der Abreißkalender des russischen Staatsverlages am 21. Februar 1931 Arbeitern und Bauern gibt. Aus der Satzung des „Verbandes kämpfender Atheisten" wird wörtlich mitgeteilt, diese „freie und öffentliche Proletariervereinigung" habe sich die Aufgabe gestellt, „die breiten Arbeitermassen der Sowjetunion zu tätigem, systematischem und folgerichtigem Kampfe gegen die Religion in allen ihren Gestalten und Formen zusammenzuschließen". Mit 14 Jahren kann man dem Verbande vollberechtigt angehören. Kinder von 8 bis 14 Jahren sind als Mitglieder ohne entscheidende Stimme willkommen und bilden die besondere Gruppe der „Jungen Atheisten". Die Organisationsarbeit beginnt mit der Bildung von sog. Zellen in der Fabrik, in der ländlichen Kollektivwirtschaft, in der Schule, im Heere usw., sobald sich wenigstens drei zusammenfinden, die volles Recht auf Mitgliedschaft haben. Vor Beginn der Zellengründung sind von der nächsten Bezirksstelle des Verbandes Weisungen zu erbitten, nötigenfalls auch von einer höheren Stelle. Heute zählt der im Jahre 1925 gegründete „Verband kämpfender Atheisten" (SWB: Sojus woinstwujuschtschich besboschnikow) rund 35000 Zellen und mehr als zwei Millionen Mitglieder, von denen ungefähr die Hälfte Arbeiter und ungefähr ein Drittel Bauern aus den Kollektivwirtschaften sind. „Beinahe die Hälfte aller Mitglieder des SWB ist parteilos. Die Frauen sind im SWB noch ungenügend vertreten: auf je fünf Atheisten kommt nur eine Frau." — Vgl. diese Zeitschrift Februar 1931, 347—357.

Sergius, der in Moskau residierende Metropolit der russischen Staatskirche, hat um die Jahreswende durch Ukas 261 den Pariser Metropoliten Eulogius, weil er sich beharrlich weigerte, seinen Widerstand gegen den religionsfeindlichen Bolschewismus aufzugeben, von neuem für abgesetzt erklärt. Eulogius und seine Anhänger sahen diesen Ukas als rein politisch an, wandten sich um einstweilige Beilegung des Streites an den Patriarchen von Konstantinopel und hoffen nun auf endgültige Klärung durch ein freies Konzil der russischen Kirche. Sergius hat aber den Metropoliten von Litauen mit der Oberleitung der in Westeuropa für die russischen Flüchtlinge geschaffenen Bistümer beauftragt, und so ist die Spaltung zwischen den Flüchtlingskirchen, die sich schon lange in zwei Gruppen, der des Metropoliten Eulogius von Paris und der des Metropoliten Antonius von Karlowitz in Jugoslawien, unversöhnlich gegenüberstanden, noch viel schlimmer geworden. Bischof Michael d'Herbigny S. J. und der russische Priester Alexander Deubner widmen der Darlegung dieser Wirren den ganzen 41. Band der römischen Zeitschrift „Orientalia Christiana" (Évêques russes en exil. Douze ans d'épreuves, 1918—1930). Sie kommen nach genauer Durchforschung der sehr umfangreichen Literatur, die sich um diese Frage bereits aufgehäuft hat, zu dem Ergebnisse, die kirchenrechtlich unhaltbare Lage, die besonders durch verwerfliche Einbrüche des Laientums, der Demokratie und der Staatsgewalt in religiöses Gebiet verschuldet sei, weise gebieterisch auf den Weg, den sich fast alle Anhänger der russischen Kirche auch heute noch durch altererbte Vorurteile verlegen: den Weg nach Rom.

Dreimal ist in diesem Winter der Papst mit besonders eindringlichen Worten vor die Welt getreten. Am 24. Dezember 1930 wandte er sich in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium mit sehr entschiedenen Worten gegen die weithin herrschende soziale Ungerechtigkeit und gegen die frevelhafte Gefährdung des Weltfriedens. Unter dem 31. Dezember 1930 erschien das große Rundschreiben „Casti connubii", das die katholischen Grundsätze über die Ehe den Verirrungen der Zeit klärend und mahnend gegenüberstellte. Am 12. Februar 1931 erklang von der neuen Radiostation des Vatikans zum ersten Mal in der Geschichte die Stimme des Statthalters Christi über die ganze Erde hin und flehte mit Worten der Heiligen Schrift alle Stände der Kirche und alle Menschen außerhalb der Kirche an, Gottes zu gedenken und liebevoll die vielen Gegensätze des Lebens zu mildern. Es versteht sich von selber, daß in der katholischen Öffentlichkeit alle diese Kundgebungen mit ehrfürchtiger Dankbarkeit aufgenommen wurden. — Wie sich der Katholik einem päpstlichen Rundschreiben gegenüber äußerlich und innerlich zu verhalten hat, ist 1930 im Septemberhefte dieser Zeitschrift (417 ff.) dargelegt worden. Über die brennenden Ehefragen handeln im Januarhefte (1931) zwei Aufsätze (241—274). Der theologischen Durchforschung eröffnet das päpstliche Rundschreiben ein weites und klar abgestecktes Feld, und um die Verwirklichung der aufgestellten Ideale wird im Vertrauen auf Gottes Vorsehung trotz aller Hindernisse und Niederlagen gewissenhaft zu ringen sein. In Reichls Zeitschrift „Der Leuchter" (IX 103) schreibt Eugen Diesel, „ein von den Krisen der Zeit lebhaft bewegter und geistvoller Ingenieur" habe neulich gesagt, „man müsse mit einem Zeitraum von etwa dreihundert Jahren rechnen, ehe die Menschheit den neuen technischen Zustand einer wahren Kultur entgegengeführt habe". Die Erhebung des menschlichen Geschlechtslebens zu wahrer Kultur ist ohne Zweifel viel schwieriger; aber die Geschichte zeigt, daß die katholische Kirche sich auch hier als die stärkste geistige Macht bewährt hat, die wir kennen.

Daß Nichtkatholiken unbeschadet mancher und oft recht scharfer Kritik die gewaltige Tragweite der päpstlichen Kundgebungen anerkannten, kam in vielen bedeutenden Zeitungen zum Ausdruck. Zur Weihnachtsansprache brachte der „Osservatore Romano" (304, 31. Dezember 1930) die Äußerung des radikalen Pariser „Quotidien": „Man darf ungescheut sagen, daß heute Pius XI. in den Falten seines weißen Gewandes

den Frieden und den Krieg trägt; denn die Menschheit wird keinen Frieden haben, wenn die Abrüstung der Gesinnungen nicht zur Wirklichkeit wird. Und welche Macht wäre besser imstande als der Heilige Stuhl, sich für diese Abrüstung nachdrücklich einzusetzen?" — Die nicht weniger linksgerichtete Neuyorker Wochenschrift „The Nation" lehnt wichtige Teile des Rundschreibens über die Ehe durchaus ab, bekennt aber: „Wenn die Kirche sich weigert, ihre religiösen Grundsätze nach dem Zeitgeschmack zu wandeln, so ist das bewundernswert. Ein Fels sollte standhalten, und die Kirche ist in ihren besten Augenblicken ein Fels" (14. Januar 1931, S. 31). Der Pariser „Temps" schrieb am 11. Januar 1931: „Bedenkt man den tiefen Ernst der Fragen, die das Rundschreiben über die Ehe vor dem Gewissen der Welt aufrollt, so sieht man schon jetzt, daß Pius XI. hier einen Markstein seiner Regierung gesetzt hat." In den Londoner „Times" stand am 9. Januar 1931: „Diese Urkunde wird man wohl unter die bedeutendsten päpstlichen Rundschreiben der neueren Zeit rechnen. Sie zeigt eine große Einfachheit der Sprache und zugleich eine große Kraft des Ausdrucks." Eine von „katholischer Seite" kommende Kritik in der liberalen „Kölnischen Zeitung" (69, 4. Februar 1931) wurde mit den bezeichnenden Worten eröffnet: „Eine ernste kritische Auseinandersetzung mit der neuen Ehe-Enzyklika muß loyal mit der Feststellung beginnen, daß die grundsätzliche Seite des Eheproblems mit imponierender Geschlossenheit und bezwingender Logik entwickelt ist, und das bedeutet in einer Zeit der Grundsatzlosigkeit und heillosen Relativierung aller Werte und Begriffe nicht wenig." — Über die Radioansprache sagte die vorher genannte Wochenschrift „The Nation" (25. Februar 1931, S. 206), das sei für Menschen aller Anschauungen eine „Botschaft aus einer andern Welt" gewesen. „Es ist die Stärke der katholischen Kirche, daß sie das Ansehen und die Macht besitzt, eine solche Ansprache nicht lächerlich, sondern erhaben wirken zu lassen." Natürlich wolle der Papst seine neugewonnene Freiheit zur Erweiterung dieser Macht benutzen. „Stehen wir also vor einem Aufleben des Katholizismus? Wir können nur warten und die Augen offenhalten."

Die vom Papste beklagte Verwischung katholischer Grundsätze im menschlichen Gemeinschaftsleben zeigt sich unter mancherlei Formen. Jan Urban S. J. schreibt in der von ihm herausgegebenen Monatsschrift „Przegląd Powszechny" (Januar 1931, S. 117 ff.), an dem Sonntag, an dem der polnische Landtag gewählt wurde, seien in manchen der über dreißig katholischen Kirchen Krakaus mehr Beter gewesen, als der „Katholische Volksblock" in der ganzen Stadt Stimmen erhalten habe. Im Landtage zählt dieser Block nur 3% der Abgeordneten, und doch gilt Polen als katholisches Land. Die Lösung des Rätsels liegt nicht bloß darin, daß der „Katholische Volksblock" in Opposition zu Pilsudski steht, denn auch die Anhänger dieses übermächtigen Marschalls sind nicht die Vertretung des Katholizismus, die man in Polen erwarten müßte. Eine stattliche Anzahl ist nach ihrer politischen Vergangenheit als kirchenfeindlich zu betrachten, und noch viel mehr haben für kirchliche Angelegenheiten nichts übrig. Freilich fehlt es in den Regierungsreihen nicht an überzeugten Katholiken, aber die Regierung als Ganzes vermeidet Kämpfe mit der Kirche nicht aus religiösen, sondern aus politischen Gründen und zügelt die radikalen Elemente in ihrem Lager durch den Hinweis auf die im Konkordat festgelegten Vereinbarungen.

Weit stärker ist die Gefahr der Zurückdrängung des Katholischen bei den deutschen Nationalsozialisten. Gegen sie richtete Kardinal Bertram in seinem „Offenen Mahnwort zur Jahreswende" die Sätze: „Wir katholische Christen kennen keine Rassenreligion. ... Wir Katholiken kennen kein nationales Kirchengebilde." Die bayrischen Bischöfe verurteilten am 10. Februar 1931 gemeinsam die religiösen Irrtümer des nationalsozialistischen Programms. Die Oberhirten der Kölner Kirchenprovinz erklärten in einem Erlaß vom 5. März 1931, wie sie im Jahre 1920 vor dem

katholikenfeindlichen Sozialismus und Kommunismus gewarnt hätten, so müßten sie jetzt im Einklang mit Kardinal Bertram und den bayrischen Bischöfen den Nationalsozialismus ablehnen, „solange und soweit er kulturpolitische Auffassungen kundgibt, die mit der katholischen Lehre nicht vereinbar sind". Gewiß seien Pflege echter deutscher Art und entschlossenes Eintreten für Recht und Wahrheit in den Beziehungen der Menschen und Völker zu begrüßen, aber niemals „Formen der Abwehr, die mit dem christlichen Sittengebot nicht vereinbar sind" — „auch nicht im Kampfe gegen Unrecht und Unwahrheit, Lieblosigkeit und Gewalttat". Eine im selben Sinn gehaltene Kundgebung erließen am 10. März 1931 die Bischöfe der Kirchenprovinz Paderborn und am 19. März 1931 die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz. Infolgedessen haben sich große katholische Verbände, namentlich auch der Jugend, ausdrücklich von den Nationalsozialisten losgesagt. Sehr entschieden erklärte in der „Academia", der Monatsschrift der farbentragenden katholischen Studentenverbindungen (15. Februar 1931, S. 292) P. Dr. Erhard Schlund O. F. M. als Mitglied und Seelsorger des C. V. in einem grundsätzlichen Aufsatz über diese Frage: „Zugehörigkeit zum Nationalsozialismus und zum C. V. ist unvereinbar."

Wie sehr die Bischöfe recht hatten, als sie die frühere Warnung vor der Weltanschauung aufrechthielten, die in der heutigen Sozialdemokratie vertreten wird, geht z. B. aus der Unentschiedenheit des „Vorwärts" in der Frage der Körperkultur hervor. Am 16. Januar 1931 veröffentlichte er in seiner Beilage „Der Abend" einen Aufsatz von Heinrich Hemmer, der dem Hochbetrieb der Schönheitsinstitute vorwarf, daß dort „der Geist in Fesseln geschlagen werde", daß aber „ohne Jugend und Frische auch des Geistes" der Körper langweilig und oft lächerlich wirke. Die Körperkultur, die man mit soviel Eifer angestrebt habe, beginne infolge ihrer „Ungeheuerlichkeit und Intoleranz auf die Nerven zu gehen". Dagegen schloß nur wenige Tage später, am 28. Januar 1931, an derselben Stelle ein Aufsatz von Therese Mülhausen-Vogeler mit den Worten: „Fassen wir kurz zusammen: Wesen der Freikörperkultur — völlige Nacktheit bei Sport, Spiel und Gymnastik für beide Geschlechter gemeinsam. Sinn der Freikörperkultur — körperliche Ertüchtigung, sittliche Gesundung, soziales Verantwortungsgefühl. Wer das gutheißen kann, der helfe mit, die Freikörperkultur, die heute eine nicht mehr zu unterdrückende kulturpolitische Bewegung geworden ist, aus ihrer familienhaften Geschlossenheit, aus ihrer Vereinzelung zu einem Gut, einem allen zugänglichen Gut unseres Volkslebens zu machen." — Vgl. diese Zeitschrift Februar 1931, 321—336.

Auch die heutige Freimaurerei, die in den beiden Januarnummern der „Bauhütte" die Massenverbreitung einer Verteidigungsschrift ankündigt, und sich davon unter „der arbeitenden und studierenden Jugend" Erfolg verspricht, hat ihre mit den Lehren der katholischen Kirche unvereinbaren Grundanschauungen nicht gewandelt. Nach den in der „Bauhütte" mitgeteilten Proben der Werbeschrift soll sich der Freimaurer zum Ziel setzen, „die hehren Ideale reinen und göttlichen Menschentums in sich, in seinem Volke, in der Menschheit verwirklichen zu helfen". Das geschieht durch die „Religion der Menschheit", die nicht als „Bekenntnis oder Dogma" aufgefaßt werden darf, und „die man nicht lehren kann". Alle maurerischen Bräuche sind nur ein symbolischer Hinweis auf diese Religion, und wegen der „grundsätzlichen Abneigung der Freimaurerei gegen jede, auch noch so leise anklingende dogmatische Fassung eines Lehrbegriffs" spricht man von einem „Baumeister aller Welten", denn mit dem Worte Gott oder Gottheit wird „in der Regel schon ein konfessionell begrenzter Begriff verbunden". Sehr stark wird immer wieder die Führung eines sittlichen Lebens aus eigener Kraft betont. — Also auch wenn vom katholischen Standpunkt aus nichts anderes gegen die Freimaurerei einzuwenden wäre, müßte man doch sagen, daß sie ihre Mitglieder auf eine Geisteshaltung einstellt, die dem wesentlichen

Glauben des Katholiken an Offenbarung, Gnade und Kirche alle klare Bestimmtheit und alle Glut nimmt.

Neue katholische Kräfte regen sich in der Seelsorge. Die Statistik der französischen Bistümer zeigt zwar vielerorts eine zu geringe Zahl von Theologiestudierenden und öfter noch einen bedenklich hohen Prozentsatz von mehr als sechzig Jahre alten Priestern, aber es gibt doch auch nicht wenige Bistümer, wo auf 10000 Gläubige 10—15 Priester kommen, und wo die Priesterseminare sich zusehends füllen. — In der Tschechoslowakei ist es gelungen, die Zahl der Theologiestudierenden von 662 im Jahre 1928 auf 747 im Jahre 1930 zu bringen.

Die von Kanonikus Handloß im Auftrag der Österreichischen Leo-Gesellschaft herausgegebene Zeitschrift „Der Seelsorger" widmet ihr Februarheft der Erörterung einer methodischen Umstellung des priesterlichen Wirkens. Ohne den selbstverständlichen Vorrang des Übernatürlichen vor dem Natürlichen zu verkennen, müsse die Seelsorge heute mehr vom harten Ringen der Zeit als von den erhabenen Wahrheiten der Religion aus einen Zugang zu den Herzen suchen. Zuerst wird daran erinnert, daß Papst Pius XI. die „Notwendigkeit einer besseren sozialen und internationalen Ordnung" betont, und daß Erzbischof Kordáč von Prag erklärt hat: „Die Zeit ist reif für eine Weltrevolution, und wenn die Machthaber und Kapitalisten die Gesetze des Christentums nicht anerkennen, so wird die ganze Welt von einem roten Flammenmeer niedergebrannt."

Dann begründet der steiermärkische Pfarrer Felber aus seiner Praxis, daß der Priester mehr als bis jetzt „Arbeitern, Bauern, Männern der Wirtschaft" zuhören müsse, um zu erfahren, wie sie das Leben betrachten, und um ihnen von dieser Erkenntnis aus weiterzuhelfen. „Nach dieser Hilfe hungern heute die Menschen, wie jeder Erfahrene weiß; dagegen wissen sie mit unsern Lehren und Geboten nichts anzufangen, weil sie als Folgerungen übernatürlicher Glaubenslehren für sie in der Luft hängen." Der Zisterzienserabt Dr. Wiesinger von Schlierbach versucht mit Berufung auf das kirchlich approbierte Buch des spanischen Priesters Ángel Carbonell, „El colectivismo y la ortodoxia católica" (Barcelona 1928), das er deutsch erscheinen lassen will, die kollektivistischen Neigungen der Arbeiterwelt für die Seelsorge fruchtbar zu machen. „Wenn die Arbeiter wieder Vertrauen haben zum Priester, weil er wirtschaftlich auf ihrer Seite steht, dann hören sie auch seine Predigt wieder." Der Vikar Bieler aus Baden schreibt über „Sozialistenseelsorge" und schließt: „Nehmen wir unserer Religion den Anschein satter und behaglicher Bürgerlichkeit und legen wir die Hand ans Werk als die treuen Diener Desjenigen, der gekommen ist als Sachwalter nicht der Reichen und Satten, sondern der Mühseligen und Beladenen, nach dem Vorbild auch seines größten Apostels, der allen alles werden wollte." Der westfälische Dominikaner P. Fischer spricht von seinen Beobachtungen in einer zur Hälfte katholischen Zechenkolonie von 9000 Einwohnern im Ruhrgebiet, wo 1930 am Weihnachtstage 1600 Kommunionen ausgeteilt wurden, während der geistliche Rektor vor sieben Jahren mitten unter Sozialisten und Kommunisten mit nichts angefangen hatte als mit zwei Zimmern, die er bei einem nur standesamtlich getrauten Arbeiterpaar hatte mieten können. Die Leute bekamen Achtung vor diesem Schwarzrock, der mitten unter ihnen so dürftig lebte. Durch unermüdliches Betteln brachte er es zu einem Vereinshaus, das zugleich als Notkirche diente, mit Anspannung aller Kräfte richtete er billige Bezugsstellen von Nahrungsmitteln und Kleidern für Arbeitslose ein — und immer geringer wurde die Zahl der Kirchengegner und Gleichgültigen. — — Die echt christliche Bevorzugung der Armen, die es ja nicht nur unter den Handarbeitern gibt, ist gerade heutzutage nicht eine Vernachlässigung, sondern eher eine beispielgebende Erfüllung der priesterlichen Seelsorgepflicht gegenüber den Reichen. Vgl. diese Zeitschrift März 1931, 401—413.

Der Einfluß der katholischen Presse wird oft unterschätzt. In einer ganzen Reihe von Städten, z. B. in Breslau, Essen, Karlsruhe, Hamm, München, Paderborn, Stuttgart, erscheinen Sonntagsblätter, deren Auflage sich um 100000 bewegt und manchmal weit darüber hinausgeht. Das „Kleine Kirchenblatt" in Wien, das ganz auf die Wiener Kinderwelt abgestimmt ist, druckt wöchentlich 230000 Exemplare. — Bei den vorwiegend politischen Blättern drängen die Zeitverhältnisse immer mehr zu einer Steigerung der Leistungsfähigkeit durch Zusammenlegung. Im Februarhefte der „Schweizerischen Rundschau" (992) schrieb der Freiburger Privatdozent Dr. Lorenz: „Ist es nicht eine Zersplitterung von Kräften, wenn im Bereich von fünf Wegstunden irgendwo in der Schweiz drei katholische Tageszeitungen erscheinen?" In Köln wurden am 17. Februar 1931 zwischen den Vorständen des Augustinusvereins und der Rheinischen Zentrumspartei Richtlinien vereinbart, nach denen durch Arbeitsgemeinschaften, Verlagsgemeinschaften und Zusammenschluß von Verlagen eine je nach den Umständen verschiedene Gruppenbildung die Wirksamkeit der katholischen Zeitungen heben soll. „Grundsätzlich soll in einem kulturell, politisch und wirtschaftlich geschlossenen oder gleichgelagerten Bezirk nur eine Zeitung unserer Weltanschauung erscheinen."

Sehr beachtenswert ist der Aufsatz, durch den im Wiener „Neuen Reich" (28. Februar 1931, 449—451) Professor Emil Dovifat, Direktor des Deutschen Instituts für Zeitungskunde in Berlin, der katholischen Presse eine stärkere Ausnutzung des „sensationellen Ereignisses" und der „sensationellen Aufmachung" dringend empfiehlt. Die katholische Zeitung müsse „ihre ideellen Ziele, von denen sie kein Jota preiszugeben braucht", heute, wofern sie „wirklich in die Massen hineinwirken will", so vertreten, daß die überall auf die Sensation eingestellten Massen werbekräftig ergriffen werden und das Blatt trotzdem nicht der „Knechtschaft des Masseninstinkts" verfällt. Vielmehr muß durch die sensationelle Aufmachung „die meinungsmäßige Führung um so stärker" werden, jedes Ereignis ohne Aufdringlichkeit um so klarer in einen ethischen Zusammenhang treten. Dazu ist aber im Geistigen wie im Wirtschaftlichen größte Kraftanstrengung notwendig. „Gerade der volkstümliche Journalismus, wenn er in der geforderten Form gesinnungsgemäß werben soll, fordert ein Höchstmaß von journalistischem Können, menschlicher Erfahrung und Reife, künstlerischer Ausdrucksfähigkeit. Die aber wird niemals bei überlasteten, schlecht bezahlten, im geistigen Raubbau redigierenden Journalisten zu finden sein und erst recht nicht bei jungen, wohlmeinenden, aber meist noch unerschlossenen Anfängern, die man heute selbst in den Redaktionen führender katholischer Blätter in gefährlich starker Zahl findet."

Die biographischen und bibliographischen Grundlagen für ein Urteil über die Kulturleistung der deutschen Katholiken seit dem 16. Jahrhundert will auf rund tausend Seiten Professor Wilhelm Kosch in seinem Lexikon „Das katholische Deutschland" (Augsburg, Haas & Grabherr) bieten. Bis auf die unmittelbare Gegenwart werden über jeden, der „aus dem katholischen Kulturkreis hervorgegangen ist oder sich ihm angeschlossen hat", und der auf irgend einem theoretischen oder praktischen Gebiet eine gewisse öffentliche Geltung besitzt, ohne Werturteil kurz die tatsächlichen Angaben gebracht, gegebenen Falles auch über seinen Austritt aus der katholischen Kirche. Die bisher erschienenen Lieferungen geben die Gewähr, daß wir ein allgemein brauchbares Werk erhalten, wie wir es in dieser Vollständigkeit noch nicht besaßen.

Der um das Bildungswesen der deutschen Katholiken seit langem so hochverdiente Borromäusverein zählte im Jahre 1930 weit über 5000 Zweigstellen, mehr als 250000 Mitglieder und fast vier Millionen Bände in seinen Bibliotheken. Die Ausleihe an Leser aller Berufe und auch an Nichtkatholiken stieg auf nahezu neun Millionen. Für Leiter und Helfer von Volksbibliotheken wurden Schulungskurse mit zusammen rund 2000 Teilnehmern veranstaltet. Außerdem unterhält der Verein eine staatlich anerkannte Bibliothekarschule, in der Primaner und Primane-

rinnen für die Anstellung an wissenschaftlichen Bibliotheken und an Volksbüchereien ausgebildet werden.

Professor Allgeier kann in dem von ihm als Generalsekretär erstatteten „Jahresbericht" der Görres-Gesellschaft (Köln 1931, 138 f.) eine stärkere Hinwendung zu Gegenwartsfragen feststellen. Er regt die Kritiker an, „offener zu reden" und eine „Arbeitsfront" zur Verwirklichung dessen schaffen zu helfen, was gemeinsame Beratung von jung und alt als möglich erweist. Nur durch Eintracht und Opferwilligkeit sei das Wachstum der Gesellschaft zu sichern. „Bloße Ergriffenheit von der Problematik der Neuzeit und Reden allein können uns noch nicht weiterbringen. In einer Zeit der Not wie der gegenwärtigen hängt alles doppelt ab von der Tat."

Eine überraschende Zahl großer Sammelwerke von wissenschaftlicher Höhe und katholischer Haltung legt der Verlag Herder & Co. in Freiburg i. Br. vor. Während die fünfte Auflage seines „Staatslexikons" vor dem Abschluß steht, von seinem zehnbändigen „Lexikon für Theologie und Kirche" die beiden ersten Bände erschienen sind und von der vierten Auflage seines „Konversationslexikons, die als „Der Große Herder" völlig neu und eigenartig aufgebaut wird, der erste Band im Druck nahezu vollendet ist, laufen nicht minder wichtige Unternehmungen auf den Gebieten der Pädagogik, der Kirchengeschichte und der Weltgeschichte. Das zweibändige „Lexikon der Pädagogik der Gegenwart", dessen erster Band vorliegt, faßt unter Leitung des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik in Münster i. W. von einem streng geschlossenen System aus Ziele, Träger und Formen der Bildung und Erziehung nach heutiger Theorie und Praxis zusammen und verbindet all das mit dem gesamten modernen Leben. — An Stelle des in sechs Auflagen ruhmvoll bewährten „Handbuches der allgemeinen Kirchengeschichte" von Hergenröther, das aus stofflichen und methodischen Gründen einer Umgestaltung bedurfte, tritt nun die „Kirchengeschichte, unter Mitwirkung von Andreas Bigelmair, Joseph Greven und Andreas Veit herausgegeben von Johann Peter Kirsch". Prälat Kirsch, der die drei letzten Auflagen Hergenröthers bearbeitet und dabei dem ihm besonders vertrauten Altertum die größte Sorgfalt gewidmet hatte, brauchte nun an dem von ihm übernommenen ersten Bande des neuen Werkes keinen gänzlichen Umbau vorzunehmen. Anders ist es mit dem ebenfalls bereits erschienenen ersten Teile des vierten Bandes, in dem Professor Veit die Entwicklung vom Westfälischen Frieden bis zum Auftreten Napoleons darstellt. Hier wird man den Geist des früheren Werkes oft nicht wiedererkennen. Der Verfasser beansprucht im Vorwort für seine Meinung, die aus dem Streben nach „Wahrheit in allem" hervorgehe und sich gegen „sachliche Belehrung" nicht sträube, das Recht, „gehört zu werden". Er beruft sich für seine Haltung auf die Worte, die P. Heribert Holzapfel seiner „Geschichte des Franziskanerordens" vorausgeschickt hat: „Die Welt glaubt ja doch nicht, daß im Orden alles Gold ist, und wird mit Mißtrauen erfüllt, wenn sie sieht, daß man alles beschönigen möchte. Darum habe ich offen gesprochen und getadelt, was mir tadelnswert erschien. Vielleicht bin ich hier manchmal zu weit gegangen. Ein Institut aber, das eine sachliche, wohlmeinende Kritik nicht mehr verträgt, wäre krank bis ins Mark hinein." — Die dem erdumspannenden Blick und Drang des heutigen Europäers angepaßte Form von Weltgeschichte soll die „Geschichte der führenden Völker" haben. In die Herausgabe der dreißig Bände teilen sich drei Altmeister katholischer Geschichtsforschung: Heinrich Finke, Hermann Junker und Gustav Schnürer. Von den zahlreichen Mitarbeitern haben schon zwei ihre Beiträge vorgelegt: Professor Hassinger die „Geographischen Grundlagen der Geschichte" und Professor Berve die „Griechische Geschichte", zunächst bis Perikles. Beide Werke führen auf neuen Wegen zu tiefen und außerordentlich fesselnden Erkenntnissen.

Msgr. Ladeuze, Rektor der katholischen Universität Löwen, hat in einer Radioansprache festgestellt, daß diese Universität unter allen belgischen den vielseitigsten

Lehrbetrieb hat und am stärksten besucht ist. Im letzten akademischen Jahre waren zwei Fünftel aller Universitätsstudenten Belgiens in Löwen. Von 1892 bis 1925 hat Löwen dem Lande 38,9% aller Doktoren der Rechtswissenschaft geliefert, 45,1% der Notariatskandidaten, 40,2% der Ärzte, 37,9% der Apotheker, 30,7% der Doktoren der Naturwissenschaften und 43,4% der Doktoren der Philosophie und der Literatur. Bis 1922 haben die Katholiken allein sämtliche Kosten aufgebracht; dann hat wegen der schlechten Wirtschaftslage Belgiens der Staat ungefähr die Hälfte des Jahresbudgets übernehmen müssen.

Die katholischen Ärzte haben in Frankreich seit 1884 einen Verein, der in Belgien, England, Holland, Italien, Spanien usw. nachgeahmt worden ist und nun auch in andern Ländern zu ähnlichen Gründungen anregen möchte. Das „Secrétariat central des Sociétés nationales de médecins catholiques" (74, Rue de Grenelle, Paris VII^e) beabsichtigt aber in keiner Weise, wie schon sein Name andeutet, die Selbständigkeit der einzelnen Landesvereine zu beeinträchtigen. Außer um die Pflege des persönlichen religiösen Lebens bemühen sich die Mitglieder um Klärung der Beziehungen zwischen Medizin und Moral, um Hebung des Anteils katholischer Ärzte an der Besetzung von wissenschaftlich oder praktisch besonders wichtigen Stellen, um Verbreitung entsprechender medizinischer Kenntnisse bei katholischen Geistlichen und Laien, um gute Ausbildung katholischen Pflegepersonals, um Einfluß auf Regelung medizinischer Angelegenheiten durch Gesetzgebung oder Verwaltung im Einklang mit katholischen Grundsätzen.

Von dem reifsten Werke des hl. Johannes vom Kreuz, den „Canciones entre la esposa y el esposo", die in einem Gesang von 39 Strophen und einer mehr als dreißigmal so langen „Erklärung" von der ersten Läuterung der Seele bis zur höchsten mystischen Vereinigung mit Gott führen, hat nun ein Benediktiner von Solesmes, Dom Chevallier, eine Ausgabe veranstaltet, die an kritischer Sorgfalt und Vollständigkeit alle ihre Vorgängerinnen übertrifft: Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix. Notes historiques, texte critique, version française. (Brügge 1930. Desclée, De Brouwer & Cie.)

Die alte Streitfrage nach dem Verfasser der „Vier Bücher von der Nachfolge Christi", die in letzter Zeit auch von deutschen Forschern nicht mehr so bestimmt wie noch vor einigen Jahrzehnten dem Thomas von Kempen zugeschrieben werden, hat P. van Ginneken S. J., Professor der niederländischen Philologie an der Universität Nimwegen, schon lange, besonders in den Veröffentlichungen der Flämischen Akademie der Wissenschaften, zu Gunsten des Holländers Gerhard Groote, des Stifters der Fraterherrn, zu entscheiden versucht. Er hat heftigen Widerspruch gefunden, faßt aber nun doch seine Beweise, die zum Teil von bisher noch nie benutzten Quellen ausgehen, sehr eindrucksvoll in der langen Einleitung zusammen, die er seiner kritischen Ausgabe des altniederländischen und des lateinischen Textes vorausschickt. Das in vier Farben kostspielig gedruckte Buch ist 1930 bei Malmberg in Herzogenbusch erschienen und trägt den Titel: De Navolging van Christus, of het Dagboek van Geert Groote, in den oorspronkelijken Nederlandschen tekst hersteld en met de oudste latijnsche vertaling vergeleken.

II.

Worin die schwierige Lage der Weltwirtschaft letzten Endes begründet ist und wie sie gebessert werden kann, vermögen die Fachleute noch nicht mit voller Gewißheit zu sagen, doch wächst langsam die Erkenntnis, daß die Löhne so hoch wie möglich und die öffentlichen Ausgaben so niedrig wie möglich zu halten sind. Im Januar kam die Züricher Tagung der gemeinsamen Kommission des Internationalen Gewerkschaftsbundes und der Sozialistischen Arbeiterinternationale nach Anhörung von 15 Berichten zu dem Ergebnis, daß der Versuch der Arbeitgeber, die Konkurrenzfähigkeit durch Lohnsenkung zu steigern, zu einer Lohnsenkung in der ganzen Welt

führe und folglich auf allen Märkten die Kaufkraft verringere. Angesichts der riesigen Arbeitslosigkeit sei es „unerläßlich, den Kampf um die Fünftagwoche international aufzunehmen". Diese verkürzte Arbeitswoche ist unterdessen in vielen Betrieben eingeführt worden. An den Sachverständigenausschuß für Arbeitslosigkeit beim Genfer Internationalen Arbeitsamt schickte Professor Cole von der Universität Oxford eine Denkschrift, die genau wie die Züricher Tagung die Hauptursache der Krise darin sieht, daß die Kaufkraft gesunken und die Erzeugung unverhältnismäßig gestiegen ist; wenn also durch unnötige Lohnsenkung die Kaufkraft noch weiter falle, werde die allgemeine Arbeitslosigkeit noch größer. Reichskanzler Brüning sagte in seiner Rede in der Kölner Messehalle am 25. Januar 1931 ebenfalls, wenn man in der Lohnsenkung das alleinige Heilmittel erblicke, zerstöre man die Kaufkraft und komme „in denselben Irrkreis hinein, in den man auf anderem Wege durch übermäßige und übereilte Rationalisierung unserer Industrie" geraten sei. Wir müßten aber bei privaten und öffentlichen Ausgaben viel strenger mit jedem Pfennig rechnen. „Wir haben uns Bauten geleistet, überall, in Reich, Ländern und Gemeinden, die wir uns in der Vorkriegszeit nicht haben leisten können, wir haben Hunderte von Millionen für Dinge ausgegeben, die sich nach einiger Zeit als verfehlt und unproduktiv erwiesen." Arthur W. Kiddy, der ständige Berichterstatter für Geldwesen in der Londoner Wochenschrift „The Spectator", schrieb am 7. Februar 1931, aus den Jahresberichten der führenden englischen Banken sehe man, daß allerdings die schlechte Verteilung des Goldes und die Möglichkeit weiterer Verkleinerung der Golddecke bedenkliche Hemmungen der Wirtschaft seien, daß aber nach Ansicht der meisten Banken die Hauptaufgabe der nächsten Zeit in der Einschränkung der öffentlichen Ausgaben und in der Hebung des wirtschaftlichen Wagemutes durch eine entsprechende Gesetzgebung zu suchen sei.

Über die vom russischen Bolschewismus her drohenden wirtschaftspolitischen Gefahren herrschen in der breiten Öffentlichkeit recht unklare Vorstellungen. Mit Recht warnt das Wiener „Neue Reich" (10. Januar 1931, S. 312) vor den vielen Falschmeldungen über Mißstände im Bolschewikenstaat: dadurch werde die sehr berechtigte Abwehr geschwächt. Nicht nur wenn solche Darstellungen von russischen Flüchtlingen ausgehen, auch wenn sie aus der bolschewistischen Presse stammen, müssen sie vorsichtig geprüft werden. Es sind nicht selten grobe Übertreibungen, die in Rußland den Eifer der Massen durch die Furcht vor dem Scheitern des bis jetzt mit soviel Opfern durchgeführten Riesenwerkes anspornen oder im Ausland bolschewikenfeindliche Zeitungen in eine Falle locken sollen, um sie dann durch ein unwiderlegbares Dementi der Lächerlichkeit preiszugeben und unsicher zu machen. Wieviel hat man nicht über das russische Getreidedumping geschrieben! Aber Professor Brandt, der Direktor des Instituts für landwirtschaftliche Marktforschung in Berlin, stellte im Handelsteil der „Frankfurter Zeitung" (8. Februar 1931, Reichsausgabe) fest, daß von der Weltgetreideproduktion des Jahres 1930 nur ungefähr ein Fünftel auf Rußland kommt, und daß die Preise im August 1930, wo Rußland zum ersten Mal als größerer Verkäufer auftrat, schon sehr niedrig lagen. „Die Russen haben zu dem jeweils erzielbaren Preis bestmöglich soviel Getreide abgestoßen, wie sie benötigten, um damit ihre Importe an Industriewaren begleichen zu können." Damit soll durchaus nicht gesagt sein, daß die Klagen über russisches Unterbieten der Preise in allen sonstigen Fällen ebenso schwach begründet gewesen wären. Die Form, in der sie durch die Presse gingen, erweckte aber häufig den falschen Schein, als ob die Russen sich in diesem Punkte von andern Völkern unterschieden, während die Fachliteratur ausweist, daß die Industriekartelle aller Länder das Dumping in Übung haben. Auch in den entrüsteten Einsprüchen gegen den bolschewistischen Arbeitszwang bei niedrigster Lebenshaltung wurde gewöhnlich übersehen, daß ebenso die Industrien der kapitalistischen Kolonialmächte sich in den von Farbigen bewohnten Besitzungen durch niedrige Löhne

und durch Zwangsarbeit Handelsvorteile sichern. Es kann also nur darum gehen, daß jeder Staat seine heimische Wirtschaft gegen Rußland ebenso schützt wie gegen andere Konkurrenten: durch eine geeignete und ehrliche Handelspolitik, trotz des einstweiligen Mißerfolges der europäischen Zollfriedenskonferenz.

Ohne Zweifel werden die Russen nach Durchführung des Fünfjahrplans, mit dessen wesentlichem Gelingen allmählich auch die früheren Leugner und Zweifler zu rechnen anfangen, mächtige Konkurrenten auf dem Weltmarkte sein. Dieser Konkurrenz verhelfen die kapitalistischen Völker insofern zur Leistungsfähigkeit, als sie durch Entsendung von Ingenieuren und Arbeitern wie durch Warenlieferungen dem Fünfjahrplan ihre unentbehrliche Unterstützung leihen. Den Ausgang der Entwicklung, die unaufhaltbar zu sein scheint, sehen Sachkenner verschieden. Die einen sind der Ansicht, das industrialisierte Rußland werde durch zweckmäßig einsetzendes Dumping eine Auslandsindustrie nach der andern zerstören und so auf dem Wege über Wirtschaftschaos und Verarmung zur Weltrevolution gelangen. Für Deutschland und für Polen scheint den Kommunisten der Umschlag der wirtschaftlichen Krise in eine politische bereits nahe bevorzustehen. Deshalb stellt die Zeitschrift des Exekutivkomitees, „Die kommunistische Internationale" (15. Januar 1931, S. 11 f.), in ihrer Jahresbilanz den Genossen in diesen Ländern den politischen Massenstreik als Hauptaufgabe: von seiner klugen und entschlossenen Führung im Geiste Lenins hange die Überwindung des Fascismus ab, der „die letzte konterrevolutionäre Hoffnung des sterbenden kapitalistischen Systems" sei. — Andere meinen, je weiter die Industrialisierung Rußlands fortschreite, desto stärker werde das russische Volk die neuen Anlagen für seinen eigenen Warenbedarf in Anspruch nehmen, und wenn sich dann die übrigen Staaten Europas enger zu einem gemeinsamen Wirtschaftsgebiet vereinten, hätten sie sowohl einen aufnahmefähigen Markt wie die wirtschaftliche und nötigenfalls auch die militärische Macht, Einfuhr aus Rußland nur gegen Ausfuhr nach Rußland zu dulden und sich gegen Dumping und Revolutionierung von außen wirksam zu schützen. — Offenbar läßt sich gegen diese kapitalistischen Erwartungen einwenden, daß damit die nicht geringere Gefahr der Revolutionierung durch den Kommunismus im Inland keineswegs gebannt ist. Deshalb dürften die richtiger sehen, die durch gesetzmäßigen, aber rücksichtslos durchgreifenden Aufbau einer besseren sozialen und wirtschaftlichen Ordnung die kommunistischen Forderungen, soweit sie berechtigt sind, erfüllen und der materialistischen Leistung Rußlands, das von den unleugbaren Wohltaten der Industrialisierung selbstverständlich nicht ausgeschlossen werden soll, eine menschlich überlegene Leistung entgegenstellen wollen. Nach solchen Wegen sucht die neue Zweimonatsschrift „Ständisches Leben" (Erneuerungs-Verlag, Berlin-Wien), die der Wiener Soziologe Othmar Spann herausgibt. Im Sinne seines bekannten „universalistischen Lehrbegriffs" will er hier gegen individualistischen Kapitalismus und sozialistischen Marxismus wissenschaftliche Klarheit schaffen und zugleich eine praktische Gemeinschaftsarbeit wecken, die „das im individualistischen Chaos zusammenbrechende Leben dem Bolschewismus entreißt".

Wie mangelhaft in der jetzigen Wirtschaftsordnung die Lebensbedingungen ausgeglichen sind, zeigten wieder neue Statistiken der Millionäre. Nach der Statistik der Vermögenssteuer ist in Deutschland trotz der schweren Wirtschaftskrise die Zahl der Millionäre um 130 gestiegen. Es gibt jetzt 2465 natürliche Personen, die ein steuerpflichtiges Vermögen von mehr als einer Million besitzen. Davon haben 115 mehr als fünf Millionen und 40 mehr als zehn Millionen Mark. Freilich bleiben wir hinter Nordamerika noch sehr weit zurück. Aus den vom Schatzamt der Vereinigten Staaten in diesem Winter veröffentlichten Zahlen für 1928 geht hervor, daß weniger als ein Zehntel aller Familien die Jahreseinnahme hatte, die für die Einkommensteuer gesetzlich erforderlich ist. Dieses knappe Zehntel verfügte über ein Jahreseinkommen

von zusammen 25226 Millionen Dollar, und zwar hatten 511 natürliche Personen ein Jahreseinkommen von mindestens einer Million Dollar; 26 davon nahmen sogar fünf Millionen oder mehr ein. Das gesamte Jahreseinkommen der 511 belief sich auf 1109 Millionen Dollar. Bei günstigerer Verteilung der Erwerbsmöglichkeit hätten also aus dieser Summe, selbst wenn man jedem der 511 das immerhin erkleckliche Einkommen von 200000 Dollar zubilligt, die Jahreseinnahmen von mehr als einer Million bedürftiger Familien um je 1000 Dollar vermehrt werden können.

Eine gewisse Hebung der deutschen Gesamtwirtschaft kündigte sich Ende Februar an. Nach dem Berichte des Instituts für Konjunkturforschung waren durch Senkung der Produktion und Steigerung der Ausfuhr die Lager so zusammengeschrumpft, daß baldige Wiederauffüllung notwendig schien, obgleich der dazu erforderliche internationale Kapitalausgleich noch sehr schwierig war. Die Weltkonjunktur werde allerdings wohl noch weiter sinken, aber langsamer, so daß der tiefste Punkt bald erreicht sein werde. Um dieselbe Zeit gelangte die österreichische Konjunkturforschung für ihren Bereich zu etwas günstigeren Ergebnissen: der tiefste Stand sei wohl schon überschritten. — Auch auf den deutschen Reichshandwerkswochen im März trat neben drückender Not der Lebensmut erfreulich zu Tage. Das Handwerk zählt noch immer $1\frac{1}{2}$ Million Betriebe, beschäftigt $3\frac{1}{2}$ Millionen Menschen und gibt etwa 8 Millionen den Unterhalt. Das ist um so wichtiger, als gerade eine starke Handwerkerschicht die zerstörenden Gegensätze zwischen Kapital und Arbeit mildert und den Sieg des Mechanischen über das Menschliche verhindern hilft. — Immerhin hatte das allgemeine Elend einen solchen Grad erreicht, daß viele Kinder durch Unterernährung und Rachitis verkümmerten, zahllose Knaben und Mädchen durch Arbeitslosigkeit verwahrlosten und die Selbstmordziffer unheimlich stieg. Deshalb richteten freie Verbände aller Richtungen, da die öffentlichen Mittel bis zum äußersten bereits in Anspruch genommen waren, mit Genehmigung der Reichsregierung einen dringenden Hilferuf an jedermann, „nicht nur an die, die vielleicht noch etwas übrig haben, vielmehr auch an die, denen es ein wirkliches Opfer bedeutet". — Vgl. diese Zeitschrift, Januar 1931, S. 287—301.

Mitten im reißenden und doch so trüben Fluß der wirtschaftlichen Dinge beginnt das „Wörterbuch der Volkswirtschaft" von Elster bei Fischer in Jena seine vierte, völlig umgearbeitete Auflage. Wissenschaftlich, aber doch gemeinverständlich will es in drei Bänden das ganze Stoffgebiet auf 18 Gruppen verteilen, die besondern Leitern anvertraut sind.

Die Soziologie der Gesellschaft, der Kultur, ihrer Epochen und ihrer Güter soll in dem lieferungsweise erscheinenden einbändigen Handwörterbuch der Soziologie (Stuttgart, Enke) von Alfred Vierkandt und vielen Mitarbeitern verschiedener Richtung, darunter auch Katholiken, nach allen heute wesentlichen Seiten betrachtet werden.

Ernste Beachtung erzwang sich die Auswirkung der Wirtschaft auf die ethischen Seiten des Völkerlebens. Welchen Umfang die Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten seit der Regelung durch das deutsche Reichsgesetz vom 18. Februar 1927 angenommen hat, erfährt man aus Mitteilungen des „Vorwärts" (Nr. 109, 6. März 1931) über die Berliner Einrichtungen. Allein bei der Beratungsstelle im Hauptgesundheitsamt melden sich täglich 250—350 Personen, während vor drei Jahren, wohl hauptsächlich aus Mangel an Vertrauen, kaum 90 kamen. Nun gibt es aber in Großberlin 19 städtische Beratungsstellen und eine staatliche. Sie arbeiten mit 70 Fürsorgeärzten, 45 Fürsorgern und Fürsorgerinnen, 29 Schwestern und 5 Laboranten. Ist nach genauer Untersuchung die Krankheit festgestellt, so wird je nach Erfordernis ambulante Behandlung oder Überweisung in ein Krankenhaus veranlaßt. Die Fürsorge sucht körperlich und seelisch zu helfen und trifft nach Prüfung der im Einzelfall drohenden Gefahren zweckmäßige Schutzmaßnahmen für die Zukunft durch die „Gesundheits-

aufsicht". Die Beratungsstellen arbeiten unentgeltlich und natürlich unter Berufsgeheimnis.

Der belgische Sinologe Louis van Hée S. J., ein in Europa wie in Asien angesehener Vertreter seines Faches, schildert in der Brüsseler „Revue catholique des idées et des faits" (2. und 9. Januar 1931) ausführlich den ungeheuern Mißbrauch, der bei uns und jenseits der Meere mit den Rauschgiften getrieben wird, prangert die Gewinnsucht der Händler an, die bis jetzt alle wirksamen, von weißen und farbigen Kennern der furchtbaren Zustände unzählige Male geforderten Regierungsmaßnahmen verhindert haben, und schließt unter Hinweis auf die für Mai 1931 anberaumte Rauschgiftkonferenz des Völkerbundes, zu der auch die Staaten eingeladen sind, die dem Völkerbund nicht angehören, mit der Warnung, wenn rücksichtslose Geldmächte auf der Konferenz wieder den Sieg davontragen sollten, könne das ernste Folgen für den Frieden der Welt haben. Jedenfalls werde das neue China sich nicht länger hindern lassen, mit allen Mitteln an seiner Befreiung von diesen Fesseln zu arbeiten, und auf seine Seite werde sich gewiß Amerika stellen.

Die in Bombay erscheinende Wochenschrift „The Week" (29. Januar 1931) berichtet über den dort am 25. Januar geschlossenen „Panasiatischen Frauenkongreß", zu dem Abgesandte aus den Ländern vom Schwarzen Meer bis zum Stillen Ozean erschienen waren. Die angenommenen Entschließungen verlangten Verbot von alkoholischen Getränken und Rauschgiften, Abschaffung der Vielweiberei, der Kinderehen und der Prostitution, Gewinnung der Frauenwelt für die Pflege des Geisteslebens, der Menschenliebe und der Religion, Aufbau einer sozialen Gesetzgebung für das Gesamtgebiet weiblicher Betätigung, nationale Selbstbestimmung in Kulturfragen und geschlossenes Eintreten für den Völkerbund.

Eine besonders verderbliche Form der Vielweiberei entvölkert die riesigen französischen Kolonien in West- und Mittelafrika. Jedes der beiden Gebiete hat eine mehr als doppelt so hohe Geburtenquote wie Frankreich, und trotzdem sinkt die Bevölkerungszahl. In dem reichen Äquatorialafrika, das fünfmal größer ist als das Mutterland, wohnen nur drei Millionen Menschen. Aus französischen Kolonialkreisen ist eine genaue Untersuchung dieser beängstigenden Tatsachen angeregt worden, und das Ergebnis ist in einem Werke von über 600 Quartseiten niedergelegt (Enquête coloniale dans l'Afrique française occidentale et équatoriale. Paris 1930). Louis Jalabert S. J. berichtet darüber in den Pariser „Études" (20. Februar 1931, 420—440). Es hat sich gezeigt, daß nach Arabien noch immer ein heimlicher Sklavenhandel mit Kindern betrieben wird, daß von sehr vielen durch Alkoholismus entarteten Männern und Frauen keine gesunde Nachkommenschaft zu erwarten ist, daß Wechselfieber, Sumpffieber, Syphilis und Schlafkrankheit zahllose Opfer fordern — daß aber die Bekämpfung aller dieser Übel erfahrungsgemäß die Verluste nicht aufwiegt, die aus der eigenartigen Vielweiberei entstehen. Da nämlich der Äquatorialneger nicht gerne arbeitet, schafft er sich Frauen an. Ehen ohne Kauf gibt es nicht. Seit der Kolonisierung sind aber die Preise so gestiegen, daß junge Leute sie fast nie bezahlen können. Daher werden Frauen gewöhnlich nur von alten und vermögenden Männern gekauft: die aber sind durch Alkoholismus und andere Laster meist so geschwächt, daß der Nachwuchs kümmerlich ist. Die Söhne müssen auf der väterlichen Besitzung arbeiten, und die Töchter werden sobald wie möglich an reiche Greise verkauft.

Als Warnung gegen Schönheitskonkurrenzen teilt die „Schönere Zukunft" (15. Februar 1931) aus einer Kundgebung des „Schweizerischen Vereins der Freundinnen junger Mädchen" mit, daß die in der Konkurrenz unterlegenen Bewerberinnen meist nur schwer „aus dem bereits begonnenen Leben des Glanzes, das sie verwöhnt und eitel gemacht hat", in ihre geordnete Arbeit zurückfinden, während die wenigen Siegerinnen auffallend oft sittlich entgleisen. So habe von den bisherigen Schönheits-

königinnen eine Mexikanerin ihren Mann um eines andern willen erschossen, eine Engländerin sei wegen Ladendiebstahls ins Gefängnis gekommen, eine Russin wegen Schuldenmachens verhaftet worden, eine Polin vollständig verschollen. — Vgl. diese Zeitschrift, Februar und März 1931, S. 337—346 und 414—424.

Daß die Kolonisierungsversuche der Welt durch die Europäer den farbigen Völkern nicht bloß Segen, sondern auch Fluch gebracht haben, tritt in dem packend geschriebenen und reich illustrierten Werke des Hamburger Historikers Adolf Rein: „Die europäische Ausbreitung über die Erde" (Wildpark-Potsdam 1931, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion) etwas in den Hintergrund, obwohl Rein, wie z. B. seine Abhandlung im „Ibero-amerikanischen Archiv" (Januar 1931) zeigt, den in der Kolonialgeschichte berüchtigten Spruch, nach dem es jenseits der Linie keine Sünde und keinen Frieden gibt, sehr gut kennt. In seinem prächtigen und besonnenen Buche war es ihm weniger um den innern Wert des europäischen Vordringens als um eine Schilderung der äußern Erdbezwingung zu tun, die den unruhigen Geist des Europäers durch alle Jahrhunderte über Länder und Meere gelockt hat.

Von friedlicher Ausdehnung und Sicherung nationalen Lebens zeugt der Jahresbericht des „Deutschen Auslandsinstituts" in Stuttgart. Es besitzt für seine Zwecke eine ausgewählte Bibliothek von 43 500 Bänden, mit 1610 laufenden Zeitschriften und Zeitungen und mit einer auf 31 000 Titel angewachsenen Gesamtbibliographie des Auslandsdeutschtums. An die tausend Vorträge wurden gehalten, weit über 40 000 Lichtbilder verliehen und mehr als 35 000 gemeinnützige Auskünfte erteilt. Die Ausgabe wissenschaftlicher und volkstümlicher Schriftenreihen ging rüstig voran. All das geschieht im Dienste des ganzen über die Erde zerstreuten Deutschtums, zur Pflege seiner lebendigen Verbindung mit der Heimat, zur Hebung seiner kulturschöpferischen Kraft.

In die Kenntnis aller charakteristischen Lebensäußerungen des deutschen Volkes von den frühesten Zeiten bis zur Gegenwart führt nun für wissenschaftliche wie für praktische Zwecke am zuverlässigsten das „Sachwörterbuch der Deutschkunde" ein, das nach langwierigen Vorbereitungen Walther Hofstaetter und Ulrich Peters mit Unterstützung der Deutschen Akademie herausgegeben haben (Leipzig 1930, Teubner). In den zwei mächtigen Bänden, deren Stoff durch ein sorgfältiges Register bis ins einzelne bequem erschließbar ist, wird man nicht viel von dem vermissen, was als Leistung oder als Aufgabe auf irgend einem Kulturgebiete für die Gestaltung des deutschen Menschen im guten wie im schlimmen Sinne entscheidend gewesen ist. Weil Vertreter verschiedener Weltanschauungen mitgearbeitet haben, ist auch in dem vielen, was die Deutschen entzweit, ein hohes Maß von Sachlichkeit erreicht worden.

Eine der bedenklichsten Folgen des Tiefstandes der Wirtschaft ist die wachsende Neigung zu menschenunwürdiger Gewalttätigkeit. Nach dem vom preußischen Innenministerium herausgegebenen „Wegweiser durch die Polizei, 1931" mußte im Jahre 1930 die Polizei in Preußen bei 1579 Versammlungen unter freiem Himmel und bei 915 Versammlungen in geschlossenen Räumen gegen Ruhestörer einschreiten, also täglich im Durchschnitt siebenmal! In den Vereinigten Staaten von Nordamerika war die Zahl der Lynchmorde von 155 im Jahre 1892 auf 12 im Jahre 1929 gesunken. Im Jahre 1930 aber wurden 24 Neger gelyncht, und Weiße wie Schwarze sahen einen Hauptgrund für diese plötzliche Zunahme in der gesteigerten Erregbarkeit der arbeitslosen Massen. Dagegen hat die bei vielen Roheitsausbrüchen beteiligte Vereinigung „Ku Klux Klan", die gegen Neger, Juden und Katholiken gerichtet ist, und der im Jahre 1925 fast neun Millionen Amerikaner angehörten, jetzt nur noch 35 000 Mitglieder.

Die Abneigung gegen farbige Rassen, die in den von Angelsachsen beherrschten Ländern besonders tief wurzelt, ist von den Quäkern in Amerika und Südafrika schon länger durch Gründung von Vereinen gemischter Rasse bekämpft worden. Nun haben die Quäker diese Tätigkeit auch auf England ausgedehnt, wo es farbigen Studenten und Kaufleuten oft begegnet, daß man sie in Privathäusern und selbst in Hotels und Restaurants nicht zuläßt, obgleich ihr Benehmen dazu keinen Anlaß bietet. In Paris ist es anders; jetzt ist sogar der Unterstaatssekretär für die Kolonien ein Neger.

Gegen die immer noch drohende Kriegsgefahr wurde am 9. Januar 1931 in Paris von dem Exekutivausschuß des internationalen Sekretariates der katholischen Parteien eine Erklärung veröffentlicht, in der es heißt: „Wir betonen unsern unerschütterlichen Willen, alle unsere Bemühungen sowohl auf innerpolitischem wie auf internationalem Gebiete darauf zu richten, daß den Extremisten der Weg versperrt und die öffentliche Meinung im Sinne wirtschaftlicher und politischer Zusammenarbeit der Völker zur Pflege des Friedens geleitet werde. Wir wollen die Friedenspolitik in Europa und in der Welt nach den durch den Völkerbund begründeten Methoden weiterverfolgen und ausbauen." — Erfreulicherweise hat eine Reihe wichtiger Staaten die Genfer Generalakte über die Verpflichtung zu schiedsgerichtlicher Beilegung internationaler Streitigkeiten angenommen.

Auf die Macht der öffentlichen Meinung vertraute auch der englische Außenminister Henderson, als er am 9. Februar 1931 in seiner großen Rede über die Abrüstung in dem Londoner „Albert Hall" sagte: „Als alter Politiker erkläre ich: die Regierungen werden das tun, was die Völker verlangen. Wenn die Völker Abrüstung wollen, können sie Abrüstung haben.... Ich bitte Sie, über diese Sache nicht nach juristischen und wirtschaftlichen Begriffen zu denken, sondern sie als die größte Frage aufzufassen, vor die unsere Zeit gestellt ist." Die sehr angesehene englische Wochenschrift „The Spectator" (14. Februar 1931) stimmte in einem Leitartikel dieser Auffassung vollständig zu. Jeder wisse aus Erfahrung, daß keine Regierung einer starken öffentlichen Meinung auf die Dauer widerstehen kann, und deshalb gebe es bis zur allgemeinen Abrüstungskonferenz im Februar 1932 keine dringlichere Aufgabe, als „an der Schaffung einer unwiderstehlichen öffentlichen Meinung zu Gunsten der Abrüstung mitzuhelfen". Natürlich setze man sich durch die Abrüstung der Gefahr aus, eines Tages ohne genügende Verteidigungsmittel einem Friedensbrecher gegenüberzustehen; aber das sei „eine von den mancherlei Gefahren, die uns in einer Welt voller Gefahren umdrängen". Keine Gefahr könne größer sein als die Wiederkehr des ehemaligen Wettrüstens, das ohne Zweifel von neuem beginne, wenn die in den Friedensverträgen übernommene und von Deutschland bereits erfüllte Pflicht der Abrüstung nicht auch von den andern Völkern erfüllt werde. — Auch der Ausschuß der Internationalen Vereinigung der Völkerbundsgesellschaften hat sich entschieden für Abrüstung ausgesprochen.

Damit aber der allgemeine Friedenswille sich kraftvoll durchsetze, wird es vor allem nötig sein, die Lenker der öffentlichen Meinung, besonders also die Presse, und überhaupt die Verwalter gemeinsamer Angelegenheiten einer viel schärferen öffentlichen Aufsicht zu unterwerfen. Es versteht sich von selber, daß es nicht möglich ist, alle politischen und militärischen Fragen bei offenstehenden Türen zu verhandeln, und daß es nie gelingen wird, alle wichtigen Ämter in Staat und Gemeinde mit Leuten zu besetzen, die auch im Privatleben völlig tadellos sind. Aber nach dem, was wir in den letzten Monaten über geheime Geldgeschäfte in Kreisen des französischen und des tschechoslowakischen Ministeriums, der Neuyorker Sittenpolizei und mehrerer deutscher Stadtverwaltungen gelesen haben, nach dem kläglichen Schauspiel von Unfähigkeit und Charakterschwäche, das in den Erinnerungen Clemenceaus oder des Generals Pershing oder des Fürsten Bülow, auch nach Abzug alles Unrichtigen und Zweifel-

haften, so manche Inhaber einflußreicher Stellen aufführen, müssen wir mit größtem Nachdruck immer wieder die Forderung erheben, daß es durch eine wachsame Volksvertretung denen, die öffentliche Angelegenheiten zu entscheiden haben, so schwer wie möglich gemacht werde, aus Mangel an Sachkenntnis oder Gewissenhaftigkeit das Glück der Völker zu verraten. Die Völker können verstehen, daß verschiedene Regierungen den Kampfwert ihrer Rüstungen verschieden beurteilen, aber sie können nicht dulden, daß eine Regierung über Heer oder Flotte tatsächliche Angaben macht, die von einer fremden Regierung und sogar von der Presse des eigenen Landes mit ebenso tatsächlichen Angaben als unglaubwürdig erwiesen werden. Sorgt man nicht für ehrliche Beruhigung der Völker in dieser Lebensfrage, so wird das gegenseitige Mißtrauen alle Friedenswünsche wirkungslos machen, und alle Freude über das Flottenabkommen der großen Seemächte und über die glückliche Anbahnung einer Versöhnung zwischen England und Indien wird umsonst gewesen sein.

III.

Daß die Führung unseres weltlichen Geisteslebens nicht in guten Händen liegt, betont mit Recht der Leipziger Philosoph Hans Driesch in seiner Kritik der zeitgenössischen Philosophie. Seine Schrift „Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen" (Leipzig 1930) gipfelt in der Feststellung: „Die Philosophie in Deutschland befindet sich seit einigen Jahren in einer kritischen Lage, und zwar in einer gefährlichen Krisis; denn wir leben in einer Zeit steigenden philosophischen Interesses und sinkender philosophischer Gewissenhaftigkeit." Den Formulierungen der heutigen Philosophen fehle es in bedauerlichem Grade an Klarheit, Kürze und Nüchternheit.

Nicht besser steht es um die Dichtung, selbst in Frankreich, wo doch ihr Kulturwert durch die Begriffsverwirrung unserer trüben Gegenwart längst nicht so verdunkelt worden ist wie bei uns. Der diesjährige Lyrikerpreis der Französischen Akademie konnte nicht vergeben werden, und doch lautete das gestellte Thema: „Die Jugend". Bei der Verteilung der Literaturpreise am 4. Dezember 1930 sagte der Berichterstatter René Doumic in seiner Eröffnungsrede, die eingesandten Gedichte hätten statt jugendlich unmittelbaren und feurigen Lebens alle Kennzeichen papierener Mache getragen. Damit stimmt überein, daß in dem preisgekrönten Buche „L'esprit de la littérature moderne" von André Berge das Bild der heutigen Dichtung aus lauter alten Zügen aufgebaut wird, obwohl der Bildner selber sehr jung ist. Er findet bei seinen literarischen Jugendgenossen den herkömmlichen Widerwillen gegen ihre Vorgänger, er findet die schon bei den Naturalisten vorgeschriebene Beschränkung auf die Gegenwart und die von den Impressionisten geübte Auflösung der Persönlichkeit in ewig wechselnde Seelenzustände, und er findet endlich eine Lebensmüdigkeit, die von dem Weltschmerz der Romantiker nicht sehr verschieden ist. Nur geht all das rascher vorüber als früher.

Wie nicht selten, wenn ein bedeutender Dichter katholisch wird, ist an ein paar Stellen auch gegen Sigrid Undset der Vorwurf erhoben worden, ihre „Gymnadenia" und zumal die den Stoff abschließende Fortsetzung „Der brennende Busch" (Frankfurt 1931, Rütten & Loening) seien mehr katholisch als künstlerisch geschrieben. Natürlich sind ihre Bücher für die Jugend: Das Märchenspiel „Östlich der Sonne und westlich vom Mond" (Frankfurt 1930, Rütten & Loening) und die beiden Erzählungen „Vilmund Vidutan" und „Weihnachtsfrieden" in dem schmucken Bändchen von Hausens Bücherei (Saarlouis 1931), sehr viel mehr auf Schauen, Staunen nnd Ahnen gestellt als die gedankenvollen Lebenskämpfe, die in ihrem Gegenwartsromane breit und bunt gestaltet sind. Hier fühlt man allerdings ihr katholisches Herz schlagen, aber der Nichtkatholik Kurt Münzer bestreitet in der von Ernst Heilborn herausgegebenen „Literatur"

(März 1931, 349 f.) sehr entschieden, daß sie eine „nichts als katholische Schriftstellerin" geworden sei, „eine Propagandistin der römischen Lehre, eine Fanatikerin des Dogmenglaubens". Münzer behauptet im Gegenteil: „Mit einer geistigen Freiheit und Überlegenheit, wie sie der gläubige Katholik nur selten hat, behandelt sie die große religiöse Frage. Sie ist ohne jeden kleinsten Abbruch auch als Katholikin die Persönlichkeit geblieben, als die sie frühere Werke schuf."

Vom Theater ist das Agitationsdrama, dessen Spuren bereits in der kritischen Übersicht Rudolf Roeßlers (Schauspiel 1929/30, Berlin 1930, Bühnenvolksbundverlag), seltener geworden waren, endlich soweit im Abzug begriffen, daß Hans Knudsen wenigstens für Berlin glaubt feststellen zu können: „Der Artikel Zeittheater ist wegen völligen Mangels an Nachfrage und einsetzender Übelkeit im Publikum bei Nachservierung vom Markt endgültig verschwunden" (Preußische Jahrbücher, Februar 1931, 224). Auch Kritiker, die früher diese unkünstlerische Verirrung ermutigten, bekehren sich. Als Piscator im Berliner Wallnertheater Friedrich Wolfs Revolutionsdrama „Tai Yang erwacht" aufführte, schrieb in der „Frankfurter Zeitung" (18. Januar 1931, Reichsausgabe) Bernhard Diebold: „Piscatormethode ist nicht schon Kunst — kaum Schauspielerkunst.... Piscatormethode ist Vorarbeit, ist Stoffentdeckung, ist Typenbildung." Und gegen die Verdrängung des Dichters durch den agitationsfreudigen Regisseur sagt Alfred Kerr („Berliner Tageblatt", Nr. 15, 9. Januar 1931): „Der Dichtersmann — er sei, wie er sei, mit allem Unvollkommenen — ist letztens doch nicht jenes Nullerl, wovon der Probenscherge träumt, sondern, bei hundert Kerzen besehen, immer noch die wichtigste Person in dieser Sache."

Im Märzhefte der „Deutschen Rundschau" wird als Bilanz des Berliner Theaterwinters festgehalten, daß nur die Neuaufführung des älteren Stückes „Der blaue Boll" von Ernst Barlach im Staatlichen Schauspielhause ein Drama auf die Bühne gebracht habe, mit dem eine Auseinandersetzung sich lohne. Die eigentlich beachtenswerten deutschen Stücke seien außerhalb Berlins aufgeführt worden. So habe jeder Berliner Kritiker, dessen Blatt nicht reich genug sei, ihn zu Uraufführungen nach allen Seiten ins Land reisen zu lassen, seinen Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Dramatik verloren. In den „Preußischen Jahrbüchern" (Februar 1931, 221) äußert sich Hans Knudsen im selben Sinne und fügt sogar hinzu, „eine große Anzahl dramatisch tätig gewesener deutscher Dichter" habe erklärt, sie wollten nur noch Romane und Novellen schreiben, „weil sie, um mit dem Auslandsangebot und seinen Nichtigkeiten in Konkurrenz zu treten, denn doch zu hoch von sich dächten".

Wenn „eine große Anzahl" das so ausgedrückt haben sollte, könnte man sich über diese etwas zu bequeme Selbstbewertung wohl nicht so freuen wie über die praktischen Bemühungen zur Hebung der deutschen Dramatik, die auf Anregung von Max Reinhardt in Wien unternommen werden. Das österreichische Unterrichtsministerium hat dem Dozenten für Literaturgeschichte und Dramaturgie an der Hochschule für Musik und darstellende Kunst, Dr. Friedrich Schreyvogl, einen Lehrauftrag für „Bühnenfähige Dichtung" gegeben. Die Zusammenhänge von Dichtung, Theater und Kritik sollen systematisch erforscht werden, und im Schönbrunner Schloßtheater will man womöglich auch durch Probeaufführungen untersuchen, auf welche Weise die Bühnenwirksamkeit eines Stückes gesteigert werden kann.

Grundsätzlich wichtige Aufklärungen über die Gefahren des Expertisenwesens im Kunsthandel gibt Professor Wilhelm Pinder von der Universität München in der „Frankfurter Zeitung" (13. Februar 1931, Reichsausgabe). „Wer keine unsachlichen Wünsche hat oder berücksichtigt", halte es „für unwahrscheinlich, daß ein so hoher Prozentsatz von Werken, wie die Kennerschaft oft anzunehmen scheint, auf die

verhältnismäßig seltenen bekannten Namen und gar auf die größten einzupassen sei". Der unparteiische Wissenschaftler schreibe daher ein in Frage stehendes Werk einem dieser großen Meister erst zu allerletzt zu, „nur unter dem Zwange sich stetig verengernder Gründe". Der Kunsthandel aber wünsche im Gegenteil, einen großen Namen so früh wie möglich zu erzwingen, und der Experte, der ja diesen Wunsch des Handels kenne, werde dadurch, auch wenn er nicht durch Geld bestechlich sei, leicht „wissenschaftlich verdorben". „Der große Name wird ihm aus einer letzten Möglichkeit zu einer ersten Wünschbarkeit. Glaubt man wirklich, daß die geradezu beleidigenden Zuschreibungen, die sich z. B. Gentile und Giovanni Bellini, Pacher, Altdorfer, Dürer (ganz besonders Dürer), Tizian, Greco, Velasquez, Watteau neuerdings gefallen lassen mußten — daß diese Zuschreibungen ohne jene vergiftete Atmosphäre an uns herangetreten wären? Dann nämlich, wenn die Herren ganz ungestört lediglich den Weg ruhiger Forschung gingen, statt ständig von verkaufsdurstigen Händlern umlagert zu sein?"

Es wird also schwerlich zum Vorteil des kaufenden Publikums ausschlagen, daß der Verband des deutschen Kunst- und Antiquitätenhandels für sein Gebiet das gesamte Expertisenwesen in einem Berliner Kunstauktionshause zentralisiert hat. In Frankreich, wo eine ähnliche Einrichtung schon lange besteht, sind die üblen Folgen nicht ausgeblieben. Und wenn die deutsche Expertenkommission nicht in völliger Unkenntnis über Besitzfragen gehalten wird, sieht man schwer ein, wie sie das Amt, das ihr der Kunsthandel übertragen hat, ganz unparteiisch ausüben kann.

Professor Mersmann, Vertreter der Musikwissenschaft an der Technischen Hochschule in Charlottenburg, beschreibt in der „Deutschen Rundschau" (Januar 1931, 78) die gegenwärtige Lage der *Musik* so: „Es fehlen uns augenblicklich die großen musikalischen Sensationen. Die vier oder fünf Komponisten, in denen man die Führer der jungen europäischen Musik sehen kann, scheinen im Zeichen einer Atempause zu stehen." Hindemith habe seit langem nichts für seine Entwicklung Bestimmendes geschrieben, Strawinskij lebe „in einem Kreise von Literaten und Ästheten in Paris ... in die Klangwelt des 19. Jahrhunderts zurückgezogen", Bartók, „der unbestrittene Führer der ungarischen Musik", sei von der souveränen Meisterschaft seiner beiden Streichquartette in „unpersönlichere Arbeit" hinabgeglitten. „Die ‚neue Sachlichkeit' der ‚Gebrauchsmusik' scheint überlebt."

IV.

Daß auch für die Erforschung der *Natur* das Einzelwissen durch die Befähigung zur *Synthese*, mehr als heute bedacht wird, ergänzt werden muß, betont Professor Wilson vom Londoner Institut für Hygiene und Tropenmedizin im „Spectator" (20. Dezember 1930, 971). In England werde der Fortschritt der Pathologie dadurch gehemmt, daß wenige Forscher zugleich biologisch und chemisch gründlich geschult seien. „Zusammenarbeit kann den Mangel nicht ganz ersetzen, und es darf wohl gesagt werden, daß der englische Charakter sich in diesem Falle nicht besonders gut in sie einfügt. Außerdem gehen die für eine Synthese wichtigsten Gedanken gewöhnlich nicht von einer Gruppe von Leuten aus, die sich verschiedenen Sonderfächern widmen, sondern sie entspringen dem Kopfe eines einzigen Mannes, der imstande ist, sich die Errungenschaften mehrerer Wissensgebiete zu eigen zu machen und sie miteinander zu verbinden." — Vgl. *diese* Zeitschrift März 1931, 425—430.

Gescheiterte Nordpolfahrten, die schwere Verluste an Menschenleben, Ehre und Geld verursachen, zwingen begreiflicherweise zu einer genauen Untersuchung der Schuldfrage, deren Klärung ja auch zu besserer Sicherung künftiger Unternehmungen von Wichtigkeit ist. Die unbestreitbar großen Leistungen des italienischen Ge-

nerals Nobile stellt der deutsche Fliegerhauptmann Willy Meyer in seinem Buche „Der Kampf um Nobile“ (Berlin 1930) durch kritische Sammlung und Vergleichung aller Tatsachen fest. Nobile hat schon 1926 mit dem von ihm gebauten und gelenkten Luftschiff „Norge“ 12550 Kilometer zurückgelegt, davon 5300 im Polargebiet. Das Luftschiff „Italia“ hat Nobile ebenfalls gebaut und 7028 Kilometer über Polargebiet geführt. Große Tatkraft hat hier mit kleinen Mitteln Gewaltiges erreicht. Die Ursache des Unterganges der „Italia“ sei bis heute nicht aufgeklärt, und für eine Schuld Nobiles habe das mangelhafte römische Prozeßverfahren, bei dem weder Verteidigung noch Berufung möglich gewesen sei, keinen Beweis erbracht. Nobile habe sich nur deshalb von dem schwedischen Flieger Lundborg zuerst retten lassen, weil ihm gesagt worden sei, auf dem Eise sei er als Verwundeter lästig, dagegen wünsche man auf dem Italienischen Rettungsdampfer „Città di Milano“ seinen Rat für die Suche nach den noch nicht gefundenen Teilnehmern am Nordpolfluge. Aber bei der Ankunft auf der „Città di Milano“ habe der Kapitän des Schiffes jede Mitwirkung Nobiles abgelehnt, und erst dadurch sei der Schein entstanden, der General habe seine Leute verlassen, um sich in Sicherheit zu bringen; in Wirklichkeit hätte er ihnen helfen wollen. Der tschechische Professor Běhounek, der die Unglücksfahrt mitgemacht hat und in seinem Buche „Sieben Wochen auf der Eisscholle“ für Nobile entschieden eingetreten ist, bestätigt das Urteil des deutschen Hauptmanns durchaus, ist gleich ihm überzeugt, daß der General zu Unrecht degradiert und seiner Pension beraubt worden ist, muß dann aber („Frankfurter Zeitung“, 8. März 1931, Reichsausgabe) traurig hinzufügen: „Vielleicht kommen die offiziellen Kreise zu der Einsicht, daß geirrt und gefehlt wurde, sicher werden sie es aber für einen größeren Fehler halten, den Irrtum einzugestehen.“

Ähnlich schwere Vorwürfe wurden, als man die Leichen des seit dreiunddreißig Jahren verschollenen Nordpolfahrers Andrée und seines Begleiters fand, von den norwegischen Entdeckern wie von dem schwedischen Herausgeber des Tagebuches erhoben. Die Toten lagen leicht gekleidet im Zelte, der Schlafsack neben ihnen, Nahrungsmittel und Brennstoffe waren reichlich vorhanden — also waren die beiden erfroren, weil Andrée seine Pflicht, für warme Bedeckung zu sorgen, grob vernachlässigt hatte. Nun zeigt aber im „Spectator“ (7. Februar 1931) der Nordpolforscher Vilhjalmur Stefansson auf Grund eigener Erlebnisse, daß die Katastrophe ganz anders zu erklären ist. In dem fast luftdichten Zelte aus Ballonseide mit angenähtem Boden stand ein noch halb gefüllter Kerosenofen. Bei solchen Öfen entsteht so leicht Kohlendioxyd, daß in den letzten Jahrzehnten fast auf jeder Polarexpedition die Teilnehmer irgend einmal in die Gefahr der Vergiftung geraten sind. Das Gas hat keinen auffallenden Geruch; man fühlt plötzlich einen Druck auf die Schläfen und wird bewußtlos. Stefansson selber hat das vor zwanzig Jahren am Nordpol erlebt und sich und seine Begleiter nur mit genauer Not ins Freie retten können. Also erklärt sich der Befund im Zelte Andrées vollkommen: er und sein Begleiter brauchten in dem gut geheizten Raume keine schwere Kleidung, plötzlich sah einer, daß der andere umfiel, drehte schnell die Flamme des Ofens ab, so daß der Rest des Kerosens übrig blieb, wurde dann aber selber bewußtlos — und der Polarschnee bewahrte Zelt und Leichen jahrzehntelang.

Es geht nicht an, die moderne Technik für solche Unglücke verantwortlich zu machen. Aus dem in Bildschmuck und Tatsachenfülle einzigartigen Werke „Die Technik der Antike und des Mittelalters“ von Franz Maria Feldhaus (Wildpark-Potsdam 1931, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion) kann man sich belehren lassen, daß Porcia, die Gattin des Brutus, sich im Jahre 42 vor Christus aus Verzweiflung über den Selbstmord ihres Mannes durch glühende Kohlen tötete, weil man ihr keine andere Waffe gelassen hatte. Irrtümlich erzählt man, sie habe die Holzkohlen ihres Heizbeckens verschluckt: durchaus nicht, sie atmete die giftigen Gase ein (S. 155). Feldhaus breitet

seine in Fachkreisen längst anerkannte Forschertätigkeit von Jahrzehnten lehrreich und fesselnd aus. In Wanderungen von der Urzeit bis zur Renaissance reiht er die staunenswerten technischen Bemühungen und Erfolge aller Völker aneinander und liefert so den Tatsachenbeweis, daß es ein bevorzugtes „Zeitalter der Erfindungen" gar nicht gibt (S. 307).

Vereinigung von Natur und Technik auf engem Raume zu einer der denkwürdigsten Stätten menschlichen Geisteslebens ist Athen. Aus allen Resten der Vergangenheit und allen Forschungen der Altertumswissenschaft ersteht es mit bisher wohl nie erreichter Genauigkeit zu neuem Leben in der zweiten Auflage der „Topographie von Athen" von Walther Judeich, Professor an der Universität Jena (München 1931, Beck). Gewiß ist das Werk zunächst ein Buch zu gelehrtem Studium, aber es wird mit seinen wohlabgewogenen Worten, seinen Plänen und Bildern auch dem nützlich sein, der sich in guten Stunden ein Stück des Griechentraumes seiner Jugend klarer gestalten will.

Denn so wenig wir der Welt der Technik entfliehen wollen, so wenig dürfen wir in ihr ruhen. Wir müssen uns immer wieder von ihr losreißen, um nicht immer wieder von ihr mitgerissen zu werden — in die kulturlose Zukunft, die Georges Duhamel in seinen „Scènes de la vie future" schildert, „wo die Persönlichkeit ausgelöscht wird, die gesellschaftlichen Schichten dünn und gleichförmig sind, die natürlichen Gruppen zu geschlossenen Ringen von Spezialisten werden, und alle sich dem dunkeln Zwang jener Macht beugen, die Maeterlinck den Geist des Bienenstockes oder des Ameisenhaufens nennt".

Jakob Overmans S. J.

Umschau

Zur Vierzig-Jahr-Feier der Enzyklika „Rerum novarum"

Bereits seit Jahresfrist rüstet der katholische Erdkreis zur Jubelfeier der Enzyklika „Rerum novarum". Wenn dies unter sichtlicher Förderung seitens der höchsten kirchlichen Stellen zu Ehren des 40. Jahrestages des Erscheinens von „Rerum novarum" geschehen soll, so hat es gute Gründe. Und es kommt bei dieser Ehrung Leos XIII. und des berühmtesten seiner Rundschreiben nicht so sehr aufs Feiern an als darauf, einen willkommenen Anlaß wahrzunehmen, um die Grundsätze der Enzyklika mit allem Nachdruck und aller Unzweideutigkeit in die heutige Zeit, ihre Fragen, Wirren und Nöte hineinleuchten zu lassen.

Ein kleines Erlebnis. Vor gerade zehn Jahren, also um den 30. Jahrestag der Enzyklika, hielt der verdiente Arbeiterführer Msgr. Walterbach für Theologiestudierende des Collegium Canisianum in Innsbruck einen sog. sozialen Kursus, bei dem er die Theologen mit großem Nachdruck auf das Studium und die Auswertung der Enzyklika „Rerum novarum" hinwies. Diese Gelegenheit nahm Schreiber dieser Zeilen wahr, um Msgr. Walterbach davon zu sprechen, daß er bereits 1908 und in den folgenden Jahren in Arbeiter- und andern Vereinen fleißig Vorträge über die Enzyklika gehalten habe. Walterbachs Antwort wird ihm unvergeßlich bleiben: „Das hatte gar keinen Zweck; heute erst ist die Zeit der Enzyklika gekommen!" Wenn auch ein wenig überspitzt, so doch ein ebenso bezeichnendes wie treffendes Wort. In „Rerum novarum" war Leo XIII. seiner Zeit so weit vorausgeeilt, daß ein Menschenalter hingehen mußte, ehe die Welt für die Gedanken des Rundschreibens reif geworden war. Erst mußte ein Weltkrieg kommen und die Menschheit aufrütteln; erst mußten vom Papste vorausgesagte Entwicklungen tatsächlich durchlaufen werden, ehe die von ihm gegebene Kennzeichnung der Lage und die Anweisung der Heilmittel verstanden wurde und Anerkennung fand. Einer Zeit, in welcher der Wirtschaftsliberalismus noch in ungebrochener Blüte stand, mangelte die Anlage zum Verständnis der sozialphilosophischen und gesellschaftspolitischen Gedanken eines Leo XIII. Die Ernüchterung, die eintrat, nachdem der Liberalismus abgewirtschaftet hatte, mußte erst diesem Verständnis die Bahn brechen.

Nichtsdestoweniger hat „Rerum novarum" bei ihrem Erscheinen keineswegs bloß Sensation gemacht. Allerdings horchte die Welt verwundert auf, als der Papst, der bis dahin in seinen großen lehrhaften Rundschreiben den der christlichen Sozialtradition altvertrauten Fragenkreis, namentlich Familie und Staat, in klassisch vollendeter und abschließender Weise behandelt hatte, mit einem Mal weit über diesen Kreis hinausschritt und Neuland aufriß. War doch zu den durch die neuzeitliche Entwicklung der Wirtschaftsgesellschaft aufgeworfenen Fragen noch niemals in autoritativer Form Stellung genommen worden, weder von den Lehrstühlen katholischer Wissenschaft noch vom Lehrstuhle Petri aus. Ja, seit zwei Jahrhunderten hatte die wissenschaftliche Moraltheologie die vorher in den Traktaten de iustitia et iure liebevoll gepflegten Fragen der Gerechtigkeit im Wirtschaftsleben immer mehr vernachlässigt und so zuletzt den Anschluß an die Sittlichkeits- und Gerechtigkeitsfragen des neuzeitlichen Wirtschaftslebens überhaupt verloren. Jetzt dagegen erhob der Papst seine Stimme, um dieses vom liberalen Geiste der Zuständigkeit des Gewissens abgesprochene Gebiet wieder für die Sittenordnung und für die Kirche als die Verkünderin und Deuterin des göttlichen Sittengesetzes in Anspruch zu nehmen, und ging daran, sein soziales Reformprogramm zu entrollen. Wenn man nun auch dieses soziale Reformprogramm nicht ver-

stand — und tatsächlich ist es ja auch in kirchlichen Kreisen weithin unverstanden und daher unausgeführt geblieben —, so war man sich doch bewußt, daß die Tat wahrhaft Epoche machte.

Einiges aber wurde sofort begriffen und wurde daher auch alsbald wirksam. Man begriff, daß der Papst vollen Ernst machte mit der Menschen- und Christenwürde des Arbeiters, daß es nun endgültig und unerbittlich aus sei mit wohlwollender Bevormundung, daß dem Arbeiter sein Recht werden müsse, ehe man ihm von Liebe reden dürfe. Vor allem war es ein staatsbürgerliches Recht, das Leo XIII. für den Arbeiter forderte und das tatsächlich auch erreicht wurde: das Koalitionsrecht. Selbstverständlich hat nicht die Enzyklika allein das Koalitionsrecht des Arbeiters herbeigeführt. Aber es kann doch wohl ohne Übertreibung gesagt werden, daß gerade die Enzyklika es war, die der Koalitionsfreiheit Bahn gebrochen hat, indem sie rücksichtslos mit allen patriarchalischen Vorurteilen und Vorwänden aufräumte, hinter die man sich bis dahin so gerne und so bequem verschanzte.

Durch ihr Eintreten für die Koalitionsfreiheit hat die Enzyklika nicht nur dem Vereinswesen mehr oder weniger religiösen Charakters Raum geschaffen, sondern auch der gewerkschaftlichen Bewegung als einem im Zeitalter der individualistisch-kapitalistischen Auflösung der Gesellschaft unentbehrlichen Korrektiv den Rechtsboden gegeben, auf dem sie sich so machtvoll entfalten und ihre zeitgeschichtlich so bedeutsame Sendung erfüllen konnte. Die christlich-nationale Arbeiterbewegung der ganzen Welt weiß, daß sie in „Rerum novarum" ihre Magna Charta besitzt.

Da die Enzyklika den Boden für ihr eigenes soziales Reformprogramm dem Sozialismus abgewinnen muß, so richtet ihr erster, kürzerer Teil sich polemisch gegen diesen, insbesondere gegen sein Vorhaben, die Erneuerung der Gesellschaft vom Eigentum her in Angriff zu nehmen. Infolgedessen findet eine eingehende Begründung und Verteidigung des Eigentums in der Enzyklika Platz, was vielfach Anlaß gegeben hat zu dem Mißverständnis, als ob die Enzyklika einer Überbetonung des Eigentums sich schuldig mache. Das Gegenteil kommt der Wahrheit näher: der Sozialismus überschätzt die gesellschaftspolitische (konstruktive) Bedeutung des Eigentums. Die Enzyklika weist diesen sozialistischen Irrtum zurück, verlegt die Bedeutung des Eigentums wieder dahin, wohin sie gehört, nämlich in den Zusammenhang mit menschlicher Individualität und mit der Familie. Das so wieder zurechtgerückte Eigentum schützt die Enzyklika allerdings, indem sie es dem Schutze des Gottesgebotes unterstellt.

Der zweite, ausführlichere Teil der Enzyklika bringt ihr eigenes Reformprogramm. Es bietet noch nicht die vollständigen Grundrisse und Aufrisse der neuen Gesellschaft. Ja, man kann sagen, es begnüge sich, mit einigen Fingerzeigen die Wegrichtung anzudeuten, in der die Neuordnung der Gesellschaft zu suchen ist. Die weitaus meisten und ausführlichsten Darlegungen dieses Teils beschäftigen sich mit einer viel näherliegenden und darum dringlicheren Frage, die auf dem Boden der nun einmal bestehenden Gesellschafts- und Wirtschafts-Ordnung liegt. Es ist die Frage der Verteilung des Sozialprodukts unter die beiden Parteien des Arbeitsmarkts. Mit erschreckender Naivität betrachtete das Kapital die Arbeit lediglich als Kostenelement und nahm daher alles für sich in Anspruch, was übrig blieb, nachdem die Produktions- und allenfalls Reproduktionskosten der Arbeit gedeckt waren. Das war der Boden, auf dem die im Grunde nicht minder naive Antithese des Marxismus aufgestellt werden konnte, die Wertlehre, nach der die Arbeit allein Werte schaffe und daher auch ihr allein aller „Mehrwert" gebühre. Die Enzyklika lehnt beide Extreme ab. Ihre Arbeits- und Arbeitswert-Lehre ist von der individualistisch-kapitalistischen und kollektivistisch-sozialistischen gleich verschieden, in Wahrheit ein selbständiges, höheres Drittes. Die Enzyklika nimmt die Lohnarbeit und den Lohnvertrag als etwas Gegebenes

an und untersucht, wie diese und dieser zu gestalten seien, um den Forderungen der Sittlichkeit im allgemeinen und der Gerechtigkeit im besondern allseits zu genügen. Nicht für alle Lohnprobleme bietet die Enzyklika bereits fertige Lösungen. Das zeigt namentlich die viel erörterte Frage des Familienlohnes. Die Enzyklika enthält die Grundlagen für den Aufbau einer richtigen Theorie des Familienlohns; die Theorie selbst oder gar erst die bedingungslose Forderung eines absoluten oder relativen Familienlohns enthält sie nicht. In dieser Hinsicht geht z. B. „Casti connubii" vom 31. Dezember 1930 unleugbar über „Rerum novarum" hinaus!

Obwohl hauptsächlich mit der Verteilung des Sozialprodukts sich befassend, bleibt die Enzyklika nicht darin stecken, vergißt keineswegs, daß jeder Distribution erst die entsprechende Produktion vorausgehen muß. Die „entsprechende" Produktion, denn durch Art und Richtungen der Produktion ist über die Distribution bereits in hohem Maße vorweg entschieden. Auch der Ordnung der Produktion hat „Rerum novarum" bereits Aufmerksamkeit geschenkt. Aber hier waltet ein großer Unterschied.

Korrekturen der Distribution sind innerhalb der bestehenden, fälschlich um den Markt zentrierten Wirtschaft bis zu einem gewissen Grade möglich; die Ordnung der Produktion dagegen erfordert den entschlossenen Schritt über die bloße Marktgesellschaft hinaus zu einer echten und wirklichen Gesellschaft und Gesellschaftsordnung. Dazu bot aber das Zeitalter Leos XIII. noch keinerlei Voraussetzungen oder Ansatzpunkte; ja es war überhaupt der Begriff einer Gesellschaft, die etwas anderes wäre als die Begegnung tauschvorteilsuchender Individuen auf dem staatlich rechtsbefriedeten Markt, völlig abhanden gekommen. Infolgedessen begnügt sich die Enzyklika, die vom liberalen Geiste herbeigeführte Auflösung der Gesellschaft, die nur Staat und Individuum übriggelassen hatte, unter Anklage zu stellen und einige Andeutungen zu geben für eine Wiederherstellung echter, gliederungsreicher Gesellschaftsordnung, womit auch die Wirtschaft wieder in Façon käme. Wirtschaft ist ja für die Enzyklika nicht Gütergeschehen, sondern Handlungs- und Schicksalszusammenhang von Menschen. Darum ist auch die Neuordnung der Wirtschaft vom Menschen her herbeizuführen, d. i. von der rechten Ordnung im Innern des einzelnen Menschen und von der rechten Ordnung der gesellschaftlichen Verbundenheit aller Glieder des Wirtschaftsvolkes. Es ist darum nur die Lehre Leos XIII., die Altreichskanzler Dr. Luther jüngst vor dem Reichsverbande der deutschen Industrie mit den Worten aussprach: „Wirtschaft und soziale Wohlfahrt werden immer nur gemeinschaftlich blühen".

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Wasmanns biologische Fremdlinge

Mitte Februar 1931 hatte ich von Prag an P. Erich Wasmann S. J. einen Bericht über meine Entdeckungen zur Biologie der Rüsselkäfer geschickt, die ja nach seinem Geständnis (Zeitschrift für wissenschaftliche Insektenbiologie, Bd. 21) seine „erste biologische Jugendliebe waren, bis Atemeles und Lomechusa sie entthronten". Statt seines in solchen Fällen früher nie ausgebliebenen Dankes erhielt ich die Nachricht, daß mein hochverehrter Ordensbruder am 29. Februar im Jesuitenkolleg zu Valkenburg in Holland gestorben sei. Ich hatte den auf dem Gebiete der Tierbiologie und besonders der Tierpsychologie weltbekannten Forscher niemals gesehen, aber mit seinen biologischen Büchern und auch mit seinen fast 400 Abhandlungen über die Ameisen und ihre Gäste hatte ich mich immer viel beschäftigt. Noch als Greis schrieb er mir mehrmals von der unablässig andrängenden Fülle des zu bearbeitenden Materials, unter dessen Bewältigung seine stets schwache Gesundheit schließlich zusammenbrach.

Sein erstes Buch erschien unter dem Titel „Der Trichterwickler" im Jahre 1884. In ein Exemplar, das jetzt in der Biblio-

thek des Prager Nationalmuseums steht, hat er mit eigener Hand folgende Widmung an Professor Nickerl geschrieben:

„Dieses Buch von dem schwarzen Käferlein,
das Trichter wickelt aus Blättern fein,
soll Ihnen zum ewigen Andenken sein
an Ihre zwei schwarzen Kollegen
P. E. Wasmann S. J. u. Gottfr. Richen S. J."

An der Prager Universität hatten die beiden Jesuiten zu Beginn der neunziger Jahre studiert. Aus Prag sollte auch die Lösung des Rätsels der zwei „biologischen Fremdlinge" kommen, von dem Wasmann in seinem „Trichterwickler" (S. 171 ff.) spricht. Er hat noch lange genug gelebt, um sich an der mir gelungenen Entdeckung zu freuen.

Über den Rhynchites sericeus (Hbst.) heißt es im „Trichterwickler" (175), die Brutpflege habe nicht beobachtet werden können, erfordere aber jedenfalls keine besondere Arbeit. „Denn das Männchen und Weibchen von Rh. sericeus besitzen eine so übereinstimmende Bildung des Rüssels, daß sie an diesem beim Eichenzweigsäger höchst auffallenden Unterscheidungszeichen der Geschlechter keinen Anteil haben."

In der Nähe von Prag (Závist bei Zbraslav, Karlstein) kommt der Seidenrüßler häufiger vor als anderorts. Dieser Umstand mag wohl dazu beigetragen haben, daß ich den Seidenrüßler schon in den ersten Jahren meiner Freiland-Beobachtungen bei der Brutpflege ertappen konnte. In meinem Tagebuche steht über einen wissenschaftlichen Ausflug am 31. Mai 1922: „Ein blaugrüner Rüsselkäfer machte sich an der fertigen Rolle des Eichenblattrollers (Attelabus curculionoides) zu schaffen. Ja er kommt schon während des Rollens herbeigeflogen, um sein Kuckucksei in die Wiege seines Verwandten zu legen." Dieser blaugrüne Rüßler wurde nachher als Seidenrüßler (Rh. sericeus) bestimmt. Tschechisch veröffentlichte ich meine Entdeckung 1924 in Brünn. Professor Prell bat um eine deutsche Übersetzung und machte davon 1926 im „Zoologischen Anzeiger" Gebrauch. Prells Schüler Geipel bestätigte meine Beobachtung, und Prell änderte den Namen „Seidenrüßler" in „Kuckucksrüßler" (Coccygorhynchites nov. subgenus, Prell), was vielleicht nicht nötig gewesen wäre, obgleich so der Brutparasitismus klar ausgedrückt wird.

Weil Prell in seinem Berichte nur eine Art der Eiablage des Kuckucksrüßlers, das freie Legen in die Wickel, offenbar nach Beobachtungen seines Schülers Geipel, erwähnt, so möchte ich eindringlich betonen, daß unser Rüßler keineswegs dem Vogel Kuckuck nachsteht. Er versteht es, sein Ei in die noch offene Wiege seines Wirtes zu legen, er versteht es aber auch, die schon fertige Wiege anzubohren und darin das Ei zu bergen. Er macht es also ganz wie der Vogel Kuckuck, der sein Ei direkt in das offene Nest einer Grasmücke oder eines Rotkehlchens legt, es aber eben so frech mit dem Schnabel in das kugelförmige Nest eines Zaunkönigs, zuweilen sogar eines Baumnestlings befördert. Über die doppelte Art der Eiablage unseres Kuckucksrüßlers kann kein Zweifel bestehen, da ich von der ersten Bekanntschaft an fast acht Jahre lang jeden Sommer beide Arten sowohl in der freien Natur als auch in der Gefangenschaft beobachtet habe.

Kommt der Kuckucksrüßler rechtzeitig angeflogen, solange sein Wirt mit dem Rollen der Wiege beschäftigt ist, so sucht er in den Wickeln der Wiege ein sicheres Versteck für einige Minuten, um ungestört sein Ei zu bergen. Da geschieht es häufig, daß er vom Wirt verjagt wird. Und wenn der zweite und dritte Versuch während der Arbeit mißlingt, so bleibt nichts anderes übrig, als kurzerhand eine fertige Wiege anzubohren und mit einem Ei zu versehen. Das Kuckucksei ist weiß und etwas größer als das gelbe des Wirtes. Der Unterschied der Eier, den man in der Eichenblattrolle schon vor 70 Jahren beobachtete, wurde mangels einer andern Erklärung geschlechtlich gedeutet: man hielt das eine für männlich, das andere für weiblich. An Parasitismus dachte niemand.

Prell versuchte diese ganz eigenartige Brutpflege aus ähnlichen Erscheinungen in etwa verständlich zu machen. Er verwies, außer auf den Vogel Kuckuck, auf

eine Art von Erdhummeln aus der Gattung der Schmarotzerhummeln (Psithyrus), die ihre Eier in den Nestern der echten Hummeln (Bombus) unterbringen. Liegt im Falle der Hummeln die Artähnlichkeit morphologisch und biologisch klar zu Tage, so ist der Artunterschied zwischen dem Vogel Kuckuck und den Wirtsvögeln ebenso auffallend wie der zwischen Eichenblattroller und Kuckucksrüßler. Denn der Kuckucksrüßler ist zwar ein Rüßler wie sein Wirt, aber von ganz anderem Aussehen und Leben. Die glänzendroten kugeligen Eichenblattroller sind mit den länglichen blaugrünen Kuckucksrüßlern gar nicht zu vergleichen. Die nächste Verwandtschaft in Form und Leben weisen der Kuckucksrüßler und der Eichenzweigsäger auf. Man muß gut zuschauen, um beide äußerlich voneinander unterscheiden zu können; außerdem sind **beide** biologisch Bohrer oder Stecher. Bohrt der Eichenzweigsäger (Rhynchites pubescens) verholzte Zweige der Eiche an, um in den Bohrlöchern die Eier zu bergen, so bohrt der Kuckucksrüßler im Notfall fertige Blattrollen an. Aus mehreren Beobachtungen, die bei dem Kuckucksrüßler auch in der offenen Wiege des Wirtes Bohrversuche feststellten, kann man wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß er in der Regel für sein Ei ein Loch bohrt. Die Brutpflege für ein Ei nimmt 10 — 15 Minuten in Anspruch, wenn eine fertige Wiege mit dem Kuckucksei versorgt wird. Es muß das Loch gebohrt, das Ei gelegt, dieses mit dem Rüssel tiefer eingeschoben und endlich das Loch verklebt werden. Die Eiablage in die noch offene Wiege dauert natürlich nicht so lang.

Am 13. Juni 1926 wurden an der Glaswand des Beobachtungszwingers Eier hart nebeneinander vorgefunden, ein Ei vom Eichenblattroller, eines vom Kuckucksrüßler. Diese Fehlablage geschah bei allzu großer Hitze und Blattmangel. Ein andermal wurde eine eingetrocknete alte Wiegenrolle vom Kuckucksrüßler aufgesucht, angebohrt und mit einem Ei versorgt.

Prell erklärt den Brutparasitismus unseres Rüsselkäfers „nicht durch Reduktion einer hohen Brutpflegeform, welche der Wirt noch besitzt, wie bei der Schmarotzerhummel (Psithyrus), sondern durch Spezialisation einer wesentlich primitiveren Brutpflegeform. ... Der Gang ist wohl so zu denken, daß eine holzstechende Art zunächst nicht mehr in Zweige ihre Eigruben einschnitt, sondern in zweigähnliche dünne Blattrollen, welche von blattrollenden Rhynchitinen hergestellt werden. Von dieser Zwischenstufe läßt sich dann ohne weiteres der Fall des Kuckucksrüßlers (Rh. sericeus) ableiten, der nicht einmal mehr selbst eine Eigrube schneidet, sondern sein Ei frei in den Windungsschlitz ablegt." Indessen bleibt, wie nochmals betont werden soll, unser Kuckucksrüßler ein echter Bohrer, der seine Eigruben selbst schneidet, obwohl auch das lose Einlegen in die Wickel der Rolle möglich ist und tatsächlich vorkommt. Jedenfalls ist eins höchst merkwürdig und unerklärlich: daß der Kuckucksrüßler sich nicht mit einem Eichenast wie sein nächster Verwandter, der Eichenzweigsäger, nicht mit einer Eichenknospe, wie der bald zu besprechende Eichenknospenbohrer, begnügt, sondern die Blattrolle eines seiner entfernten Verwandten aufsucht und für seine Brut benutzt.

Daß der Geschlechtsunterschied in den Kieferzangen des Männchens und Weibchens, wie Wasmann bemerkte, verwischt ist, und infolgedessen „die Versorgung der Brut keine von der Nahrungsaufnahme besonders abweichende Arbeit" erfordert, spricht keineswegs gegen die Tatsache des Bohrens und Einschneidens, weil die Bohrlöcher nicht tief, sondern seicht sind und überdies in noch frisches und weiches Material gemacht werden. Wasmann selbst konnte das Bohren des Kuckucksrüßlers beobachten. Er gibt im „Trichterwickler" folgende minuziöse Schilderung: „Die seidenblauen Rüsselkäfer ließen sich das junge Eichenlaub auch noch in der Gefangenschaft gut schmecken; weiche, etwas angewelkte Blätter schienen sie den ganz frischen und steifen sogar noch vorzuziehen. Manchmal gingen sie beim Fraß so energisch zu Werke, als ob sie ein Loch in die Mittelrippe des Blattes bohren und das Blatt mit ihren

Klauenhäkchen aufwickeln wollten. Eitle Hoffnung! Nach dem Fraße wischten sie sich mit einer Vorderpfote so zierlich den Mund ab, als ob sie der Wissenschaft hohnsprechen wollten, und schlugen alle Sorgen um die Erhaltung ihrer Art in den Wind.... Auffallend war ihre Vorliebe für Feuchtigkeit, der die Eichenzweigfäger keineswegs sich anschlossen. Oft sahen wir sie auf der feuchten Erde mit Fühlern und Rüssel tastend umherlaufen und den letzteren auch in das kühle Element einsenken. Vielleicht legen sie ebendaselbst ihre Eier."

Nicht in das kühle Element der feuchten Erde werden, wie nun festgestellt ist, die Eier eingesenkt, wohl aber in das halbfeuchte, weil aus tausend Wunden blutende Blattgewebe der Eichenblattrolle, die vom verwandten Rüßler gerade gewickelt wird oder eben fertig gemacht wurde.

Der zweite biologische Fremdling Wasmanns, der Eichenknospenstecher, hat sein Brutgeheimnis noch länger bewahrt als der Kuckucksrüßler.

„Die kleinen Rüßler", schrieb Wasmann im „Trichterwickler" (172), „zapfen mit ihrem langen Rüssel auch manchen schwellenden Trieb an; tiefer jedoch ließen sie den Beschauer nicht eindringen. Natur ließ sich des Schleiers nicht berauben."

Zum ersten Mal wurde am 30. April 1928, wieder in der Nähe von Prag, dieses Dunkel ganz gelichtet. Der erzfarbene Rüßler zeigte da einem wißbegierigen Naturforscher sein Ei. Die Ablage spielt sich in zwei Stufen ab. Jede Knospe muß zweimal angebohrt werden. Der Käfer, dessen Rüssel beim Weibchen fast die Länge des Körpers erreicht, bohrt mit seinen Kieferzangen am Grunde der Knospe ein Loch und beißt sich durch die harten Knospenschuppen bis an die Knospenachse durch. Diese wird im Dunkel angeschnitten, damit die Säftezufuhr unterbrochen werde. Welches Feingefühl mögen wohl Rüssel und Scheren haben, um die Achse finden und sie ganz durchschneiden zu können! Es ist wahrhaftig nicht leicht, das Bohrloch in die geschlossene Knospe und den Achsenanschnitt im Dunkeln auszuführen. Man sieht dem Käfer an, wie sehr er sich anstrengt, den Rüssel herauszieht und ihn bald wieder einsenkt, sich mit dem ganzen Körper reckt und stemmt. Eine gute halbe Stunde kann der Beobachter zuschauen. Wehe ihm, wenn er die Geduld verliert und davon geht. Er hätte den Käfer als Knospenbohrer gesehen, aber seine Brutpflege nicht erforscht. Vielleicht ist es Wasmann so gegangen.

Endlich verläßt der Käfer sein Bohrloch, begibt sich nach einer kurzen Ruhepause auf die Knospenspitze und fängt dort an, von neuem zu bohren. Dieser zweite Einstich dauert nicht lange, denn es handelt sich nicht mehr um einen Anschnitt der Knospenachse. Ein seichtes Loch genügt, um das Ei zu bergen. Wird das Ei — dieses lange geheimgehaltene Ei, das Wasmann so gerne sehen wollte — in das Bohrloch gelegt, so muß es noch mit dem Rüssel tiefer zwischen die Blattanlagen geschoben werden. Das Loch wird nur nachlässig mit Speichel verklebt. Nun ist die Wiege mit dem Ei versorgt. Der Käfer kann davongehen und weitere Wiegen füllen.

Die vom Eichenknospenstecher angegriffenen Knospen der jungen Eichensträucher entfalten sich nicht und fallen auch nicht ab; sie dienen als trockene Wiegen, zugleich auch als Speisekammern für die Larven. Die Mehrzahl aller rückständigen Eichenknospen, die man im Mai und Juni findet, sind auf Rechnung der hochentwickelten Brutpflege unseres Stechers zu setzen. Nur wenige, die später etwas aufgeblasen oder sonstwie verunstaltet erscheinen, sind Wiegen von Gallwespen. Nicht selten findet man in derselben Knospe am Grunde das Gehäuse einer Gallwespe und oben die Wiege des Eichenknospenstechers.

Zwei Exemplare dieses Rüßlers habe ich P. Wasmann 1928 zugeschickt. Am 8. Mai desselben Jahres bestätigte er die Zugehörigkeit zur Gattung und Art des Eichenknospenstechers (Rh. aeneovirens). Er fügte aber bei: „Mir ist seither (seit 1884) über die Lebensweise nichts Neueres bekannt." Demnach erfuhr er erst aus meinem Briefe, daß seine 1884 aus-

gesprochene Vermutung, die Brut werde wohl auch in Eichenknospen untergebracht, sich nach fast 50 Jahren bestätigt hatte. Kurz habe ich den deutschen Fachgenossen meine Ergebnisse im „Zoologischen Anzeiger" (Bd. 93 [1931], S. 102—108) mitgeteilt.

Es ist auffallend, daß eine der interessantesten Käfergruppen seit Wasmanns wissenschaftlichen Anfängen 40—50 Jahre lang von Naturfreunden fast gar nicht beachtet worden ist. Wasmann selber hatte sich einige Jahre redlich bemüht, die rätselhafte Brutpflege seiner Rüßler zu entdecken, aber der Erfolg blieb ihm versagt. Ich begann vor zehn Jahren mit Freilandforschungen nach den Rüßlern, als ich zufällig in Innsbruck den ersten Trichter in der Natur fand. Ungefähr gleichzeitig fing auch Prell in Tharandt (Sachsen) seine Forschungen an.

Für P. Wasmann hatte die Beschäftigung mit diesen kleinen Käfern, hatte überhaupt alle Einzelforschung seines reichen Lebens die tiefere Bedeutung, über die er im Schlußwort seines „Trichterwicklers" schreibt: „So wird sich dem forschenden Geiste in der Lebensweise dieser Tierchen auch eine wunderbare Fülle von Weisheit erschließen, deren tiefe Gedanken unser schwacher Menschenverstand nicht einmal nachzudenken und bis an das Ende der Zeiten nicht völlig zu ergründen vermag. Hier sind ja die Spuren der Weisheit verborgen, die wegen ihrer Unendlichkeit auch in jedem ihrer kleinsten Geschöpfe die Wunder ihrer Vorsehung bis ins Unendliche entfalten konnte." Karl Závadský S. J.

Ahasver

In der Zeit der großen Problematiker-Generation stand Georg Simmel als derjenige da, in dessen Gegensatzpaar Leben-Inhalt sich wohl am tiefsten der Abgrund öffnete. Philosophisch: im müden Verrinnen der aufgestörten Fragen ins Weglose. Noch stärker künstlerisch: von den Gegensätzen Kant-Goethe in die Abgründigkeit Rembrandts. Davon ist ein gut Teil das Erbe Theodor Lessings geworden, wenn er den Gegensatz zwischen Asien und Europa als den Gegensatz zwischen Lebensfülle und „Untergang der Erde am Geist" begreift[1]. Denn dieser Gegensatz schillert nach zwei Seiten. Er trägt einen fast harmonischen innern Rhythmus in sich: in der das ganze Werk durchwirkenden Polaritätslehre, die stellenweise fast wörtlich an Guardini gemahnt (113 ff.). Asien (Leben) ist die Wurzel. Europa (Geist) ist der Gipfel. Das Gespräch, das sie tauschen, kündet ihr gegenseitiges Sichbedingen:

„Die Wurzel: Ich klage an! Rastloser Du. Mein selig im Dunkel der Tiefe schlafendes Leben rissest Du ans Licht. Du verbrauchest den Schoß.

Der Gipfel: Ich klage an! Träge Verweilende Du. Meinen selig ins Helle strebenden Strahl hieltest Du gebannt im Dumpfen.

Die Wurzel: Ich danke Dir. Daß ich schenken darf, dafür danke ich. Denn Du bist Vollendung, bist Erfüllung.

Der Gipfel: Ich danke dir. Daß ich nehmen darf, dafür danke ich. Denn Du bist Trägerin, bist Nahrung.

Die Wurzel: Ich bin Deine Grenze. Wärme und Heimat. Mein Tod erneut Dich.

Der Gipfel: Ich bin Dein Maß. Lösung und Formung. Mein Mord gestaltet Dich.

Die Wurzel: Ins Immergleiche, Immergegenwärtige, in Mich kehrst Du zurück.

Der Gipfel: Ins Immerneue, Immerentwerdende, in Mich quillst Du empor.

Die Wurzel: Ich bin Waage und Pol. Jeder Ast neu zum Lichte, bedarf einer Faser neu ins Dunkel.

Der Gipfel: Ich bin Pol und Waage. Jede Faser neu im Dunkel, treibt einen Ast neu ins Licht" (350 f.).

Aber die „esoterische Antwort", die dieser „exoterischen" entspricht, ist nicht nur die Lehre von der „Not" als der „großen Meisterin" (12) im Kampf dieser Gegen-

[1] Theodor Lessing, Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist. 5. Aufl. Leipzig 1930, Felix Meiner. *M* 7.80

sätze, sondern der ins Leidenschaftlich-Prophetische sich hinaufsteigernde Fluchschrei dieser Not. Das Leben (im „Urwald Indien" und „Park China") ist unbegrenzte Fülle: Poros (Reichtum) und Pleroma (Fülle) (4). „Denken" aber „ist lebensnegativ, insofern es fest-stellt; feststellen heißt entlebendigen. Wollen aber ist lebensnegativ, insofern es auswählt. Auswählen heißt Verneinen. Beides ist: Begrenzung" (141).

So ist die Geschichte Europas die Entfaltung seines Namens: „Das Wort Europa kommt vom assyrischen Irib oder Ereb und ist dasselbe Wort, welches im Griechischen der Schattenwelt, dem Erebos, seinen Namen gegeben hat. Unsre Ahnen, aus der wärmeträchtigen Urheimat in nördliche Breite verstoßen, auf Dach und Fach angewiesen und von der zeugenden Mutter abgenabelt, mußten schwindende Lebensflamme ersetzen durch das wache Wissen; unmittelbaren Blutrausch durch den Rausch-Ersatz geistiger Einblendungen; vorbewußtes Bilden und Wachsen durch das Richte-gebende Reich der Idee" (47). Das Christentum aber ist die Triebkraft dieses wachsenden Mordes des Lebens durch den Geist, — im Namen der Liebe die Mord-Vollendung im Welt-Krieg und der Nachkriegszeit (67 ff. 84 ff.), so daß Lessing sich zur Übernahme der gnostischen Lehre von der „Schlange im Paradies" als „erste Einkörperung Christi" (187) verleiten läßt. Es ist Christushaß aus verzweifelter Auflehnung gegen das Geheimnis des Kreuzes (194 286), — im Stolz des ungläubigen Juden: „Ich wüßte ... nicht, von welcher Volksgruppe die Lösung des Kampfes zwischen Seele und Geist ... eigentlich ausgehen sollte, wenn nicht von derjenigen, welche am tiefsten unter der Unlösbarkeit leidet. Denn alle Veränderung in der Welt und an der Welt geht aus und kann nur ausgehen von der Welt wundestem und leidendstem Punkte" (191).

Hier lodert unverhüllt, was in Georg Simmel nur in letzter Müdigkeit sich kundtat: der Zorn des Ahasver. Denn es ist ein Schmerz, durch den unbändiges Machtbewußtsein sich Bahn bricht (vgl. 292 295 312), — auf Grund der Talmudistik, „daß ... gleichsam der Mensch zu Gottes Helfer bestellt ist und Gott auf den Menschen wartet" (186), zum Sinn einer „Erlösung ... von: Mensch, Geschichte und Gott", d. h. „Erlösung des Menschen von Sich Selber" (348).

In diesem Sinn ist das Buch Lessings wirklich Symptom: für das kochende ungläubige Ahasvertum in der Tiefe unseres aufgewühlten Europas. An diesem leidenschaftlichen Zorn erkennen wir, daß es wirklich um die exaltatio crucis geht.

Erich Przywara S. J.

Besprechungen

Bibelkunde.

Ur und die Sintflut. Sieben Jahre Ausgrabungen in Chaldäa, der Heimat Abrahams. Von C. Leonard Woolley. Mit 92 Abbildungen, 1 Karte und 1 Plan von Ur. 8° (138 S.) Leipzig 1930, F. A. Brockhaus. *M* 6.50, geb. 8.—

Dieses Buch hat im Verlaufe eines Jahres drei Auflagen erlebt. Das zeigt schon, daß die Mehrzahl der Leser Leute sind, die ihm kein fachliches (wissenschaftliches oder künstlerisches), sondern ein mehr allgemein menschliches Interesse entgegenbringen, Liebhaber spannender Entdeckungen und Freunde von Schilderungen menschlicher Kulturentwicklung. Allerdings kommen beide Gruppen auf ihre Rechnung. Denn die Darstellung der Ausgrabungen und ihrer mannigfachen Ergebnisse ist so gehalten, daß sie in hohem Grade anziehend wirkt und für ihren Gegenstand gewinnt. Aber auch die Förderungen auf geschichtlichem, künstlerischem und archäologischem Gebiet sind so bedeutend und umfangreich, daß die Forscher verschiedenster Fächer ohne Zweifel starke Anregungen erhalten. Lesung und Studium werden durch sorgfältig ausgewählte und vortrefflich wiedergegebene Abbildungen unterstützt. Darstellung und Sprache sind gut, man merkt kaum, daß man es mit einer Übersetzung zu tun hat. Der Titel ist wohl zur Erhöhung der Zugkraft des Buches gewählt worden: er ist im Grunde doch irreführend. Denn nicht für die Sintflut, wie man sie gemeiniglich versteht, wird ein Beweis erbracht, sondern höchstens — und auch das noch unter Vorbehalt — nur für die in der sumerischen Geschichte und Sage berichtete Flut. Daß jene auf dieser beruht, ist nicht im entferntesten bewiesen (S. 20).

Daß sich auch sonst noch manche Schiefheiten finden, ist bei der religiösen Einstellung des Verfassers selbstverständlich. Davon abgesehen, kann jedoch das Buch gebildeten und urteilsfähigen Lesern empfohlen werden.

H. Wiesmann S. J.

Die beiden Makkabäerbücher. Von H. Bévenot O. S. B. (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, herausgegeben von Prof. Dr. Franz Feldmann und Prof. Dr. Heinr. Herkenne IV 4). 8° (XII u. 260 S.) Bonn 1931, P. Hanstein. *M* 9.60; geb. 11.60

Die beiden Bücher der Makkabäer haben in H. Bévenot, der ihnen schon mehrere Vorarbeiten gewidmet hatte, einen kundigen Übersetzer und Erklärer gefunden. Die Einleitung (S. 1—45) behandelt in 12 Paragraphen die manche Schwierigkeit bietenden Einführungsfragen. Der Verfasser zeigt sich da als einen selbständigen Forscher, der die vielfachen Untersuchungen, die bereits vorliegen, mit kritischem Auge prüft, das Richtige heraushebt, aber sonst unbeirrt und besonnen seine eignen Ansichten vorlegt. Die Übersetzung liest sich angenehm, sie entspricht dem deutschen Sprachgeist, läßt aber die Farbe der Vorlage leicht durchschimmern. Die Erklärung, die mehr als anderswo das einschlägige profane Schrifttum heranziehen muß, legt auf die Darlegung der geschichtlichen Zusammenhänge, die der heilige Text oft nur andeutet, manchmal auch vermissen läßt, ein besonderes Gewicht. Auch die geographischen und topographischen Angaben werden sorgfältig erörtert. In der Auslegung hat Bévenot die Forschung in manchen Punkten weitergeführt. Das wurde ihm dadurch besonders ermöglicht, daß er die Ausgabe der zahlreichen altlateinischen Texte, die sein Ordensbruder Dom de Bruyne besorgt, schon vor ihrer Veröffentlichung benutzen konnte. Zwei Karten und eine Reihe nützlicher Tabellen erleichtern in angenehmer Weise die Lesung der öfters recht verwickelten Berichte der beiden Bücher.

Die Einleitungsfragen hätten, so scheint uns, vielfach knapper, klarer und übersichtlicher behandelt werden können. Auch die Erklärung hätte mancherorts kürzer gefaßt werden dürfen. Dann wäre der Umfang des Buches beträchtlich vermindert, also sein Preis heruntergesetzt worden, und in dieser geldknappen Zeit wäre es dann von Studierenden der Theologie so leicht zu erwerben gewesen, daß man es exegetischen Vorlesungen hätte zu Grunde legen können. Ein geringerer Umfang dürfte auch wohl den Grundsätzen des Bonner Bibelunternehmens entsprechen. An Druckfehlern, kleineren Versehen und Unebenheiten ist leider kein Mangel.

Diese Ausstellungen sollen aber den vorhin gekennzeichneten Wert des trefflichen Werkes nicht herabmindern, sondern nur unser Interesse an diesem Bande und an der ganzen Sammlung bekunden.

H. Wiesmann S. J.

Papstgeschichte

Das Papsttum, von seiner Einsetzung bis zur Wiederherstellung seiner Souveränität. Von Gert Buchheit. 4° (534 S., 576 Text-

illustrationen, 36 zum Teil fünffarbige Tafeln u. 43 ganzseitige Abbildungen nach Originalen alter u. neuer Meister.) Nürnberg [o. J.], Sebaldus-Verlag. In Leinen *M* 47.50, in Halbleder 52.50

Das bereits während des Erscheinens hier angezeigte Werk verdient, daß es noch einmal erwähnt werde. Je bedeutungsvoller die Stellung des Papsttums geworden ist, je mehr wir selber in seiner Beeinflussung stehen, um so mehr wünschen wir den Eindruck aus seiner Geschichte zu vertiefen. — Buchheit hat dem auch vom Übernatürlichen her verklärten Stoff in der eigenen warmen Anteilnahme, in der reifen Durcharbeitung und dem gepflegten Stil eine weitere Verklärung gegeben, die selbst äußerlich in der glänzenden Ausstattung ihren Widerschein hat. Die Aufgabe, einen so umfassenden Stoff einigermaßen vollständig zu geben und die Geschehnisse zu deuten, ohne breit zu werden und zu ermüden, hat er geschickt gelöst, einmal durch ausführlicher gebotene Einzelheiten, dann durch die eingestreuten Ruheplätzchen einer behaglichen Schilderung, die Personen und Werk in Ort und Leben ihrer Zeit liebevoll einbettet, sowie durch manchen Gang ins Reich der christlichen Kunst. Der begleitende Bildteil gibt die Vielsprachigkeit der Zeiten allerdings ungleichmäßig wieder, aber geboten ist viel und nicht Allbekanntes, nur selten Belangloses. — Alexander VI. hätte im Ausdruck wohl schonender behandelt werden dürfen; trotz allem, es widerstrebte mir, ihn einen Verbrecher zu nennen. Die 69 von Innozenz X. verurteilten Sätze dürfen nicht einfachhin als „jesuitische" Moralsätze bezeichnet werden. Als Geringfügigkeit sei noch Pius' X. ursprünglicher Name Giuseppe richtig wiedergegeben. — Verfasser und Verlag haben mit ihrem Buch ein Verdienst um das katholische Volk. Freilich, daß es allgemeines Volksbuch werde, dem steht schon die Antiquaschrift entgegen, noch mehr der Preis, auch wohl die gehobenere Art der Darstellung. Aber die kulturell bevorzugte Volksschicht, heute groß, die vom Katholischen vielfach wenig weiß, hat eine Beeinflussung nicht weniger nötig. Mögen sich der norwegischen Konvertitin, die drei Stück nachkommen ließ, eines für die Mutter, viele andere beigesellen, die dann dem Verfasser gewiß nicht minder danken werden.

S. Nachbaur S. J.

Konfessionskunde

Konfessionskunde. Ein Handbuch der christlichen Kirchen- und Sektenkunde der Gegenwart. Von Dr. Konrad Algermissen. Zugleich vierte, vollständig neugearbeitete Auflage von „Christliche Sekten und Kirche Christi". 8° (XVI u. 848 S.) Hannover 1930, J. Giesel. *M* 13.—

Seit der „Symbolik" Joh. Ad. Möhlers ist auf katholischer Seite kein Versuch mehr gemacht worden, die christlichen Bekenntnisse in einem geschichtlichen und lehrinhaltlichen Gesamtbilde so genau darzustellen, wie es nun von Dr. Algermissen in seiner „Konfessionskunde" geschieht. Das Wachstum der Sekten an Zahl und Bedeutung, die allgemeinen religiösen Erschütterungen der letzten Zeit, das Sehnen und die weltumspannenden Bemühungen der verschiedenen Bekenntnisse, einander und namentlich auch der katholischen Einheit näherzukommen, machten einen neuen, theologisch und geschichtlich geschauten Gesamtüberblick aller christlichen Bekenntnisse von katholischer Seite notwendig. Die Protestanten hatten schon länger ähnliche Werke, z. B. von Kalb, Kattenbusch, Mulert.

Das Werk von Algermissen ist aus seinen früheren Arbeiten, besonders der Schrift „Christliche Sekten und Kirche Christi" (vgl. diese Zeitschrift Bd. 110, S. 240) hervorgegangen, bedeutet aber einen vollständig neuen Guß. Der Hauptvorzug ist die Vollständigkeit, da alle großen Kirchengruppen mit ihren Abzweigungen und Sondergruppen dargestellt werden, so daß Prediger, Seelsorger, Vereinsleiter, Lehrer, Schriftsteller, Studierende und Suchende aller Art hier ein ausgiebiges und sicheres Nachschlagewerk besitzen, um sich über die vielen christlichen Gemeinschaften, ihr Wesen und ihre Geschichte zu unterrichten. Die Darstellung ist ohne Preisgabe des katholischen Selbstbewußtseins überall von dem verständnisvollen Geiste der Liebe und edler Zurückhaltung getragen, so daß auch der Gegner sich gerne in das Buch hineinlesen wird. Dabei ist die Sprache trotz des oft spröden Stoffes frisch und gefällig bis zum Gebrauch dichterischer Ausmalung. Die Gründlichkeit und theologische Sicherheit, das feine Einfühlen in fremde Überzeugungen, zum Teil durch persönlichen Verkehr und brieflichen Gedankenaustausch über das Studium der symbolischen Quellen hinaus geschärft, und immer wieder die Vornehmheit des Urteils gewinnen wohl überall Vertrauen. Zu diesen Vorzügen kommen gefällige Aufmachung, sauberer Druck in Antiqualettern und bei so großem Umfang ein so billiger Preis.

L. Koch S. J.

Religionsgeschichte

Einführung in die Religionsgeschichte. Von Dr. Anton Anwander. 8° (151 S.) München 1930, J. Kösel & Fr. Pustet. Geb. *M* 3.50

Der Verfasser hat uns 1927 das große religionswissenschaftliche Werk „Die Religionen der Menschheit" (Freiburg, Herder) geschenkt, das im katholischen deutschen Schrifttum die erste einheitliche Darstellung der Religionsgeschichte aller Völker war (s. diese Zeitschrift Bd. 116, S. 157—159). Er hat damals die christliche Religion wegen ihrer einzigartigen Würde nicht in den Kreis der systematischen Betrachtung einbezogen, sondern nur am Schluß gegenüber dem Ungenügen aller Kulturreligionen auf die Wirklichkeit und Vollkommenheit der in Christus erfüllten übernatürlichen Religion hingewiesen. In der neuen kurzen „Einführung" in die Religionsgeschichte ist das Christentum sachlich und methodisch in den Gesamtplan eingefügt. Das hat neben offenbaren Nachteilen den großen Vorzug, daß der Vergleich der Religionen viel wirkungsvoller und befriedigender wird. Zudem ist die Methode eine ganz andere als in der großen Religionsgeschichte. Der Verfasser geht von Wesen und Inhalt des Religionsbegriffs aus und sucht seine Erscheinungen in den verschiedenen Religionen der Geschichte zu erforschen und zu vergleichen. So wird zunächst die Gottesidee auf den Stufen der primitiven Völker, der Kulturreligionen und in der Offenbarung vor Augen gestellt, aber auch ihre Verzerrung, das böse Prinzip, religionsgeschichtlich behandelt. Die Verbindung des Jenseits und des Diesseits: vom Jenseits her durch Gnade und Offenbarung, vom Diesseits her durch Gebet, Opfer, Weihungen, Aszese und Sittlichkeit, insbesondere durch das Priestertum und die Menschwerdung eines überirdischen Mittlers, bilden den Kern der Darstellung. In andern Abschnitten werden die religiösen Gemeinschaften, ihre Gesetze und Urkunden nach ihrer geschichtlichen Stellung und ihrer Einwirkung aufeinander verglichen. Den Schluß bilden Gedanken über die verschiedenen Arten der religiösen Gesinnung oder Frömmigkeit und die Bedeutung der Religion im Leben. So bietet das Büchlein in gedrängter Form, aber ausführlich genug und in klarer Fassung, eine angenehme Einführung in die Religionsgeschichte für Theologen und Nichttheologen und zugleich viel Anregung zu weiterem Forschen. Dem gläubigen Gemüt aber wird es ein Führer zu besserem Verständnis der Religion und zu größerer Freude an ihr. Es reiht sich dem andern religionswissenschaftlichen Bändchen der Sammlung Kösel, der Einführung in die moderne Religionspsychologie von Dr. Wunderle, würdig an.

L. Koch S. J.

Zeitfragen

Sozialistische und christliche Kinderfreunde-Bewegung. Von Dr. Konrad Algermissen. 1.—4. Tausend. 8° (222 S.) Hannover 1931, Giesel. *M* 2.50

Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge. Von Dr. Konrad Algermissen. 7.—10. Tausend. 8° (152 S.) Ebd. 1930. *M* 2.—

Die beiden Arbeiten lassen die Vorzüge der Schriften von Algermissen wiederum voll zur Wirkung kommen. Reiches, gutbelegtes Tatsachenmaterial, knappe, klare Darstellung, sichere Beurteilung und doch vornehme und verständnisvolle Beurteilung jeden Gegners. Algermissen begnügt sich nicht mit einer reinen Kritik oder Apologetik, sondern sagt überall, wie aufbauend gearbeitet werden muß und kann. Dies gilt besonders für das Buch über die Kinderfreunde-Bewegung, das eine Reihe wertvoller Tätigkeitsberichte aus dem katholischen Leben enthält. Für beide Bücher gebührt dem Verfasser aufrichtiger Dank.

C. Noppel S. J.

Lebensbilder

Un animateur de la jeunesse au 13me siècle. Vie, voyages du B. Jourdain de Saxe, Maître-ès-arts à Paris et Général des Frères Prêcheurs de 1222 à 1237. Par Marguerite Aron. 8° (396 S.) Paris-Bruges 1930, Desclée de Brouwer & Co. *Fr.* 20.—

Einem deutschen Seligen ist diese französische Studie gewidmet. Magister Jordan von Sachsen ist der Nachfolger des hl. Dominikus und als solcher der zweite Organisator des Predigerordens. Diese Tatsache enthüllt seine Bedeutung sowohl für den Orden wie für die Kirchengeschichte seiner Zeit. Die Verfasserin begleitet den Seligen auf seinen Reisen zu den Generalkapiteln in Bologna und Paris oder zum Besuch der vielen Gründungen der jungen Stiftung, deren Gesetzgebung und Wachstum seine Hauptsorge sind. So kommt er auch in seine deutsche Heimat und nach England. Eine fünfzehnjährige Tätigkeit, in der 240 Konvente und 4 neue Provinzen entstehen, zeigt den deutschen Obern zwar nicht

als genialen Bahnbrecher, aber doch als festen Steuermann und zielbewußten Organisator. Die Verfasserin sucht bei dem Mangel unmittelbarer Aufschlüsse durch geschichtliche Quellen das Geheimnis seiner Erfolge durch Hypothesen und psychologische Zusammenhänge zu lösen. Sie schildert Jordan, von dem nicht einmal Jahr und Ort der Geburt sicher sind, als den Mann studentischer Jugendbewegung, der sich durch sein Ansehen als berühmter Mathematiker an der Pariser Universität, wahrscheinlich auch als Verfasser der Mathematikbücher des Jordanus Nemorarius, nicht zuletzt als begeisternder Redner und seelenkundiger Berater die Herzen erobert. Sein Wort allein soll an tausend Studenten und junge Professoren für den Predigerorden gewonnen haben. Wie dieser Grundgedanke, der die ganze Darstellung beherrscht, so verleiht auch Jordans Briefwechsel mit seiner Schülerin Diana d'Andalo, der Gründerin des Dominikanerinnenklosters zu Bologna, der Schilderung einen Hauch reizvoller Frische. Die erhaltenen Urkunden dieser heiligen Freundschaft sind ein Denkmal der Seelenführung im 13. Jahrhundert, ein würdiges Seitenstück zu den Briefen des hl. Hieronymus an seine Schülerinnen. Das Buch, dem P. Mandonnet O. Pr. nicht nur ein erklärendes Vorwort, sondern auch manche Anregung und Führung gewidmet hat, hält die Mitte zwischen der volkstümlichen Art eines Heiligenlebens und der gelehrten Darstellung eines Geschichtsforschers. Die von der gleichen Verfasserin herausgegebene Übersetzung der Briefe des Seligen an Diana d'Andalo ergänzt den Hintergrund des Zeitgemäldes, auf dem sich die ebenso kraftvolle wie liebenswürdige und zugleich rätselhafte Gestalt Jordans von Sachsen abhebt. L. Koch S. J.

Der Wüstenheilige. Leben des Marokkoforschers und Sahara-Eremiten Karl v. Foucault. Von René Bazin. Autorisierte Übersetzung von M. A. Attenberger. 8° (353 S., mit 1 Karte von Marokko) Luzern und Leipzig 1930, Räber & Co. *M* 4.—, geb. 5.50

Ein junger französischer Offizier, Sprößling eines alten Adelsgeschlechtes, das auf viele heldenhafte Ahnen zurückschaut, wird nach einer ganz unrühmlichen Ausbildungszeit, die er als träger Schüler und verschwenderischer Leutnant verbracht hat, plötzlich ein Held, nachdem ein Aufstand der Eingeborenen von Algier das kriegerische Blut in ihm zur Wallung gebracht hat. Seine Kameraden im Kolonialkrieg des Jahres 1881/82 bewundern die Tatenlust und Aufopferung, die Ausdauer und Entsagung des ehemals tatenlosen Träumers und verschwenderischen Schlemmers, der sich anschickt, ein Heiliger zu werden. Die Umkehr vollzieht sich zunächst nur auf natürlichem Gebiet. Nach Beendigung des Feldzuges unternimmt Karl v. Foucault auf eigene Kosten, als Jude verkleidet, eine gefahrvolle und entbehrungsreiche Erkundungsreise durch Marokko (1883/84), die ihm den Ruhm eines erfolgreichen Forschers und nach Herausgabe seiner Schriften auch literarische Lorbeeren einträgt. Der Aufenthalt in der Heimat gibt ihm nach 13 Jahren des Unglaubens den religiösen Frieden wieder; der Glaube aber entfesselt in ihm ungeahnte Kräfte hochherziger Entschlüsse. Zunächst ist er fünf Jahre Trappist, dann zu Nazareth und Jerusalem unter Geheimhaltung seiner Herkunft Klosterdiener und Eremit, schließlich Priester und in Afrika, am Rande der Sahara, mitten in der furchtbaren Wildnis, Einsiedler, um durch das Beispiel seines Lebens, durch Liebestätigkeit und Belehrung die Herzen der Wüstenstämme, besonders der Tuaregs von Tamanrasset und der Beni Abbe, bei denen er sein Zelt aufschlägt, für die Verkündigung des Christentums geneigt zu machen. In den Bergen von Hoggar findet der Apostel, den die Eingeborenen wie einen Heiligen verehren, bei einem Raubüberfall im Januar 1916 den Tod. Das Buch von dem Wüstenheiligen ist ohne Schmuck der Sprache durch sich selbst so spannend und ergreifend, daß die Lesung trotz des stark hervortretenden französischen Selbstgefühls auch bei uns Freude machen wird. Dazu kommt die fesselnde Einführung in die politischen, sozialen und religiösen Verhältnisse von Französisch-Afrika. L. Koch S. J.

Nikolaus Paulus. Ein Priester- und Gelehrtenleben. 1853—1930. Von L. Pfleger. 8° (XVI u. 312 S.) Kevelaer 1931, Butzon & Bercker.

Auch Singrün welkt einmal und auch Marmor ist brüchig. Was man aber geistlich gelebt und geistig gegeben hat, bleibt. L. Pfleger hat aus solchem „Priester- und Gelehrtenleben" ein Denkmal geformt. Hingabe und Einfühlung zeichnen es ebenso aus wie das Lebensbild, das J. Klug gewidmet wurde. Beide Männer haben schriftstellerisch Reiches gegeben, das Beste aber durch ihre sittliche Persönlichkeit. — Von jung an war Paulus weit offen gewesen für ernstes Wissen, noch mehr für Güte und Liebe, um einmal wie die Sonne Gottes verschenken zu können. Neben das bescheidene

„zufrieden sein, wenn man dich vergißt", setzt er das tapfere „andern dienstfertig sein". Er, den ein Halsleiden zum Einsiedler machte, hatte dennoch offene Klause, sowohl zu einer lebhaften Geistesgemeinschaft über Jahrhunderte hin wie für führungsbedürftige Studenten, offene Mappe für andere Schaffende neben ihm wie auch für bescheidenere Zeitschriften und Zeitungen. Weil er selbst mit Augenblicken geizte, hatte er Stunden frei für andere und besonders treu behütete Stunden des Verkehrs mit Gott und seiner eigenen Seele. Der Mann, der steigend Anerkennung fand, verlor auch nicht einen Gedanken an die Selbstgefälligkeit. Herrschbegabter Verstand und Energie, die ihn auszeichneten, durften an der Esse seines geistigen Schaffens stehen, mußten aber selber in einem maßvollen, gütigen Wesen Form annehmen. — Über Inhalt und Bedeutung des gewaltigen wissenschaftlichen Lebenswerkes gibt das Buch erschöpfenden Aufschluß, zugleich ein vollständiges Verzeichnis aller Veröffentlichungen und deren Echo bei Freund und Feind. Der Dank an Paulus dürfte daraufhin lebhafter werden.

Paulus scherzte gern: Wenn es den pflegenden Schwestern gelingen sollte, das dünne Herrle „abzurunden", verdienten sie ein Ehrendiplom von der Akademie der bildenden Künste. Die Schwestern vermochten freilich nur die Lebensjahre abzurunden, aber dafür hat uns Pfleger eine schönere Abrundung gegeben, die uns der Vorsehung noch insbesondere danken läßt, daß sie den Elsässer dem deutschen katholischen Schrifttum geschenkt hat; denn ohne die Führung nach München hätten wir vielleicht einen Domherrn „Paulus". Dank verdient auch die niederrheinische Buchhandlung, die dem elsässisch-deutschen Schrifttum noch ein Eckchen Heimat oder letzte Rast schenkt.

S. Nachbaur S. J.

Sozialpolitik

Leo XIII. und die Arbeiterfrage. Von Msgr. C. Walterbach. Sechste, neu bearbeitete Auflage. 8° (127 S.) München 1931, Verlag Leohaus. *M* 1.80

Die gesellschaftlichen Rundschreiben Leos XIII. und seiner unmittelbaren Vorgänger. Von Dr. Karl Lugmayer. 8° (XXXVI u. 427 S.) Wien 1930, Druck und Verlag der Typographischen Anstalt. *M* 10.—

Leos Lösung der Arbeiterfrage. Von Dr. Karl Lugmayer. Zweite Auflage. 8° (91 S.) Wien 1927, Verlag der Typographischen Anstalt. *M* 1.—

Soziales Christentum. Von Anton Worlitscheck. 8° (816 S.) München 1931, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet.

Msgr. Lorenz Huber und seine Zeit. Aus dem Leben eines sozialen Priesters und Arbeiterführers von Carl Schirmer. 8° (224 S.) München 1931, Verlag Leohaus. Brosch. *M* 2.50, geb. *M* 3.50

Zum 40. Erinnerungstag des Rundschreibens Rerum Novarum hat das Leohaus, München, die ursprünglich von Eckard verfaßte Bearbeitung der großen Arbeiter-Enzyklika durch Verbandspräses Msgr. Walterbach zum sechsten Male neu herausgegeben. Das Buch bringt die Enzyklika in übersichtlicher Einteilung und gefälliger Form. Zahlreiche Erläuterungen nehmen besonders auf die Verwendung des Rundschreibens in den Arbeitervereinen Rücksicht. Dankenswert, besonders für die heutige Zeit, sind die Presse-Urteile von 1891 im Anhang, wobei allerdings die politische Stellung derselben durchgehend zu bezeichnen wäre. Ebenso wertvoll ist die übersichtliche Zusammenstellung von Merkworten aus der Enzyklika.

Weiter ausgreifend ist die Arbeit von Dr. K. Lugmayer. Sie bietet ebenfalls in gutem übersichtlichem Druck 14 sozialwichtige Dokumente Leos XIII., ferner je ein Schreiben Gregors XVI. und Pius' IX. Eine gedrängte, äußerst inhaltsreiche gutgearbeitete Übersicht über die Pontifikate der drei Päpste wie das Lehramt Leos XIII., soweit es sich in Rundschreiben und Apostolischen Briefen kundgibt, zusammen mit einem Sachregister geben dieser Ausgabe besondern Wert für den Handgebrauch. Selbstverständlich wird man bei beiden Ausgaben, wie überhaupt bei allen deutschen Übersetzungen der päpstlichen Rundschreiben aus einer Zeit, da die authentische deutsche Ausgabe fehlte, öfters eine andere Fassung wünschen. Für den selbständigen Gebrauch erscheint es nach wie vor unerläßlich, den lateinischen Text mitzubenützen. Einen Sonderdruck aus dem Buche Lugmayers stellt die Schrift „Leos XIII. Lösung der Arbeiterfrage" dar, mit kurzer Einleitung und Übersicht versehen. Sie gelangt anläßlich des Jubiläums erneut zum Versand.

Aus dem Geiste der sozialen Weisungen Leos XIII. heraus sind die Auseinandersetzungen mit brennenden Tagesfragen Worlitschecks geschrieben und bieten so vielseitige Anregung zur Weiterführung der großen Gedanken der Päpste und deren Anwendung auf das Leben des Alltags. Worlitschecks Arbeit gilt dem Streben, durch wahrhafte katholisch-

soziale Aktion eine Revision des Sozialismus zu erzwingen und ihn aus seiner Antistellung gegen die Religion zu drängen.

Das Schriftchen von Karl Schirmer umspannt ein Leben von scheinbar nur örtlicher Bedeutung. Es ist auch zunächst wohl geschrieben für den engeren Kreis des süddeutschen Arbeiterverbandes. Dennoch erscheint es gerade zur rechten Zeit, um so ganz aus eigenem Erleben heraus in schlichten, unmittelbaren Worten uns den ganzen Abstand vor Augen zu führen zwischen den Jahren, da Rerum Novarum erschien, und unserer Zeit. Heute verstehen wir kaum mehr, wenigstens in unserer deutschen Heimat, die unsäglichen Schwierigkeiten für die Anfänge der katholischen Arbeiterbewegung. Wir lernen aus der Schrift neuen Mut schöpfen, nicht nur das Erreichte festzuhalten, sondern auch über die versöhnliche Stimmung der einzelnen Stände hinaus, wie Leo es ausdrückt, die wahre Brudergesinnung im Volk der Arbeit zu erreichen.

E. Noppel S. J.

Musik

Anton Bruckner. Der metaphysische Kern seiner Persönlichkeit und Werke. Von Dr. Fritz Grüninger. 8° (VIII u. 264 S.) Mit einem Bildnis. Augsburg 1930, Filser. *M* 12.—

Wenn man an dieses schon durch sein Äußeres gewinnende Werk herangeht, wird man vorerst an dem Untertitel hängen bleiben und neugierig sein, wie diese so schwierig scheinende Frage gelöst ist. Überblickt man dann das Inhaltsverzeichnis, dann wird man nur wenig Kapitel finden, in denen man die Lösung der Frage vermuten könnte. Tatsächlich hat der Verfasser die Lösung mehr durch das ganze Buch hin verstreut, was dessen organischem Aufbau nur zugute kommt. Bruckner war nicht wie so viele andere Künstler eine problematische Natur, sondern ein gerade gewachsenes Naturkind österreichischen Geblütes, seine Werke sind keine im Glashaus der Zivilisation gediehenen Züchtungsprodukte, sondern aromatische Feld- und Waldblumen. Das ist die eine Seite. Die andere ist Bruckners kindlicher katholischer Glaube, der nicht zweifelt, sondern festhält, nicht hoffnungslos ersehnt, sondern in der Hoffnung besitzt. „Darum das Aufwallende, Aufpeitschende, leidenschaftlich Sehnende der Wagnerschen Musik, und dagegen die mystische, über allen Wechsel erhabene Ruhe der Tonwelt Bruckners. Bruckners Musik ist ein breites, ruhiges, feierliches Ausströmen aus mystischer Tiefe in die Welt der Erscheinungen. Wagners Musik ist ein heiß sehnendes Hinabsuchen aus der Welt des Sichtbaren zu seinen rätselvollen Gründen, ein ewig ruheloses Streben nach der mystischen Urruhe in Gott." Dieses doppelgliedrige Leitmotiv durchzieht das ganze Buch. Wie viel ist über das Wesen Bruckners schon gefaselt worden! Man suchte in weiter Ferne, was doch so nahe lag, aber nicht gefunden wurde, weil den Verfassern eine so einfache schlichte Seelenhaltung ferngerückt war. Grüninger besitzt da ganz andere Voraussetzungen; ihm konnte es glücken, in die Seele Bruckners einzudringen und sie zu belauschen. Überall spürt man eine geistige Verwandtschaft zwischen Darsteller und dem dargestellten Meister, darum die lebendige, warme, oft glühende Sprache. Gewiß enthält das Buch auch alles, was zu Bruckners Lebensgeschichte und zur Formgeschichte und Formästhetik seines Werkes gehört, aber im tiefen Erfassen des seelischen Wesensgrundes liegt seine Hauptbedeutung. Dieses Brucknerbuch ist darum unser Brucknerbuch.

J. Kreitmaier S. J.

Der kirchliche Volksgesang. Zwölf Betrachtungen über sein Werden und Wesen. Von Josef Müller. (Liturgische Praxis. Heft 7.) kl. 8° (120 S.) Klosterneuburg 1930, Volksliturgisches Apostolat. *M* 1.30

Diese Schrift steht, wie auch die frühere des Verfassers, „Der katholische Kirchenchor", im Dienste der Klosterneuburger volksliturgischen Bestrebungen, die ihrerseits wieder die kirchenmusikalischen Reformgedanken der beiden Päpste Pius X. und Pius XI. verwirklichen wollen. Wer die Schrift liest und von den historischen Kapiteln der ersten Hälfte auf die aktuellen Fragen unserer Zeit kommt, wird sich bewußt, welch schwieriges und heikles Gebiet hier betreten wird. Zwar hat der Verfasser die vielen Fragen geschickt und taktvoll behandelt, aber ein Buch kann eben nur theoretische Lösungen bringen. Die Schwierigkeiten beginnen erst bei der praktischen Reformarbeit. Es ist eine einleuchtende Forderung, daß unser Volk wieder mehr aktiven Anteil an den liturgischen Zeremonien nehmen soll, statt den passiven Zuschauer und Zuhörer zu spielen, wie es südlich der „kirchenmusikalischen Mainlinie" leider noch mehr als im Norden zutrifft. Aber das Volk in weiterem Ausmaß auch nur zum Singen der leichteren lateinischen Choralstücke zu erziehen, wird nur dort gelingen, wo ein eifriger Pfarrer und eifriger Chor-

regent einträchtig und beharrlich an der Erreichung dieses Zieles arbeiten. Immerhin: das ist ein erreichbares Ziel. Unerreichbar dagegen scheint es mir zu sein, das Volk seiner breiteren Masse nach in ein solches Verständnis der lateinischen Sprache einzuführen, daß es die Texte von innen heraus, „ohne den Schleier einer Übersetzung" zu verstehen vermag. Das könnte bei Völkern gelingen, deren Sprache der lateinischen verwandt ist, in deutschen Landen wäre es nur möglich, wenn Kirchenlatein als Schulsprache eingeführt würde. Selbst dann wäre nur bei wenigen Schülern ein inneres Verständnis zu erhoffen. Dem mehrstimmigen Chorgesang setzt der Verfasser engere Schranken als die päpstlichen Vorschriften und zumal die vatikanische Praxis nahelegen. Er möchte ihn auf die Gesänge mit wechselndem Text beschränkt wissen, während die stehenden Meßtexte vom Volk gesungen werden sollten. Das ist vom Standpunkt des reinen liturgischen Ideals gut zu verstehen. Es ist folgerichtig gedacht. Dagegen steht der Verfasser dem deutschen Kirchenlied freundlicher gegenüber als es dem Ideal entsprechend eigentlich sein dürfte. Eine gewisse Verlegenheit, wie das Ideal mit der ganz offensichtlichen Liebe zum deutschen Kirchenlied in Einklang zu bringen sei, konnte der Verfasser in diesen Abschnitten nicht ganz verbergen. Im allgemeinen aber spürt man beim Lesen des Buches die Absicht, vieles zu verlangen, um einiges zu erreichen. Und das ist gut. Wollte der Verfasser von vorneherein nur auf das Erreichbare zielen, dann wäre seine Mühe vergebens. Zu S. 60 möchte ich bemerken, daß Dreves zwar ein hervorragender Kirchenlieddichter war, nicht aber Komponist. Die wenigen Melodien, die er als Anhang seinem wertvollen Gedichtband „Kränze ums Kirchenjahr" beifügt, sind nicht empfunden, sondern gemacht.

J. Kreitmaier S. J.

Handbuch der Musikwissenschaft. Von Fritz Volbach. II. Bd.: Ästhetik, Akustik, Tonphysiologie und Tonpsychologie. 8° (VIII u. 352) Münster i. W. 1930, Aschendorff. *M* 6.—, geb. 7.20

Von diesem zweiten Band gilt grundsätzlich das gleiche, was wir bei der Besprechung des ersten 1926 erschienenen hervorgehoben haben (vgl. diese Zeitschr. 113 [1927] 478). Es ist eine sehr dankenswerte kurze Einführung in die Teilgebiete der Musikwissenschaft für Schulen und Musikliebhaber. Vielleicht nimmt die allgemeine Ästhetik einen zu großen Raum ein (182 Seiten, über die Hälfte des Bandes) gegenüber der hier zuerst in Frage stehenden Musikästhetik (46 Seiten). Auch Tonphysiologie und Tonpsychologie sind wohl etwas kurz geraten, enthalten aber das Wesentliche. Der Zweck des Buches, der ja kein streng wissenschaftlicher sein will, wird erreicht.

J. Kreitmaier S. J.

Geschichte der Musik. Von Johannes Wolf. (Wissenschaft und Bildung. Bd. 203 204 253). kl. 8° (158 144 129 S.) Leipzig 1929, Quelle & Meyer. Jedes Bändchen *M* 1.80

Unter den kürzeren Darstellungen der allgemeinen Musikgeschichte ist diese die beste. Nur ein Mann wie Johannes Wolf, der fast ein Menschenleben musikgeschichtlicher Forschung gewidmet hat, durfte es wagen, den gewaltigen Stoff in so engen Rahmen zu bannen, ohne sich in der Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, in der Charakteristik einzelner Perioden und Meister zu vergreifen. Etwas kurz könnte die Behandlung der neuesten Musikentwicklung erscheinen. Aber es ist dem Verfasser recht zu geben, wenn er meint, ihre festen Linien seien noch nicht erkennbar, geschichtlich noch nicht greifbar. Die zahlreichen Notenbeispiele sind eine dankenswerte Beigabe.

J. Kreitmaier S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Drei Menschen schreiben Briefe

Es gibt einige alltägliche Dinge, die trotz ihrer Alltäglichkeit zu den wundervollsten Erfindungen des menschlichen Geistes oder vielmehr der menschlichen Seele gehören; denn nur Seelen konnten sie erfinden. Zu diesen wunderbaren Alltagsdingen gehören die Glocken, die Kerzen und die Briefe. Die Glocken, aber nicht die in einem Glockenspiel mißhandelten, sondern nur die freischwingenden, die ganz individuell, ganz charaktervoll, ganz frei nach innerstem Gesetz tönenden Glocken. Und dann die Kerzen, die eine Flamme tragen, eine still andächtige oder auch in leisem Gebet bebende Flamme. Und der oberste Teil der Kerze ist durchleuchtet von der immer näher kommenden, zehrenden Flamme; die Kerze wird schon im voraus von ihrem kommenden Opfertod durchleuchtet und verklärt.

Und gar die Briefe! Der Mensch konnte kaum etwas Wundersameres erfinden. Briefe sind etwas ganz anderes als irgend eine Ausübung der Schreib- und Lesekunst, sie sind auch etwas anderes als Literatur oder Dichtung, sie sind in gewissem Sinne sogar mehr als die mündliche Unterhaltung zwischen zwei Menschen; ein solcher mündlicher Verkehr hat zwar den Vorzug größter Nähe, während die Briefe immer erst die Spannung von Raum und Zeit überwinden müssen. Aber gerade diese Spannung gibt ihnen die köstliche Würze, gibt ihnen ihr genießerisches Aroma. Man ist beim Schreiben wie beim Lesen eigentlich allein, man schreibt zunächst wie in eine große Leere hinein, die Worte und Sätze fallen noch lange nicht in das Herz des andern Menschen, und doch fühlt man schon, wie sie auf ihn zustreben, wie sie in einem großen, hochgeschwungenen Bogen ihm entgegenlaufen. Sie werden ihn nach geraumer Zeit erreichen, so wie sie jetzt aus der Seele des Schreibenden strömen. Beim Lesen aber ist dieser andere Mensch auch wieder allein, vielleicht ist der Briefschreiber unterdessen schon gestorben und begraben, jedenfalls ist er schon in andern Gedanken, hat irgend eine Beschäftigung aufgenommen. Und doch, während ich seinen Brief lese, ist er bei mir; über die ganze Zeitspanne, die der Brief gebraucht hat, um zu mir zu kommen, ist dieser schreibende Mensch bei mir. Es ist seine Gegenwart gleichsam aus einer punktuellen des einzelnen Moments zu einer andauernden, ausgedehnten geworden, und diese ausgedehnte Gegenwart kann ich auf einmal genießen.

Natürlich spreche ich da von wirklichen Briefen, nicht von geschäftlichen Schreiben, nicht von Geburts- und Verlobungsanzeigen, nicht von Literaturbriefen, die eigentlich nur geschriebene Selbstgespräche oder auch geschriebene Reden sind, sondern eben von Briefen. Briefe sind Dokumente von zwei Seelen, sind beschriebene Papierblätter, die eine Seele zur andern tragen. Gerade in diesem Tragen, in diesem Hingehen von einer Seele zur andern in eine Ferne hinaus und doch in eine wunderbare Nähe, darin liegt ihr Reiz. Briefe gehen eigentlich immer nur zwei Menschen etwas an; man kann nicht einen richtigen Brief an eine ganze Anzahl von Menschen schreiben, an eine Gesellschaft, sondern immer nur an einen; und am besten ist es, wenn dieser eine auch der einzige Mensch ist. Briefe gehen eigentlich die übrigen Menschen, für die sie nicht geschrieben waren, gar nichts an; und doch, ihr Reiz, ihr menschlicher

Wert, ihr seelischer Duft ist so köstlich, daß auch andere Menschen, wenn sie nur menschlich fühlen, mit wunderbarer Freude dieses Aroma einzuatmen vermögen. Darum haben wir ein solches Interesse; doch nein, das ist nicht gut gesagt — nicht Interesse, sondern einen solchen Hunger, einen freilich sanften, aber doch stark fühlbaren Hunger, Briefe zu lesen. Echte Briefe. Briefe von echten Menschen. Es gibt freilich auch ein unedles, ein neugieriges, ein mißtrauisches, ein lüsternes Interesse an fremden Briefen; wir kennen es alle und verurteilen es aufs schärfste, mit vollem Recht — bei andern; bei uns selbst nicht immer. Es gibt immer noch selbst kultivierte Menschen, die es fertig bringen, die Briefe anderer zu lesen, die der seltsamen Neugier, einer ganz besondern und eigenartigen Neugier, fremde Briefe zu lesen, nicht widerstehen können, wenn sie dazu Gelegenheit, aber kein Recht haben. Von solch unedler Briefsucht, die sogar mit einer ganz gemeinen Skandalsucht zusammenfallen kann, ist sehr zu unterscheiden das ganz edle und auserlesene Vergnügen, das wir an dem Genuß des echt Menschlichen in einem Briefe, eben an dem Genuß des Brieflichen als solchen haben können.

Am größten ist dieser Genuß naturgemäß, wenn es Briefe von bekannten, verehrten oder bewunderten Menschen sind, Menschen der Geschichte, der Weltgeschichte oder der Herzensgeschichte, Menschen der fernen oder der nahen Vergangenheit, die uns irgendwie wertvoll und groß erscheinen auch sonst in ihrem Menschentum, in ihren Werken oder in ihrer Berühmtheit, Menschen, die gleichsam in voller Öffentlichkeit vor uns stehen, bekleidet mit einem großen Amt, mit einer großen Kraft, beladen mit einer weltbewegenden Idee. Und nun durch das Fensterchen eines Briefes, eines richtigen Briefes hineinschauen zu dürfen in diesen Menschen, hinter seine prunkenden Gewänder, hinter seine Öffentlichkeit, hinter seine gewaltige Fassade, blicken zu dürfen in die stille, dämmerige Brunnenstube, wo all das Große und Weltbewegende seinen Ursprung hatte, das ist unvergleichlich reizvoll.

Es ist aber durchaus nicht immer nötig, daß es gerade ein schon bekannter oder gar berühmter Mensch sei, von dem wir gern Briefe lesen. Es vermögen selbst die Briefe irgend eines Anonymus, die Briefe des „unbekannten Soldaten", die Briefe der ungenannten Frau, die Briefe des kleinen Mannes, die Briefe eines Kindes, uns den Briefgenuß zu vermitteln, wenn sie nur echte Briefe sind, das heißt eben Erzeugnisse jener ganz unbeschreiblichen und unglaublichen Kunst, die im Briefschreiben sich äußert und sonst nirgends.

Nun sind in neuester Zeit gerade drei Sammlungen von wirklichen Briefen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden, und wir wollen gleich jetzt schon denen danken, die uns diese Briefe lesen lassen. Briefe von Menschen, die uns auch sonst, unabhängig von diesen Briefen, wertvoll, ja liebenswert geworden sind. Künstler- und Dichterbriefe und zugleich wirkliche Briefe, Menschenbriefe. Und an Menschen, an einen einzigen, ja zum Teil an den einzigen Menschen gerichtet. Es sind diese drei Sammlungen: Max Dauthendey: Mich ruft Dein Bild. Briefe an seine Frau. Von eben dieser Frau herausgegeben, und, wie es sich gehört, bei Albert Langen, München, 1930 erschienen. Sodann die Briefe, die zwischen Hugo Ball und seiner Emmy Hennings hin- und hergingen: Emmy Ball-Hennings: Hugo Ball, sein Leben in Briefen und Gedichten. Mit einem Vorwort von Hermann Hesse

(S. Fischer Verlag, Berlin). Und endlich die Briefe von Rainer Maria Rilke (selbstverständlich im Insel-Verlag erschienen). Von diesem großen Briefschreiber gibt es aber so viele, daß erst die Briefe aus den Jahren 1902 bis 1906 und 1906—1907 herausgegeben werden konnten. Selbst diese füllen bereits zwei hübsche Bändchen. Dabei sind es längst nicht alle, die diesen Jahren angehören; von den zahllosen Briefen, die seine Mutter noch besitzt, ist keiner veröffentlicht. Rilke war nämlich, wie seine Mutter mit zitternden Händen und weinenden Augen sagt, nicht nur ein großer Dichter und ein guter Mensch, sondern auch ein liebevoller Sohn, was ja eigentlich nicht überraschend ist; denn schließlich gehören ein großes Künstlertum und ein gutes Menschentum doch auf den Höhen irgendwie zusammen.

Die Briefe von Max Dauthendey haben mit seinem Dichterwerk kaum etwas zu tun; sie sind nur Briefe, ganz menschlich und ganz persönlich, so sehr, daß selbst die wenigen allgemeinen Überlegungen und Erkenntnisse, die in ihnen stehen, angeregt und eingegeben sind vom Persönlichen, von seiner persönlichen Beziehung. Diese Briefe handeln wirklich nur von dem Ich und von dem Du, die durch die Briefe verbunden sind. Natürlich nicht vom Ich allein: denn sonst wären sie Selbstgespräche eines Ego und wären keine Briefe; auch nicht vom Du allein, sonst wären sie Betrachtungen über irgend einen Menschen und nicht glühende und leuchtende Raketen, die in hohem Bogen von Mensch zu Mensch sich wölben. Also ganz persönlich sind die Briefe eines Mannes, der zu gleicher Zeit Dichter war und reisender und ewig geldbedürftiger und von Sorgen geschüttelter Dichter, der vor allem der „Liebste", das heißt der „Max", der „Maxen", das „Herrle", der „Maxenkerl", das „Götzle", das „Würzburgerle" und „Gegenfüßler", das „Schwätzerle", ja sogar auch der „Mann" seiner Frau ist; und der „Mann", das hat hier eine ebensolch tiefe und klingende Bedeutung, wie alle seine übrigen Selbstbezeichnungen. Und diese Frau erst, an die er schreibt! Für sie gibt es so viele Bezeichnungen, Koseworte, kosende Verballhornungen, daß es kein Ende nimmt. Sie ist die „Mieze" und das „Anneli" und das „Muldele" und „Multschele", das „Herz" und das „Schmützle", gar das „Sonntags-Schmützle" und das „Muldeschatzle", das „Herzweib" und das „Weible", das „Dauthendeyle", das „Geburtstags"- und das „Hochzeitsherz" und das „Herztierchen", und alle diese vielen Namen noch dazu kombiniert in allen möglichen Formen. Endlich gegen Ende auch einmal die „Anna" einfachhin; denn „ich muß einmal recht deutsch Anna sagen. Zu Weihnachten und Neujahr will ich jetzt anfangen, immer Anna zu sagen; es gefällt mir viel besser und klingt klarer und würdiger als Annie". Es ist, als ob die tollende Liebe nach vielem Herumrennen endlich das Nächstliegende gefunden hätte. Das war am 9. November 1915. Aber am Neujahrstag ist sie schon wieder nach wie vor die „Herzanna" und das „liebe, herzliebe Annerl" usw. Nichts zu machen!

Das waren aber nicht bloß Briefflosken und Papierblumen, alle diese Koseworte; in diesem einen, vielleicht seltenen Fall waren sie die tausend Blüten einer beispiellos blühenden Liebe. So etwas gibt es wirklich: daß zwei Menschen derart ineinander leben, daß einem Menschen sein geliebtes Herz zum wirklichen Lebensinhalt wird, zur Lebensmitte, mit der alle andern Dinge in Bezug gesetzt, von der aus alle Erlebnisse gelebt, alle Erfahrungen gemacht

und gelitten werden. Nicht, als ob dieses Aufgehen in einem Menschen den Dichter eng und abgeschlossen gemacht hätte, im Gegenteil, er behält seine fliegende Phantasie, seine für alle farbigen und tönenden Welterscheinungen offenen Augen und Ohren, sein teilnehmendes Herz. Ja er bewahrt sogar eine gewisse ethische Selbständigkeit gegenüber dem geliebten Wesen; er nimmt vor ihr und gegen sie den kaufmännischen und dieser Dichterliebe sehr abgeneigten Vater in Schutz: „Gib ihnen (Deinen Angehörigen) eher zu viel und dazu das, was Du früher zu wenig gegeben hast, und immer, wenn Du Deinen Vater küßt, dann küßt Du mich. Ehre und liebe den Mann in ihm und liebe auch seine flüchtigen Schwächen, die Du und ich und wir alle haben."

Freilich ist dieses Leben und Schweben in einem andern Menschen auch in etwa ein Hindernis der Arbeit; zuweilen kann er nicht schaffen, weil er sich immerzu nach ihren Küssen sehnt. Aber im ganzen hat diese Liebe doch sein Leben unglaublich befruchtet und seine Phantasie beflügelt. Es sind allerdings zwei Lieben, die in seiner Seele wohnen: die Liebe zu seiner „goldenen Löwin" und die Liebe zur Dichtkunst. Aber diese letztere Liebe ist doch wie eine Pflicht in ihm, um derentwillen er auf Reisen geht, um seine Phantasie zu befruchten. Die Liebe zur „Goldhaarigen" aber ist das große Geschenk und die Gnade seines Lebens. Von den Gaben seiner Kunst weiß er schließlich keinen besseren Gebrauch zu machen, als sie der Geliebten vorzulesen, abgesehen natürlich davon, daß sie auch Geld einbringen sollen, vielleicht sogar den Nobelpreis, wie er lange Zeit etwas naiverweise hoffte, Geld, um mit seiner Mieze sorglos leben zu können.

Aus dem sorglosen Leben ist nun freilich nie etwas geworden, sondern eher eine große und erschütternde Tragik. Der Kriegsausbruch hat den Dichter auf einer ostindischen Reise überrascht. Warum konnte er auch nie zu Hause bleiben, möchte der geruhsame Bürger fragen, nachdem er doch schon einmal eine Reise um die Welt gemacht hatte und sicher gewesen war, daß er nach ihrer Vollendung dieses ganze kleine Erdklümpchen genügend werde in Besitz genommen haben? Es leidet ihn aber doch nicht zu Hause, die Kunst in ihm ruft nach stofflicher Anregung und Speisung. So wird ihm wirklich durch den plötzlich ausbrechenden Weltkrieg die Heimkehr aus Java unmöglich gemacht. Nun hatte er schon immer unter der Trennung gelitten — wie hatte er auf seiner ersten Weltreise, ja wie hatte er selbst unter dem Fernsein eines einzigen Tages gelitten — aber jetzt diese Trennung, diese endlose, aussichtslose, zahllose Tage und Nächte sich hinschleppende Trennung! Es ist die Sehnsucht des Menschenherzens nach dem geliebten Wesen vielleicht niemals ergreifender und inniger, naturwahrer und echter geschildert worden als in diesen Briefen, an denen der Dichter Tag für Tag schreibt.

Die beiden Dichter-Eheleute hatten ja auch früher manches zu leiden gehabt: ewige Geldnot, endloses Antichambrieren vor den Gemächern der Theater- und Kunstgewaltigen. Diese Wochen, die Max Dauthendey einmal in Berlin verwartet hat, sind in einer Weise geschildert, daß man wirklich inne wird, welch ein gefoltertes Wesen ein Künstler zuweilen ist, wenn er nämlich um die äußern Lebensbedingungen und Lebensmöglichkeiten seiner Kunst ringen muß mit einer verständnislosen oder teilnahmslosen oder anderweitig übermäßig beschäftigten Umwelt. Doch was der arme Maxen-Dichter da in Berlin an

ungeduldigem Warten aufgebracht hat, das war nur ein ganz schwaches Vorspiel seines Wartens auf Java, vier lange Kriegsjahre hindurch. Und als endlich der Krieg zu Ende gehen wollte im Herbst 1918, da starb er dort in der Fremde. So also erging es ihm!

Max Dauthendey gehört zu den ganz sonnigen und gütigen Naturen; fast nie kommt trotz alles Leids ein Ton der Bitterkeit oder der Hoffnungslosigkeit in seine Lieder. Und auch seine Briefe sind Lieder seiner Seele. Nur ganz selten wagt sich eine Kritik an Welt und Menschen hervor. Erst in den qualvollen Jahren auf Java hat ihn ein paar Mal die Wirklichkeit überwältigt und zu kritischen Bemerkungen über die dortigen Landsleute gereizt. Aber stets hat er sogleich diese Kritik wieder gut gemacht durch Entschuldigung und mildes Verstehen; die lange Untätigkeit und das niederdrückende Klima haben alle diese unglücklichen Verbannten nervös und reizbar gemacht.

Wie es auch um die Dichtungen Dauthendeys stehen mag — sie sind wohl kaum eine Bereicherung der Weltliteratur —, ein Künstler des Sehens und Beobachtens, ein Künstler des Verstehens und des liebevollen Genießens der Welt ist er sicher gewesen. Und ein gütiger und großzügiger Mensch. Das sehen zu dürfen, ein liebwertes Menschentum, ist die wertvolle Gabe, die uns in seinen Briefen geschenkt ist. Diese Briefe enthalten nur wenige allgemeine Überlegungen, fast keine Spur von Philosophie, selten einmal eine leise Reflexion über das eigene Wesen und — niemals einen Versuch zu irgend einer Weltverbesserung. Sie sind ganz ungeschminkte, ungezierte Äußerungen eines liebenden und sich sehnenden Herzens, menschliche Dokumente und sonst nichts. Und doch schwebt nicht nur ein Hauch künstlerischer Schönheit über ihnen — die Schönheit des Echten und die Schönheit der Güte —, sondern auch eine große Weite und Tiefe, sie gewähren Ausblicke in eine uferlose Wirklichkeit, mehr als geistvolle Theorien das tun könnten, Ausblicke in die Wirklichkeit einer Menschenseele. Die Weite der Länder, die dieser Mensch durchfährt, ist nur wie ein Eingangstor zu den Räumen, die in seiner Seele sich beständig auftun. Es sind aber nicht die Räume von weitgespannten Ideen, sondern nur die Räume ihres Seins und So-seins, ihres Liebens und Leidens, ihres Betens und ihrer Schmerzen.

Dauthendey war ein religiöser Mensch. Er sprach von Gott in rührend vertrauender Weise, er betet „ein Vaterunser ums andere" um endliche Erlösung von der Not seiner Fremde und seines Fernseins. Aber auch das Religiöse ist nichts irgendwie Angezwungenes: nur in einigen Briefen während des Krieges kommt ein unecht pietistischer Klang zum Vorschein, etwas ungewohnt Salbungsvolles. Aber gerade das wirkt ergreifend als Zeichen, wie auch dieser freie Künstlergeist allmählich müde und schwach und ungesund zu werden vermochte. Doch wie gesagt, sind das nur sehr vereinzelte Fälle. Sonst ist seine Frömmigkeit ganz gesund. Das Beten blüht nur so aus ihm, und das rührend kindliche Vertrauen in den Tod, der zwei so liebende Herzen gewiß nicht trennen wird, ist ganz schlicht und ungezwungen, wie die Selbstverständlichkeit eines Kindervertrauens. Seine Religion ist mehr als irgend eine religiöse Reflexion, mehr als eine religiöse Lebens- und Weltanschauung, sie ist selbst Leben, und alles Leben ist unermeßlich tief, ob es nun in einem kindlichen Vaterunser-beten sich äußert oder in einem Zwiegespräch mit

Vögeln und Blumen oder in unendlich zartfühlenden Scherzworten an die ferne Geliebte.

Die Geschichte der Religion oder der Philosophie, der Ästhetik oder gar der Politik und der Wirtschaftslehre wird diese Briefsammlung Dauthendeys nicht aufnehmen als Fundquelle neuer Erkenntnisse, aber die Geschichte der Menschenseele, die Geschichte der seelischen Wirklichkeit wird sie nicht vergessen und verlieren können.

Dauthendey schämt sich, daß er in dem schweren Ringen seines Vaterlandes fern stehen muß, untätig im neutralen Ausland. Aber er braucht sich wahrlich nicht zu schämen, auch er gehört zu den Gefallenen unseres Volkes. Er hat das Kriegsleid vielleicht tiefer erlebt als mancher, der zwar im Schützengraben stand, aber nicht so feinnervig und gemütstief war wie dieser ganz feine Mensch. Auch er ist mit seinem Leben, seiner Liebe und seiner Kunst ein Opfer des Krieges geworden im buchstäblichen Sinn. Wenn er in scherzhaftem Tone meint, daß er das „Eiserne Kreuz 1. Klasse für Liebe und Treue verdient habe", dann ist das vollkommen richtig. Seine Liebe ist durch die Entfernung und Zeit nicht getrübt worden, weil sie eben echt und aufrichtig war, nicht abstrakt, sondern sehr sinnenfreudig, aber doch von vollkommen seelischer Qualität, eine wirkliche und bis in die Tiefe der Seele und der Persönlichkeit hineinreichende Hingabe an die geliebte Frau. Seine Treue war wirklich im Ernst so musterhaft, wie er sie seiner Frau mit liebenswürdigem und zartsinnigem Humor schildert: „Ich bin wie ein Mönch keusch an Körper und Seele Tag und Nacht, und ich empfinde es als gar keine Anstrengung, Dir so treu zu sein; ich bin es ohne Qual. Aber Qual ist nur der Leidenszug, der durch alle Tagesstunden geht, daß ich nicht weiß, wann ich Dich wiederhaben darf. Wüßte ich das Ende dieser großen Trennung, würde ich es ruhiger ertragen, nur die Ungewißheit ist so bitter, alles andere ist süß, auch daß ich mich um Dich sorge und sehne, ist süß." Er durfte wirklich den Mund, den „seit Jahr und Tag ungeküßten", als eine Sehenswürdigkeit bezeichnen. Wenn er so scherzend darüber schreibt, darf uns das nicht verleiten, an dem furchtbaren sittlichen Ernst zu zweifeln, der dahinter stand. Denn er gehörte zu den seltenen Menschen, die auch ihre Tugend nicht so wichtig nehmen, um darüber nicht scherzen zu können. Es kam ihm aus tiefstem Ernst, wenn er „wenigstens mit seinem Herzen der Treue dienen wollte". Damit hat er in der Tat seinem Gott und seinem Volk und der ganzen Menschheit besser gedient, als er es durch irgend welche äußerliche Leistung oder Heldentat hätte tun können. Denn in Wirklichkeit dienen wir einander und selbst Gott nur so viel, als wir mit unserem Herzen der Treue, der Liebe und der Gerechtigkeit dienen.

Dieser liebende und reine Mensch ist nicht etwa fehlerlos und vollkommen gewesen, auch nicht im rein Menschlichen. Er hat sich aber läutern lassen, nicht so sehr durch die Liebe — das ist charakteristisch und bemerkenswert —, sondern durch das Leid. In seinem Künstlercharakter lag das Unruhige und Schwankende des Stimmungsmenschen; hingegeben an die Stimmungen des Augenblicks ließ sein junges Leben die nötige Zielsicherheit und Willensfestigkeit vermissen, vielleicht in Wirklichkeit nicht so sehr, als seine Briefe, diese unmittelbaren Kinder des Augenblicks und der Stimmung, es vermuten lassen. Aber immerhin, eine gewisse Festigung und Härtung seines Charakters tat

ihm not. Und er empfing sie in den Trübsalen der letzten Lebensjahre. Noch im Jahre 1902 brauchte er einen ganzen langen Vormittag, den er im Bett liegend zubrachte, um ein Gedicht von drei Doppelzeilen zu schaffen — noch dazu ein ziemlich mittelmäßiges Geschöpf seines Geistes; aber in Java lernte er arbeiten trotz der ausdörrenden Glut und der niederdrückenden Schwüle des Klimas, trotz körperlicher Schwäche und Ermattung. Da lernte er regelmäßig und stundenlang zielbewußt schaffen. Da lernte er auch, mit sich allein zu sein. In jenen frühen Pariser Tagen „tut es seiner nervösen Unruhe gut, daß unten immer Trambahnen auf dem Boulevard Montparnasse klingeln und rasseln. Da höre ich mich selbst nicht leben, wie ich es in der Stille täte". Ach, er wußte damals nicht, wie sehr er noch lernen sollte, sich selbst leben zu hören. Und das war für die Vertiefung seines Wesens unendlich heilsam.

* * *

Einen ganz andern, ja einen einzigartigen Charakter tragen die Briefe von Rainer Maria Rilke. In den Briefen Dauthendeys und Balls ist der materielle Inhalt das Wesentliche, die sprachliche Form, gar die künstlerische Gestalt des Ausdrucks wird nicht ausdrücklich gesucht und gepflegt. Sie haben in der Tat nur so weit eine künstlerische Form, als der dichterische Inhalt ganz von selbst sich ein entsprechendes Kleid sucht und schafft. Der Inhalt aber geht nur selten auf gedankliche Erkenntnisse allgemeiner Art; fast immer erschöpft er sich in einzelnen menschlichen und persönlichen Angelegenheiten. Darum sind diese Briefe in vollkommen echtem Sinn das, was man unter Briefen versteht — menschliche und persönliche Dokumente zwischen zwei Menschen. In den Briefen Rilkes ist, so wie sie uns zugänglich gemacht wurden, das rein Persönliche und das Allerpersönlichste, zum Beispiel die Anrede und die Unterschrift weggelassen. Aber es bleibt immerhin, besonders im zweiten Bande der Sammlung noch genug des Persönlichen, um ungefähr die Rolle feststellen zu können, die es in seinem Briefverkehr wirklich gespielt hat: es tritt stark zurück gegenüber dem Inhalt an gedanklichen und allgemein gültigen Erwägungen, Betrachtungen, Erkenntnissen. Zu dieser ins Allgemeine und beinahe Philosophische reichenden Bedeutung des Inhalts kommt nun aber — und das ist das Eigenartige der Rilke-Briefe — eine bis zum äußersten gepflegte sprachliche Form. So stark ist diese künstlerische Formung, daß die Rilke-Briefe schon sehr nahe an die Grenze heranreichen würden, wo der Briefcharakter aufhört und die literarische Epistel oder gar die essayistische Abhandlung anfängt — wenn nicht das ganze kleine Kunstwerk immer noch beseelt und belebt wäre von dem persönlichen Wesen des Schreibers, wie des Empfängers. Auch die philosophischen und ästhetischen Aussagen Rilkes sind bis in ihre äußersten Verzweigungen getragen von seinem persönlichen Erlebnis, und die Aussprache dieses Erlebnisses ist in stets merklichem Grad bestimmt von der freundschaftlich nahen Persönlichkeit des Empfangs. Rilke hat wohl nie eine Erkenntnis um ihrer selbst willen erstrebt und errungen; alle wurden ihm geschenkt durch das Medium des Persönlichen.

Darum sind seine Briefe zwar von allgemein gültigem Wert, sowohl in ihrem Inhalt, wie in ihrer hohen künstlerischen Form, bleiben aber doch wirkliche Briefe, abgesehen von ein paar Ausnahmen, den von den Herausgebern gesondert veröffentlichten Brieffolgen: „An einen jungen Dichter" und „An

eine junge Frau". Diese entbehren so sehr des persönlichen und damit auch des brieflichen Charakters, daß sie wirklich nicht viel mehr sind als auserlesene Prosa. Sehr erlesene, sehr kultivierte, sehr künstlerische Prosa — aber keine Briefe. Darum ist es ein Mißverständnis vonseiten der Herausgeber, der Tochter und des Schwiegersohnes des Dichters, wenn sie sich beinahe entschuldigen zu müssen glauben, daß sie in den Briefen an nahestehende Menschen auch die Briefstellen aufgenommen haben, die „eine Verbindung zum Leben Rilkes, zu dem Menschen Rilke herstellen", die „sich auf Rilkes menschliche Entwicklung beziehen". Als ob damit nicht ebenso gut und unmittelbar der Erkenntnis der objektiven künstlerischen Persönlichkeit Rilkes gedient wäre. Gerade in Rilke kann man den Menschen und den Künstler am wenigsten trennen — glücklicherweise! Gerade bei ihm ist vielleicht „das Werk" (im unpersönlich gedachten Sinn der Herausgeber) von geringerem Wert für die Mitwelt und Nachwelt als der Mensch, der dieses Werk geschaffen hat.

Denn dieser Mensch ist wirklich ein entzückendes Wesen, sogar in seinen Schwächen und Grenzen. Auch in seiner kindlichen Hilflosigkeit und Unbeholfenheit, die er selbst so schmerzlich empfindet, in seiner fast krankhaften Empfindlichkeit gegenüber den leisesten Störungen der Umwelt, gegenüber den feinsten Nuancen der Witterung und der Wetterumschläge, in seiner unendlichen Vorsicht gegenüber allem Neuen, was in sein Leben treten will. Ja auch in seinem Mangel an Entschlußkraft und an systematischem Arbeitenkönnen. Diese Mängel waren nicht ohne tieftragische Bedeutung. Sie hatten ihre tiefste Wurzel in einer etwas freudlosen Jugend, die er selbst einmal in wenigen, aber ergreifenden Worten andeutet: „Bei meiner Erziehung, über der kein Plan gestanden hat, und bei der Verschüchterung, in der ich aufwuchs (überall auf Gelächter und Überlegenheit stoßend und von allen in meine Ungeschicklichkeit zurückgedrückt) konnte es geschehen, daß ich viel Vorbereitendes und das meiste Technische des Lebens, das allen später mühelos ist, gar nicht zu lernen bekam; mein Gefühl ist bis an den Rand voll mit Erinnerungen an Augenblicke, da alle Leute um mich etwas konnten und wußten und ohne Hinzudenken mechanisch taten, während ich, verlegen, nichts anzufangen wußte.... So fühle ich mich als ein Knoten im Faden bei tausend Anlässen. Dann bin ich andern ein Hindernis und ein Grund zum Unwillen — aber dieselben Mängel halten mich selber auf und machen mich irre." Die Verschüchterung, die auf diese junge Seele gelegt wurde, hatte aber doch eine höchst wichtige Nebenwirkung; sie trug wohl wesentlich dazu bei, den köstlichen Kern des Rilkeschen Wesens zu bewahren, ja vielleicht auch zu pflegen und heranwachsen zu lassen, nämlich die große, wahrhaft ergreifende Vornehmheit und Ehrfurcht vor Dingen und Menschen. Vielleicht kommt der Zauber der Rilke-Briefe, wie der Rilke-Verse zum großen Teil von dieser überall durchscheinenden Vornehmheit. In diesem Mann war wohl nie eine eigentlich niedrige Regung, eine unedle Wallung. Nicht nur die äußere Gestalt seiner mündlichen und brieflichen Umgangsformen ist bis zum äußersten kultiviert, auch das Seelenleben ist von einer adeligen Reinheit, die vielleicht beispiellos ist. Es gibt für den psychologisch und ethisch interessierten Beobachter kaum ein fesselnderes Schauspiel, als Rilke zuzusehen, wenn er seinen Briefempfängern etwas Wohltuendes, ja etwas Schmeichelhaftes sagen will — ohne zu schmeicheln, wenn

er sich entschuldigt ob eines Vergessens oder wegen einer Säumigkeit im Beantworten eines Briefes, wenn er von Menschen, von befreundeten Menschen andeuten muß, daß sie ihm irgendwie lästig wurden oder auf die Nerven gingen, wie es die gute Ellen Key so reichlich getan hat, wenn er endlich — auch er, der unbedingt Wahrhaftige — nicht ohne jene kleinen gesellschaftlichen „Lügen" auskommt, die zugleich ein Gebot der Höflichkeit und der Liebe sind.

So ist auch sein Verhältnis zu den Menschen, die ihm nahestehen, von einer reinen Ausgeglichenheit, die ganz leicht und mühelos im Gleichgewicht zu stehen scheint und doch nicht ohne strenge Selbstüberwachung und Selbstbeherrschung zustande kommt. Es ist warm und innig, weil es aus einer fast kindlichen Dankbarkeit kommt: „Es steht ein Sternbild lieber Menschen über mir und über allem diesen, was mich leicht und schwer macht und immer wieder schwer; das sind die Menschen, von denen ich nicht oft höre, nach denen ich nicht oft frage (so sicher bin ich ihrer), und wenn ich aufsehe, so sind sie immer auf derselben Stelle, immer über mir: Sie sind von diesen Menschen, lieber Freund." Aber in aller demütigen Dankbarkeit schwingt doch auch etwas von dem Wissen um den eigenen Wert und das eigene Wesen mit, so daß er niemals trotz aller Hilfsbedürftigkeit auch nur den leisesten Schatten von Aufdringlichkeit oder unwürdigem Nachlaufen auf sich zieht. Er kennt das Verlangen nach Menschen, ohne daß es zu einer leidenschaftlichen Sehnsucht würde. Selbst zu seiner inniggeliebten kleinen Tochter Ruth treibt ihn nicht irgend eine unbezwingliche Sehnsucht. Er hat Freude, Menschen zu treffen, aber diese Freude ist stets gehalten und zurückhaltend, ist wie von einer Ferne verklärt. Er ist selbstlos und doch nicht ohne den Wunsch, die Menschen zu gewinnen, ihnen zu gefallen. Aber auch dieser Wunsch, zu gefallen, ist wieder nur Äußerung einer fast unbegrenzten Güte. Die zahllosen Briefe, die Rilke geschrieben hat, sind nicht etwa Ausbruch eines persönlichen Mitteilungsdranges — der war sehr gering in ihm —, auch nicht ausschließlich Offenbarung künstlerischer Kräfte und Gestalten, sondern zunächst Eingebungen einer herzlichen Güte, die den Freunden und selbst fremden Menschen dienen und Freude schaffen möchte, ohne sich dessen recht bewußt zu sein.

Vielleicht war dieses völlige Gleichgewicht im Verkehr mit den Menschen, auch den nächsten, bedingt durch die ganz elementare Liebe zur Einsamkeit, zum Alleinsein. Es sind wohl nie schönere Worte über die Tiefen und Weiten, die Seligkeiten und Dunkelheiten des Alleinseins geschrieben worden, als Rilke es getan hat. Wie konnte er die Kostbarkeit einsamer Abende schildern und mit welch genießerischer Nachfreude beschreibt er, „was ein vollkommenes Alleinsein, Unbeobachtet-, Ungesehen-, Unsichtbarsein für ihn ist. Drei Tage in Neapel ging ich damit wie mit einem Kleinod um in all der herrlich fremden Welt." Die Einsamkeit ist ihm aber nicht nur Genußmittel feinster Art, sondern auch unbedingt notwendige Arbeitsbedingung. Sie ist der tiefe Brunnen, aus dem sein Schaffen und Dichten quillt. Seine „Einsamkeit hat ihm beigestanden, die ganz dicht gemacht war, wie eine Dunkelkammer zum Entwickeln." Auch dieser dunkle und reiche Brunnen ist ihm wohl schon in der einsamen Kindheit erschlossen worden: „So richtig gelebt habe ich doch auf der kleinen Kirchhofsecke im Anstaltsgarten, wo ich vor den Altersgleichen sicher war."

Aus der völligen Ausgeglichenheit eines einsamen und die Einsamkeit liebenden und doch den Menschen und Dingen mit unendlicher Zärtlichkeit hingegebenen Herzens quillt ihm nicht nur sein Schaffen, sondern auch sein Schauen, jener seltsame Tiefblick, der bis hinter das Wesen der Dinge und Menschen schaut. Wie ist diesem einsam Sinnierenden das tiefste Wesen der großen Stadt Paris aufgegangen, einer Stadt, „die sehr groß ist und bis an den Rand voll Traurigkeit". Wie hat er eine von lieber Hand erhaltene und sorgfältig aufbewahrte Rose in den letzten, schon vergehenden Resten ihres Blühens verstanden! Wie hat er die Rosen überhaupt verstanden und den Wind und das Wetter und das Meer und das „Menuett des Raumes" und die lebendigen Wasser und die ihnen gleichenden Treppen auf den römischen Plätzen! Wie dringt sein Blick selbst in letztmögliche Bedeutungen vor, wenn er die liturgische Ankleidungszeremonie eines Bischofs deutet, der am Tage von Mariä Himmelfahrt „Kleider und Chorhemden wechselte, als ob er das richtige nicht finden könnte, mit dem er Marien eine Freude machen würde bei ihrer Himmelfahrt". Auch der Humor und selbst eine leise Spur von liebenswürdiger Bosheit — etwa wenn er Ellen Key schildert — vermag in dieser zwar lang verschüchterten, aber doch unzerstörbar sicher in eigener Welt ruhenden Seele aufzublühen, ja auch eine starke Kraft zu höchst ernster und energischer Kritik an Menschen.

Die allgemein gültigen Erkenntnisse Rilkes sind, wie gesagt, unmittelbare Ausströmungen persönlichen Wesens und persönlicher Beziehungen, aber darum nicht minder groß und tief und notwendig — wenn wir vielleicht absehen von seinen rein ästhetischen Bilderbetrachtungen, die doch zuweilen allzu sehr aufgehen in einem stark formalistischen l'art pour l'art. So sind ihm die Malereien Cézannes im wesentlichen eine Begebenheit zwischen den Farben und haben nur einen schwachen Bezug zu dem menschlich Ergreifenden und menschlich Wichtigen des Malers selbst. Dagegen ist seine Art, die Rodinsche Kunst zu sehen, stark und unmittelbar bestimmt von dem Menschen Rodin und seinem eigenen, so überaus tief wurzelnden und einflußreichen, wenn auch nicht in alleweg segensreichen Verhältnis zu diesem Menschen, der jahrelang allzu beherrschend und ausschließlich seinen innern Horizont verstellt hat. Ganz groß aber und so weitreichend, wie alle Wirklichkeit nur reichen kann, werden die Erkenntnisse Rilkes, die auf das Wesen des künstlerischen Schaffens, auf das Wesen der menschlichen Beziehungen, auf das Wesen des Göttlichen selbst hindeuten.

An Rodin hat Rilke gelernt, wie sehr das künstlerische Werk ein Produkt der Arbeit und der Geduld ist. Mit viel Herzeleid ob der eigenen Unfähigkeit zu geduldiger Arbeit hat er Rodin beobachtet, und vielleicht lag in diesem faszinierten Staunen über den großen Arbeiter ein Grund für die gewaltige, fesselnde Kraft, die er von Rodin ausgehen spürte. Aber ganz konnte ihm das übermächtige Beispiel Rodins das Zutrauen zu den eigenen Quellen und Methoden, die so ganz anders waren, doch nicht rauben: zu den tief verschwiegenen Brunnen des Unbewußten, zu der Stille eines anscheinenden Nichtstuns: „Ich habe mich sooft gefragt, ob nicht gerade die Tage, da wir gezwungen sind, müßig zu sein, diejenigen sind, die wir in tiefster Tätigkeit verbringen? Ob nicht unser Handeln selbst, wenn es später kommt, nur der letzte Nachklang

einer großen Bewegung ist, die in untätigen Tagen in uns geschieht? Jedenfalls ist es sehr wichtig, mit Vertrauen müßig zu sein, mit Hingabe, womöglich mit Freude; die Tage, da auch unsere Hände sich nicht rühren, sind so ungewöhnlich still, daß es kaum möglich ist, sie zu erleben, ohne vieles zu hören." Diese Stille, in der sein eigenes Werk strömte und keimte, mußte so groß sein, daß sie auch nicht durch das eigene Hinschauen des Künstlers gestört werden durfte. Er wußte das und hatte eine unüberwindliche Scheu vor jeder Reflexion über sein Schaffen wie über sein Werk. Die Reflexion anderer, besonders der Kritiker, auch der wohlwollendsten, war ihm so störend, daß er grundsätzlich und tatsächlich keine gedruckten Rezensionen über seine Bücher zu lesen vermochte. Es war nur eine entzückende Maskierung seines Sträubens, wenn er gelegentlich dieses Nichtlesen damit rechtfertigte, daß die Rezensionen wie Briefe an das große Publikum sind, also nicht für den Künstler bestimmt und darum auch diskreterweise von ihm nicht zu lesen sind. In Wirklichkeit waren ihm alle Betrachtungen über sein Werk nur eine Störung seiner Stille: „Ich muß mit meiner Arbeit allein sein und habe so wenig das Bedürfnis, andere von ihr reden zu hören, wie etwa einer wünschte, die Urteile anderer über die Frau, die er liebt, gedruckt zu sehen und zu sammeln." Auch das eigene Hinschauen auf das werdende Werk war ihm schon eine Trübung der keimenden Stille. Das konnte auch nicht anders sein; denn der Künstler war ihm wesentlich „der gehorchende, der geduldige, der auf langsame Entwicklung eingestellte Mensch", der mit Umsturz und Revolution und Gewalttat nichts zu tun und davon nichts zu erwarten hat.

Die letzten Gründe des Menschlichen sah und suchte Rilke in jenen stillen und ernsten Tiefen, wo das Sittliche und Geistige, ja, wo das Göttliche seinen Sitz hat, also weit unter den Schichten irgend eines oberflächlichen Glückes: „Haben Sie je gesehen, daß die Menschen, wo sie sich nach der Seite der Lust, der Erleichterung, des Genießens hin gehen ließen oder betätigten, zu angenehmen Resultaten kamen? Weder die Stiergefechte, noch die Tingeltangel, noch sonstige Vergnügungsinstitute, vom Ball-Lokal bis zum Biergarten auf und ab, sind schön oder erfreulich oder sind es je gewesen.... Daraus folgt nicht, daß das Leiden richtiger wäre als das Glück und die Hingabe und Aussprache und Einräumung desselben; nur: bis jetzt hat die Menschheit noch nicht diese Tiefe, diese Inständigkeit, diese Notwendigkeit im Seligen erreicht, die ihr im Leiden schon zugänglich geworden ist." Die Beziehungen der Menschen untereinander sind ihm dort am geheimnisvollsten und fruchtbarsten, wo sie zur helfenden Güte werden: „Was ist außergewöhnlicher, als jemand beistehen zu können?" Aber dieses Beistehen kommt nicht aus äußerer Geschäftigkeit, auch nicht aus schwächlichem Mitleid, sondern aus einer ganz objektiv gewordenen Liebe, die schon etwas Gottähnliches an sich hat. „Hinter dieser Hingabe beginnt, mit Kleinem zunächst, die Heiligkeit; das einfache Leben einer Liebe, die bestanden hat, die, ohne sich dessen je zu rühmen, zu allem tritt, unbegleitet, unauffällig, wortlos." Die tiefsten Ahnungen und darum auch die letzten entscheidenden Haltungen dieser feinen und trotz aller Schwächen so starken Seele sind doch eigentlich religiös. Religiös im Sinn eines demütig dienenden Hingegebenseins an Gottes Gedanken: „Ich bin in allem auf das Abwarten eingestellt,... Die tägliche Arbeit, blindlings getan, willig, unter

lauter Geduld ... ist die einzige Art Vorsorge, die nicht in Gottes Rechte eingreift: der uns Tag nach Tag hinhält, Nacht um Nacht, damit wir diese Blätter beschrieben, ohne eine Lücke zu lassen und ohne uns um die zu kümmern, die er noch in Händen hat." Religion ist ihm also nichts anderes, als williges und ganz reines Empfangen und Geschehenlassen vor Gott, ist ihm Gebet: „Wußte ich denn nicht schon seit Rußland mit so großer Überzeugung, daß das Gebet und seine Zeit und seine ehrfürchtig und unverkürzt weitergegebene Gebärde die Bedingung Gottes war und seiner Wiederkehr zu dem und jenem, der es kaum erwartete und nur niederkniete und aufstand und plötzlich voll war bis an den Rand? ... So will ich niederknien und aufstehen, täglich, allein in meiner Stube, und will heilighalten, was mir darin widerfuhr: auch das Nichtgekommensein, auch die Enttäuschung, auch die Verlassenheit."

* * *

Der dritte Mensch, der Briefe schreibt, ist ein Doppelmensch: Hugo Ball — Emmy Hennings. Es sind schon zwei Menschen, diese beiden; denn sie leben von ihrer Zweiheit, sie kreisen umeinander, wie die beiden Partner eines Doppelsternes. Aber sie sind doch schließlich nur ein einziges Wesen, sonst könnten ihre Briefe nicht so völlig gleichartig sein, so ganz gleich in ihrer Freude und in ihrem Kummer, in ihrem Sentiment und in ihrer Naivität, in ihrem Glauben, wie in ihrer Liebe. Sie können miteinander zanken und einander ein böses Gesicht machen, aber in den bösen Augen, die sie einander machen, verrät sich unauslöschlich die Schalkhaftigkeit und die Zärtlichkeit ihrer Liebe. Sie spielen miteinander, wie Kinder, zuweilen auch das Böseseln. Ja, wie Kinder! Das ist die besondere Eigenartigkeit dieser Briefschreiber: sie sind große, kleine, harmlose und doch entzückende Kinder. Sie sind weit entfernt von der gemessenen Ernsthaftigkeit Rilkes, aber auch von dem Lachen und Plaudern Max Dauthendeys; der ist ein lustiger Mann, aber in aller Lustigkeit bewahrt er eine gewisse Würde. Doch Hugo Ball und seine Emmy sind richtige mutwillige Kinder. Da fällt uns ein, daß Hugo Ball einige kurze Zeit lang den Dadaismus erfunden und gefördert hat, die Rückkehr der Kunst zu kindlichen Ausdrucksformen. Das war doch wohl bloß gemachte Kindlichkeit, in seinen Briefen aber ist echte Kindlichkeit. Sie steckt in ihm und wird immer neu aufgeweckt von dem andern Kind, das ein gütiger Gott ihm an die Seite gegeben, und von der Liebe zu diesem andern Kind. Und lieb hatten sich diese zwei Kinder, das muß man sagen, mit einer Liebe, die wundersame Worte findet: „Du bist überaus geliebt, mein kleiner Engel, und Dir gehört der letzte singende Blutstropfen, den Steffgen zu geben hat." Es sind aber nicht bloß Worte, sie kommen aus dem tiefen wunderbaren Wissen, daß die Liebe vom Glück des andern lebt: „Was wäre alles, wenn es Dich nicht freut. Das Glück des andern ist's, das glücklich macht. Sehr glücklich bin ich zu Dir, weil Du mich glücklich machst."

Darum ist es auch eine tatenreiche und werktätige Liebe, die zu der geliebten Seele auch in Armut und Not steht, die bis in die kleinste Sorge des Alltags heruntersteigt, in die Sorge um die zugige Bühne und um die nicht gut schließenden Fenster der Garderobe, gegen welche zwei Gefahren man den grauen Sweater und das dicke Nachthemd mitnehmen muß, „daß man sich nur nicht erkältet". Der beste Liebesbeweis freilich liegt nicht in dieser mütterlichen Für-

sorge, sondern in der Kraft des gegenseitigen Ertragens. Diese beiden Menschen sind gewiß nicht blind für ihre Schwächen, sie sind auch in ihrer Aussprache vollkommen wahr gegeneinander und können sehr kritisch tun; aber alle Kritik ist wie in Zärtlichkeit gehüllt. Die Kritik, die diese beiden leidbeladenen und doch kindlich frohen Menschen üben, hat immer etwas menschlich Schönes, besonders in Emmy. Es ist beinahe hübsch, sie erzürnt zu sehen; ihr Zorn hat etwas so Lebendiges und Erfrischendes, er ist wie der brummelnde Unwille einer kleinen emsigen Biene; der man verwehrt, ihrer Arbeit und ihrem Tagewerk nachzugehen und die gleich wieder versöhnt ist, wenn man sie losläßt. Es ist auch in ihrem Weinen und Traurigsein irgendwo ein letztes Lächeln, das gerade in diesem Versteck ergreifend wirkt. Alle Wahrhaftigkeit, die diese beiden Menschen gegeneinander üben, ist von einer siegreichen Treue getragen und einem vollkommenen Wissen um ihre Treue. Sie wissen „um ihre Unüberwindlichkeit", um „die Unzerbrechlichkeit ihres Kinderherzens", und man kann es ihnen wirklich zutrauen, wenn sie glauben: „Wir werden miteinander über Wellen gehen." Darum sind sie auch von rührender Dankbarkeit füreinander: „Du hältst auch mich rabiaten Menschen zusammen", und „jedes Wort, das Du schreibst, ist ein Geschenk". Aus der Dankbarkeit kommt auch ganz echt und aufrichtig der heiligsüße Streit, mit dem sie einander alles Verdienst zuzuschreiben suchen: „Ach Du, Liebster, wünschst mir telegrafisch Glück, das ist so süß und rührend und so wundervoll, daß ich's gar nicht sagen kann, und meine Worte sind nur der matteste Abglanz meiner Empfindung, und das Wort ‚Dank' ist zu schwach.... Denn, Liebling, es ist doch so, und keine Übertreibung, wenn ich sage, daß doch das Buch fertig wurde durch Dich.... Also verdanke ich Dir alles, und es wäre mehr angebracht, wenn ich Dir Glück wünsche zu Deiner Energie, die Du auch auf mich überträgst.... Du mußt sehr viel Energie haben, sonst könntest Du Dich nicht auch noch neben Deiner eigenen wichtigen Arbeit so viel um mich kümmern, an allem teilnehmen. So liegt die Sache und so ist's wahr... Um Dir das zu vergelten, muß schon eine höhere Macht mir behilflich sein; denn aus mir kann ich nichts, gar nichts...." Und er hinwiederum schreibt ihr: „Ach, mein Emmylein, zu wieviel hast Du mir Mut gesungen, ich habe früher nie gewußt, daß es das gibt. ..."

Darum ist ihr Lächeln, ob es sich hinter Tränen versteckt oder Mutwillen treibt, immer gar süß und scharmant, es wird nirgends laut und geräuschvoll, es behält seine feine Stille und ist doch übermütig. Wenn diese beiden Menschen einander loben — und sie übersehen keinen Anlaß, einander auch Lobendes zu sagen —, dann ist dieses Lob nicht etwa ein dick aufgetragener Hymnus, sondern ist, wie wenn Knaben miteinander lachen ob eines gelungenen Streiches, es ist wie eine spitzbübische Freude, die sie miteinander haben. Gerade wie auch ihre gegenseitige Kritik voll von heimlichen Liebkosungen ist und vor allem voll von einer rührenden Schonung, während sie doch sonst an andern Menschen gar wohl auch schonungslose Kritik üben können; man lese nur die vernichtenden Worte, die Hugo Ball nach seinem ersten Zusammentreffen mit Scheler geschrieben hat, über den furchtbaren Eindruck, den dieser Mann auf ihn gemacht, und dann die Bitterkeiten, denen die arme Emmy Ausdruck verleihen mußte, als sie sehen zu müssen glaubte, wie man auch auf katholischer

Seite ihrem Mann jede gerechte und wohlwollende Würdigung und Anerkennung versagte und zu gleicher Zeit ihn, den kranken, abgeschafften Menschen, mit Arbeitsforderungen ausnützte.

Man sieht an diesen beiden Menschen wieder, daß alle Äußerungen echter Menschlichkeit, ob sie Liebe oder Zorn, Lust oder Leid sind, etwas Reizvolles, Großartiges und Liebenswürdiges haben, und ferner sieht man, daß alle Äußerlichkeit, die einen Menschen umgibt, von ihm gestaltet, verklärt oder auch erniedrigt werden kann, je nachdem sein eigenes Wesen beschaffen ist. Diese beiden guten, treuen Kameraden hatten ein Leben lang mit unaufhörlicher Not und bitterster Armut zu ringen; es ist erschütternd zu sehen, wie so liebe Menschen um jeden Bissen froh sein mußten, den sie nach langen Hunger- und Angstperioden doch immer wieder bekamen. Gerade sie hätten doch Sorglosigkeit gebraucht und hätten vom irdischen Mammon wirklich nur den allerbesten Gebrauch gemacht. Aber auch in ihrer Not ums tägliche Brot verschwindet das schalkhafte Lächeln nicht von ihrem Angesicht. Sie lebten wirklich „sehr glücklich und arm". Wie zwei kleine, verstohlene Spitzbuben freuen sie sich über eine zwar winzig kleine, aber unverhofft zugefallene Beute, und wenn sie gar einige Fränkli auf einmal bekommen haben, dann spielen sie sich selbst großartige Krösus-Gefühle vor: „Vielgeliebtes Steffgen, ich bin ganz bestürzt vor Erstaunen. Oh, eine so Riesengeldsendung! Vierzig Franken! Grundgütiger Gott ... Hugo, so viel Geld. Ich fühl mich ganz schwach vor Vergnügen. Sehr sparsam werde ich sein. Wenn man so viel Geld hat, gibt man es nicht aus, und wenn man keins hat, möchte man es ausgeben, weil man's nötig hätte. Das Geld verhext den Menschen, das ist mir klar. Beim Schlächter hab ich ein Zweifrankenstück auf den Marmortisch geworfen, als wenn's nichts wär. So als wenn ich's von Jugend auf gewohnt wär. Ganz gleichgültig, aber doch so, daß es klirrt. Mit Geld in den Jackentaschen klimpernd, nach Brissago zu gehen und dabei immer die Isola Bella vor sich zu haben, das ist zu schön. Es ist doch eine angenehme Macht, das Geld. Wenn's nur nicht so schwer wäre, die Macht zu erwerben."

Dieser sonnige Humor ist nicht etwa äußerlich angezwungen, sondern kommt aus einer tiefunterstten Sonnigkeit der Seele und aus einem unverwüstlichen Glauben, der in diesen beiden Menschen schon lebte, bevor sie katholisch wurden und als noch die Hoffnung ihrer jungen Liebe verklärend in die Zukunft ging: „Ach, Hugo, das Leben ist schön wie ein Jubilate, ... ein einzigartig Jubilate wird unser Leben sein, auch wenn wir es manchmal leise sagen. Es ist eine Sage, die wir leben. Ich hab Dich so lieb und werde daran vergehen." Und als zwar nicht Emmy, wohl aber Hugo wirklich am Vergehen war, wenige Tage vor seinem Sterben, da schrieb sie ihm: „Wir sind Kinder, wir glauben. Wir sind Kinder und der Vater über den Sternen ist gut."

In diesem Briefwechsel findet sich kaum irgend welche Theorie und Philosophie, obgleich doch Hugo Ball sehr zu einem sogar schroffen und einseitigen Philosophieren angelegt war. Wenn sie beieinander waren oder einander schrieben, waren sie eben nur Menschen, aber gerade dann kamen die letzten Quellgründe ihres Menschseins zum Vorschein, die Gründe, die jenseits aller Philosophie und aller Theorie liegen. Es ist erstaunlich, bis zu welchen Tiefen wir da hineinschauen können in beinahe schon metaphysische Weiten, aus denen

sie beide mit ihrem echtesten Wesen stammten. Die Ethik dieser zwei Menschen ist in ihrem Grund bestimmt von einem Gefühl für die ungeheure Tragik, die unser Dasein umgibt: „Wir sind wie die Tropfen, die von einer Kerze fallen beim Totenamt." Zugleich ist ihre sittliche Haltung voll des Sonnenscheins einer entschlossenen und tapferen Güte. Anschließend an ein Erlebnis, wie einmal ein armes Rehlein in die Lichter eines Autos gerannt und überfahren worden war, schreibt Emmy: „Ich dachte, das Reh hätte das Scheinwerferlicht vom Auto für einen Stern angesehen und sei hineingehuscht. Wer weiß, was unser Licht in Wirklichkeit ist, jenes Licht, in das wir hineinstürzen. Wir tun, wie wir müssen, wir können nicht anders. Wir sind unbedingt. Wir wollen guten Willens sein, wie der Engel der Verkündigung uns empfohlen hat." Wenn hier noch eine Spur von heidnischem Schicksalsglauben zu bemerken ist, dann hat sich Hugo und mit ihm natürlich auch seine Emmy nach der Konversion zu einer christlichen Tragik durchgeläutert. An Hermann Hesse schreibt er: „Alles darf es geben und alles wollen wir gerne annehmen, nur ‚sinnlos' dürfen die Dinge nicht werden. Dieses eine nicht. Es scheint mir der letzte Sinn unserer Bemühungen, am Kreuze zu hängen und demütiger Schächer zu sein." Diese demütige Schächerliebe trugen sie für einander im Herzen: „Du hast mir den blauen Himmel geschenkt und den hellen Blumensee und Dich selbst. Und ich schenke Dir alle meine Unruhe und meine üble ‚Steffgenialität', die mich besessen hält und alle meine schlimme Ungeduld, die mich zuschanden macht und alle meine Waghalsigkeit, die mich vielleicht verderben kann. Daß Du zärtlich mich beschwichtigst und mir ein wenig Ruhe gibst und viel Liebe, die allein mich retten kann — das soll unser kleines Bündnis sein. Du wirst mich gütig und immer reiner zu meiner Kindheit führen, und ich will nichts sein als dein gelehriges Steffgen, das sehr aufpaßt auf jedes kleinste Wort, das Du ihm schenkst. Ich freue mich mit Deinem Erfolg, wie mit einem zierlichen, kleinen Ereignis, das wir zusammen veranlaßt haben. Gute und schöne Ereignisse zusammen veranlassen — ist das nicht ein Ziel, für das sich zu leben lohnt? Sag, mein Pussy?" An dieser demütigen Liebe ist ihnen auch das Geheimnis aller wahren Menschenliebe aufgegangen: „Am besten lernt man die Menschen kennen, wenn man sie liebt und sie nur ansieht und sich freut. Sehen ist wohl lieben und belassen und lassen können. Immer wie im Abschied."

Wenn so reiche und reine, tiefe und aufrichtige Menschen Briefe schreiben und gar aneinander — Liebesbriefe im einzigartigen Sinn —, dann feiert das Menschliche, das wunderbar Menschliche eine wahrhafte Auferstehung und wird zu einer Offenbarung, wie viel im Menschen sein kann an Schönheit und Güte. Und wenn eine gute Fügung uns gestattet, diese Briefe zu lesen, dann wird uns zumute, als seien sie alle, obgleich im tiefsten Vertrauen an einen einzigen Menschen geschrieben, doch an uns alle gerichtet, nicht aus einer Absicht der Schreibenden, sondern aus einer geheimen göttlichen Führung, die uns immer wieder trösten will und im Glauben stärken, im Glauben an den Menschen und also auch an Gott, der den Menschen geschaffen und geliebt hat. Man braucht schließlich nur ein paar ganz echte und rechte Menschen zu sehen, um Gott, ihren Schöpfer und Erlöser, preisen zu können.

Peter Lippert S. J.

Alois Moriz S. J. über seine Chinareise 1772–1773

Von Prof. Dr. Georg Pfeilschifter

In der von mir im Auftrage der Badischen Historischen Kommission bearbeiteten „Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien" auf dem Schwarzwald, deren I. Band, die Briefe von 1752 bis 1773 enthaltend, soeben erschienen ist (8° XXXXVIII u. 684 S., Karlsruhe in Baden 1931, Verlag C. F. Müller), ist ein umfangreicher Brief des Jesuitenpaters Aloisius Moriz aus Kanton in China, datiert vom 1. Januar 1774, überliefert. Er befindet sich im VII. der sanktblasischen Briefbände, die jetzt im Benediktinerkloster von St. Paul in Kärnten aufbewahrt werden (vgl. p. XII sqq. meiner Ausgabe), auf fol. 279—287ᵛ. Erhalten ist hier nicht das Original, sondern nur eine Kopie. Der Adressat des Briefes ist nicht genannt; er wird angeredet mit „Euer Ehrwürden", und der Schreiber nennt sich in der Unterschrift: „Euer Hochwürden bis in den Tod dankbares Pflegkind Aloisius Moriz".

Über P. Aloisius Moriz steht in C. Sommervogels S. J. Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bibliographie V (1894) 1326 das Folgende vermerkt: „Moritz, Moriz, Aloys, né à Landegg (Tyrol), le 8 avril 1738, entra au noviciat, le 9 octobre 1757. Il professa la grammaire et les humanités à Munich, partit pour la Chine et arriva à Canton en novembre 1773. Il revint en Allemagne en 1776 et rejoignit les Jésuites de la Russie-Blanche en 1786. Il enseigna à Poloçk le droit canon et l'allemand et mourut à Tonkosz, le 24 janvier 1805. 1. Ex litteris R. P. Aloysii Moriz Russicam ad Societatem Iesu proficiscentis, datis 2. Iulii 1786; — dans le Journal de Christophe von Murr, t. XVII, p. 233—5. Deux autres lettres de 1776; — ibid. t. IV, p. 237—44. Elles ne sont pas signées, mais, au t. XVI, p. 233, Chr. von Murr dit qu'elles sont du P. Moriz. A. Relation de son voyage à Saratow." — Genannt ist P. Alois Moriz auch noch bei Anton Huonder S. J., Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie: Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach 74 (Freiburg i. Br. 1899) 191 f. Es heißt dort: „Moriz [Moritz], P. Alois (Germ. Sup.), geb. 8. April 1738 zu Landeck (Tirol), eingetreten 9. Oct. 1756, Professor der Grammatik und Humanität, ging 1772 nach China (Cat. Germ. Sup. 1772/73), kehrte nach Deutschland zurück, schloß sich 1786 den Jesuiten in Weiß-Rußland an, docirte zu Polozk Kanonisches Recht und starb zu Tonkosz (?) 24. Jan. 1805. (Fehlt im Cat. Sin.). — Schriften: Brieffragmente bei Murr, Journ. IV 237 ff.; XVII 233 ff. Vgl. Sommervogel." — Bei Bernhard Duhr S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge IV (1928) findet sich P. Moriz nicht erwähnt.

Nach diesen biographischen Notizen ist P. Moriz am 8. April 1738 in Landeck in Tirol geboren und am 29. Oktober 1757 ins Noviziat — wo, ist nicht gesagt — eingetreten. Ich konnte auch nicht feststellen, wo und wie er die ersten 19 Jahre seines Lebens zugebracht hat, und wer dementsprechend jene geistliche Persönlichkeit gewesen sein könnte, der er sich „als dankbares Pflegkind" bis in den Tod verbunden fühlte. Nach dem „Catalogus RR. Patrum et Fratrum Monachorum" von St. Blasien vom Jahre 1764 findet sich jedenfalls in diesem Schwarzwaldkloster kein Mönch, der als Morizens „Pflegvater" etwa in Frage kommen könnte. Der Brief des P. Moriz, der einen interessanten Bericht über seine Ausreise nach China enthält, wird wie manchen andern

(vgl. die Schlußworte: „und alle, in deren Hände diese Zeilen kommen möchten") so auch dem Fürstabt von St. Blasien in dieser Abschrift zugesendet worden sein; vielleicht von einem jener Jesuitenpatres, welche Gerbert nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu (Sommer 1773) unterstützt und zeitweise in seinem Kloster aufgenommen hat. Da dieser Brief also mit der Korrespondenz Gerberts nichts zu tun hat und deshalb in ihre Ausgabe nicht aufgenommen werden konnte, veröffentliche ich ihn in den „Stimmen der Zeit" in der Annahme, daß er das Interesse der Leser dieser Zeitschrift finden wird.

Zur Einführung und allgemeinsten Orientierung führe ich an, was J. Schmidlin, Katholische Missionsgeschichte (Steyl 1925) S. 391 f. über die Mission in China im 18. Jahrhundert schreibt: „Um 1700 wirkten im Reiche über siebzig Jesuiten, die, vom Hofe unterstützt, in der Hauptstadt (Peking) mehr als fünfhundert, in den Provinzen oft tausend Taufen im Jahre spendeten und den Eifer ihrer Gläubigen rühmen, von denen hunderttausend allein in Nanking wohnten. Daneben missionierten Franziskaner in Schantung und andern Provinzen, Dominikaner in Fukien und Tschekiang, Augustiner in Hunan, Pariser in Fukien, Jünnan und Setschuan, seit 1711 auch drei Lazaristen als Propagandamissionare in Peking, so daß noch 1726 dreihunderttausend Christen gezählt wurden. Aber der Ritenstreit und sein negativer Ausgang bestimmte schon Kanghi zu einer feindseligen Stellungnahme gegen die päpstlichen Erlasse und die sie befolgenden Missionare. Die Verfolgung verschärfte sich unter Kaiser Yuntscheng, der auf Grund eines Dekrets von 1724 die Kirchen zerstören, die Glaubensboten vertreiben oder verhaften, viele Christen einkerkern oder hinrichten ließ, besonders auch gegen die übergetretenen Prinzen von Surmia einschritt. Sein Nachfolger Kienlong verbot 1736/37 die christliche Predigt und Religion, verbannte alle europäischen Missionare und ließ eine Reihe von ihnen töten. Nur in Peking selbst konnten sie sich noch halten, dank der angesehenen Stellung der französischen Jesuiten, von denen Gaubil durch seine literarischen Arbeiten, Benoist durch seine hydraulischen Erfindungen, die Brüder Castiglione und Attiret durch ihre Malerei sich am Hofe nützlich machten, während Gottfried v. Laimbeckhoven seit 1756 als Bischof von Nanking sich auszeichnete. Die Aufhebung des Ordens mußte daher auch hier katastrophal wirken; die vier abgesandten Tiroler Jesuiten reisten zurück, und die Pekinger Mission fiel den Lazaristen zu, die 1785 zu dreien einzogen, aber den Verfall der Christengemeinde nicht aufhalten konnten."

Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu geschah durch das Breve „Dominus ac Redemptor noster" des Papstes Klemens XIV. vom 21. Juli 1773. Aber schon im Jahre 1764 war der Orden in Frankreich aufgelöst, seine Mitglieder waren säkularisiert und den Bischöfen unterstellt worden. Als P. Moriz Ende des Jahres 1772 durch Frankreich reiste, um sich nach China einzuschiffen, gab es also dort wohl noch eine ganze Reihe von Jesuiten, aber kein Ordenshaus der Gesellschaft mehr, wo er hätte vorübergehend Wohnung finden können. So erklären sich die Unterkunftsverhältnisse in Paris, mit denen der Reisebericht beginnt.

Kanton (China), 1. Januar 1774.

Ich brauche die Erlaubnis, um die ich vor meiner Abreise bat, nämlich an Sie zu schreiben. Allein erwarten Sie keine ordentliche Beschreibung alles dessen, was ich zu schreiben habe. Die Umstände machen, daß ich die nämliche Zeile oft dreimal anfangen muß. Daher bitte ich bei dem Eingang meiner Erzählung, um was die Prediger bei dem Eingang ihrer Predigt zu bitten pflegen, das ist um Geduld.

Von unsrer Reise aus Deutschland durch Frankreich ist nicht nötig hier zu melden. Wir kamen zu Paris die Nacht vor Weihnacht an[1] und wurden von 6 Wirtshäusern ausgeschlossen und endlich in eines dem armen Bethlehem ziemlich ähnliches aufgenommen. Den andern Tag suchten und fanden wir endlich den Domherrn Le Segneur, einen Namen, der niemal ohne Ehrerbietung in unsrem Orden genennet werden soll[2]. Wir wurden von ihm mit aller Liebe in sein Haus aufgenommen und bewirtet. Und eben er war derjenige, der bei dem Erzbischofe, und durch diesen bei dem Könige ausgewirket, daß die großen Kosten unsrer ganzen Schiffahrt aus der königlichen Kammer bezahlet wurden[3]. So freudig für uns diese, so traurig war für mich eine andere Zeitung. Eben hier vernahm ich, daß ich von unserem a. R. P. Generalis[4] ernennet worden, Astronomus[5] zu Pekin zu sein. Mein Gott weißt, welch empfindlicher Streich für mich dieser Befehl gewesen. Sie wollten mich trösten; aber wie? Die Leute, Gott verzeih es ihnen! sie schwätzten mir von der Sicherheit und von den Ehren, die mich bis nach Pekin begleiten und zu Pekin umgeben würden. Als wenn ich Ehren und Sicherheit meiner Begierden Ziel gesetzet zu der Zeit, zu der ich den Schluß gefaßt, mit Verlassung des Weltteils Europa, und alles dessen, was dieser für mich Liebes hatte, das breite Weltmeer zu durchfahren, und in den äußersten Erdgrenzen für meinen Gott Schweiß und Blut zu geben.

Eben darum kann ich Ihnen von Paris nichts schreiben. Meine Gesellen gingen, die Stadt zu sehen; allein ich blieb zu Hause. Den Christtag selbsten machte P. Gietl[6] in einem Frauenkloster seine feierlichen Gelübde. Ich suchte eine abgelegene Kirche; und in dieser las ich die 3 heiligen Messen, und legte mit den Bethlehmitischen Hirten zu der Krippe des göttlichen Kinds, statt eines schlechten, aber doch teuren Opfers, meinen eigenen von dem heiligen Gehorsame gebundenen Willen nieder. Zu Mittag wurden wir in dem besagten Frauenkloster ausgespeiset. Hier fand ich unseren ehrwürdigen greisen Dugad[7], der um Christi Willen schon in allen Weltteilen gefangen lag, Europa

[1] Am 23. Dezember 1772. Der Brief ist geschrieben am 1. Januar 1774 in Kanton. Die Seereise hat begonnen von Frankreich aus am 29. Januar 1773 und die Landung in Kanton ist geschehen am 6. September 1773 (vgl. unten S. 192).

[2] Über ihn vermochte ich nichts Näheres festzustellen.

[3] Erzbischof von Paris war 1746—1781 Christoph de Beaumont, der wegen seiner vielen Kämpfe gegen die Jansenisten und die rationalistische ungläubige Philosophie und der deshalb erlittenen Verfolgungen den Beinamen des französischen Athanasius erhalten hat. — König Ludwig XV. starb am 10. Mai 1774.

[4] Der damalige General der Gesellschaft Jesu war P. Lorenzo Ricci, der nach der Aufhebung seiner Gesellschaft in päpstlicher Gefangenschaft in der Engelsburg in Rom am 24. November 1775 gestorben ist.

[5] Astronomen, Landmesser, Maler und Techniker jeder Art gehörten zu den „nützlichen" Europäern, die man am Hof beließ, während man die „Nurmissionare" aus dem Lande gewiesen hat. Vgl. Huonder a. a. O. bes. S. 87—89.

[6] Bei Huonder a. a. O. S. 180 ist genannt P. Theodor Gietl (Germ. Sup.), geb. 9. November 1738 zu Neuburg, Diözese Augsburg (Bayern), eingetreten 9. Oktober 1755, Professor und Subregens am Konvikt St. Ignaz zu Ingolstadt, reiste 1772 in die Mission von Tonking ab, wo er 1786 starb (Cat.; Sulzb. Kal. 1890, 11).

[7] Dugad, Louis, né à Lyon, le 26 février 1707, reçu le 9 octobre 1723, partit pour la Chine en 1737. En 1762, il fut déporté par ordre de Pombal, puis enfermé dans les cachots de Saint-Julien, à l'embouchure du Tage (in Portugal), où il serait mort de misère, si la reine Marie

allein ausgenommen. Aber in dem 1758 ward er von Macao nach Lissabon in den berühmten Kerker des heiligen Julianus abgeführt, aus dem er doch nach 3 Jahren durch die Königin Frankreichs erlöset worden. Ich küßte die ehrwürdigen Hände, die aller Welt Fesseln getragen hatten, mit vieler Ehrerbietung; und weil ich die Ehre hatte an seiner Seite zu sitzen, empfing ich die nützlichsten Unterweisungen für China, wo er als Glaubensprediger seine meiste Lebenszeit zugebracht hatte.

Allein wir mußten noch selbigen Tag (25. Dez.) abreisen, weil wir die Nachricht erhalten, daß das Schiff in dem Port, der noch 160 Meilen von Paris entfernet war, schon fertig stehe. Das von unserem a. R. P. Generalis uns vermeinte Reisgeld war noch nicht angelanget. Aber P. Castiglione[1], einer aus unseren Gesellen, der einzige Sohn eines reichen Grafen von Mailand, empfing nicht von seinem Vater, der von seiner Abreise noch nichts wußte, sondern von seinem Vetter, eben zur rechten Zeit einen großen Wechsel. Mit diesem reiseten wir. Wir kamen mit der Nacht nach Versailles, und sahen das königliche Schloß für einen Ball beleuchtet, und fuhren mit ganz anderen Gesinnungen, als in diesem Schlosse waren, vorbei. Ich habe von dieser ganzen Reise nichts zu schreiben, als daß wir 3 Tag und Nacht fortgefahren, ohne uns eine ordentliche Stund zum Essen, Trinken oder Schlafen zu erlauben. Mit dem vierten Tag kamen wir zu Orient dem Meerport[2] an, und wurden von dem reichen Kaufmann Montignic, der einen Bruder in unsrem Orden hat, gleich zur Tafel gezogen. Hier sagte man uns, daß zwei Schiffe in Indien aus diesem Port abgehen sollen. Das unsrige hieß Dauphin, und der Hauptmann Brislaine; das andere Beaumont, und sein Hauptmann Omerate. Beide stunden fertig und warteten nur auf einen guten Wind. Allein der gute Wind ließ die Schiffe und uns einen ganzes Monat warten. Endlich den 29. Jänner (1773) hieß es: morgen. In der Tat; um 3 Uhr in der Fruhe ward das erste Zeichen mit einem Stücke gegeben. Wir stunden auf und lasen Messe. Um 5 Uhr erscholl das zweite; und wir eilten dem Port zu; um 7 Uhr das dritte; und wir stoßten ab.

Leczinska ne fût intervenue en sa faveur. Il sortit de prison en 1766, retourna en Chine en 1767, et fut obligé, par la persécution, de revenir en France en 1770. Il accepta la charge de procureur des missions Françaises de la Chine et des Indes et mourut à Paris le 25 mars 1786 (Sommervogel a. a. O. III [1892] 270). Über Macao vgl. Anm. 2, S. 191.

[1] Über P. Castiglione finden sich bei G. Mich. Pachtler S. J. (Das Christentum in Tonkin und Cochinchina, dem heutigen Annamreiche, von seiner Einführung bis auf die Gegenwart [Paderborn 1861]) folgende Angaben: Er hieß P. Alexander Pompejus Castiglione, war Sardinier, kam in Tonkin an 1773 und starb gegen 1777 (S. 345). Auf S. 291—294 veröffentlicht Pachtler die deutsche Übersetzung eines Briefes Castigliones vom 9. Dezember 1772 aus Turin an seine Tante, die Marquise Castiglione, welche Ordensfrau in dem Mailänder Kloster St. Agnes gewesen ist. Aus diesem Abschiedsbriefe geht hervor, daß P. Castiglione im August 1772 noch in Mailand war und daß er sich als Kunstmaler betätigt hat. Der Kardinal Valenti-Gonzaga war ein naher Verwandter der Castiglioni. Über diese alte lombardische Familie, deren Sprossen in der geistlichen, diplomatischen, militärischen und gelehrten Laufbahn zum Teil Hervorragendes geleistet haben, vgl. G. Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica 10, 213 ff.

[2] Gemeint ist Lorient an der Südküste der Bretagne, wo die Ostindische Handelskompagnie schon 1664 ein „L'Orient" benanntes Etablissement errichtet hatte. Heute ist Lorient großer Kriegshafen und Festung.

Weil wir guten Wind hatten, so gewannen wir die hohe See bald. Um 12 Uhr sahen wir Europa das letztemal. Hierauf verschwand alles vor unsern Augen, und wir sahen weiter nichts als Himmel und Wasser. Auf unserem Schiffe waren wir beiläufig 150 Seelen; allein es zeigten sich bald 36 „gefundene Kinder". So nennet man die Leute, die sich in ein Schiff verbergen, und auf fremde Kosten über Meer fahren wollen. Es waren unter diesen wenigst 12 Knaben, die ohne ein gutes Hemd um den Leib, und ohne Sou in dem Sacke über Meer gingen, und uns Glaubensprediger zu Schanden machten.

Gleich den andern Tag fing die Meerkrankheit an. Mit Ehren zu melden: Alles spie, uns Deutsche ausgenommen. Was mich belangt, obschon ich das Erbrechen nicht hatte, so hatte ich doch anderes Wehe genug. Das Schutzen des Schiffes jtzt bis in die Wolken hinauf, jtzt bis in den Abgrund hinab, dieses verursachte mir einen solchen Schwindl in dem Gehirn, daß ich nicht wußte, wo mein Kopf wäre. Allein was sollte dieses sein? Ein reicher Kaufmann, der das erstemal schiffte, war so krank, daß er sagte, er wollte gerne alle seine Reichtümer demjenigen geben, der ihn aus der See an das Land bloß aussetzen würde. So litten sie für das Geld! Warum wir nicht für unseren Gott? Doch dieses Übel verging mit einem Moment (?). Den dritten Tag verloren wir das Schiff Beaumont, das bis auf diese Zeit nachfolgte, aus unsern Augen, und wir sahen es auf der ganzen Reise nicht mehr. Der sechste Tag des Hornungs[1] wäre bald der letzte Tag unseres Lebens gewesen. Wir hatten schon die Länge von Frankreich, Spanien und Portugal hinterlegt, und stoßten aus dem nordischen in das atlantische Meer hinein; als sich ein grausamer Sturm von den westlichen Küsten Portugals erhob. Es war 10 Uhr Nachts und ich war schon zur Ruhe gegangen. Auf einmal warf ein gewaltiger Stoß alle Köffer, die mit starken Stricken gebunden waren, unter und ober mir zusammen. Ich erwachte und zu gleicher Zeit kamen Leute mit Laternen vor mein Bett. Das war ein böses Zeichen. Denn weil unter mir das Pulver schlief, so war nicht erlaubet ein Licht zu bringen. Sie banden den großen Ruderbaum, der gerade ober mir schnurrte, und verwachten (oder „vermachten") ihn. Hier dachte ich: es muß nicht gut Luft sein. Doch wenn es gestorben sein muß, so möchte ich wenigst sehen, wie. Und wie ich angekleidet lag, so stund ich auf, und schwang mich nicht ohne Gefahr wegen den immer einschlagenden Wellen, bis auf die oberste Brücke des Schiffes hinauf. Hier sah ich, was Sturm hieße. Wind, Wellen, Wetter, drei Elemente! von denen hart zu sagen, welches aus ihnen das fürchterlichste gewesen. Das unaussprechliche Brausen des Meeres allein war was erschreckliches. Unterdessen arbeitete alles, um eine Segel von einem Mast zu lösen. Umsonst. Der Wind hielt sich so fest, daß es nicht möglich war, sie zu gewinnen. Also flog das Schiff der Gewalt des Winds, mithin der Gefahr des Untergangs mit gespannten Segeln nach. Aber zum Glück! Der Wind selbsten brach Strick, Segel und Stange endlich, und warf sie in das weite Meer hinaus. Jtzt stund das Schiff bloß; und das heißt man ein Schiff den Wellen überlassen. Es ist nur gar zu gewiß, daß ein Schiff in der Gewalt eines Sturmes, wie eine Balle in der Hand eines Knaben sei. So,

[1] Hornung ist der Februar.

nicht anders wurde es hin und her, auf und nieder geschußt; und jeder Schuß schien der letzte zu sein. Beiläufig 50 Matrosen lagen an dem vordern Teile des Schiffes, und hielten sich mit beiden Händen ein, um von den Wellen nicht aufgehoben und verworfen zu werden. Die Hauptleute stunden an dem hintern Teile des Schiffes unter Dach, still und staunend, und unter diesen war ich auch. Auf einmal stehet an dem Schnabel des Schiffes eine Welle turmhoch auf. Ich meine, ich sehe sie noch. Sie stund und niemand dachte, daß sie auf uns vermeint wäre. Aber plötzlich warf sie sich der ganzen Länge nach in das Schiff hinein. Kaum hörten wir das grausame Getös, so sahen wir uns schon im Wasser; und sehe man die Gewalt. Die Matrosen hob sie auf, und warf sie an ein befestigtes Gebäude an, und sammt diesem Gebäude hinaus. Die vorgespannten Stricke retteten sie noch, bis auf einen, der, weil er an keinem Strick angeprellet, in das wütende Meer geworfen ward in unsrem Angesicht, ohne daß man um ihn mehr umgesehen. Gar bis unter unser Dach drang sie herein, und mich warf sie an einen Soldaten, und sammt ihm an das Ruderrad. Ich bin lind aufgefallen, aber der arme Soldat! Die übrigen warf sie zu Boden, und wirwelte sie ordentlich in der Flut bis dreimal herum. Alsdann ergoß sie sich durch alle drei Treppen in das mittere Schiff, trat in die Zimmer und Ställ; und ein vermischtes Geschrei der Menschen und Tieren stieg durch das Gebraschel des Sturms bis zu unsren Ohren hinauf. Von dem mittern brach sie in das unterste Schiff hinab, und vermehrte die Überschwemmung, die da obwaltete. Denn Wein, Oel und Wasserfässer, die von dem gewaltigen Stossen gebrochen waren, floßen, und machten vermischt einen Bach aus, aber der itzt zu einem Fluß zu erwachsen schien. Mit einem Worte: die Gefahr war so groß, daß die ältesten Schiffer schrien, wenn noch eine gleiche Welle käme, so wäre es um uns geschehen. Da zitterten meine Franzosen! Und da sah ich sie das erstemal das Kreuz machen, und da hörte ich sie das erstemal Gott anrufen. Vielleicht fragen Sie mich, wie mir in dieser Begebenheit um das Herz gewesen? Gott die Ehre gegeben! Es war mir nicht anders, als ob ich zu Land an dem Fenster meines Zimmers stund. In dem Widerspiel: Ich frohlockte in dem innersten meines Herzens ob der Größe meines Gottes, der durch leblose Elementen diese Himmel drohende Erdwürmer nicht nur beben, das auch ein Husar vermöchte, sondern gar beten machte. Unterdessen hatte der ankommende Tag den Schrecken, aber nicht den Sturm gemindert, dieser dauerte fort. Es war wirklich 2 Uhr nach Mittag, als es dem Hauptmann einfiel, daß man auch in dem Sturm hungrig und durstig werden könne. Da gab man uns einen Bissen Brod und einen Trunk Wein. Endlich um 6 Uhr Abends schien der Wind zu lassen, und unser Hauptmann nahm sich das Herz eine Segel auszuspannen. Sie hielt; und gleich ließ er die zweite, und nach dieser die dritte fliegen. Und mit diesen 3 Segeln brachen wir den Sturm, wie man sagt, und fuhren mit erstaunlicher Geschwindigkeit bis über die Grenzen der Gefahr hinaus.

Das war der erste, aber auch der letzte Sturm. Denn nach diesem hatten wir eine sehr beglückte Schiffahrt, wie der Verlauf zeigen wird. Noch hatten wir immer Kälte. Aber als wir den 15. Hornungs den Tropicus cancri[1] über-

[1] Der Wendekreis des Krebses verläuft ungefähr in der Mitte zwischen den Kanarischen Inseln im Norden und den Kap-Verdischen Inseln im Süden.

schritten, fing die Hitze an. Den 6. Märzens schnitten wir die Linie[1]. Den Tag, an dem die Linie geschnitten wird, sind die Matrosen Meister in dem Schiffe. Unter anderen Narrheiten ist jene, daß sie alle, so die Linie noch nicht gemacht, in das Meer tauchen, die ausgenommen, welche diese Buße mit Geld bezahlen. Allein der Hauptmann hatte die Fürsicht für uns, daß wir weder eines noch anderes litten. Wir schwitzten unter der Linie einige Täge aus Abgang der Winde, wie es zu geschehen pflegt. Da unterhielt man sich mit dem Fischfang. Wir fingen eine Menge, unter denen einer drei Zentner hatte. Wunderlich ist, wie der große Fisch Requin[2], den man den Menschenfresser, von einem kleinen Fischlein, das man den kleinen Piloten nennt, an der Angel angeführet wird. Dieses Fischlein ist wunderschön: um den ganzen Leib mit roten Reifen, wie mit roten Bändchen umgeben. Es tanzet vor dem Menschenfresser daher, und geht immer dem Angel, und der große Narr ihm nach. Wenn es zu dem Angel kömmt, bleibt es unbeweglich, bis er angebissen. Ist das geschehen, schwimmt es davon und läßt ihn an der Angel. Die Franzosen glaubten und sagten, daß dieser Fisch blind sei. Da nahm ich Gelegenheit, meiner armen, jüngst verwitweten Weltweisheit zu gedenken. Ich sagte, daß die Natur nichts umsonst gemacht; und da er Augen habe, so habe er sie zum sehen, und wenn er blind ist, wie sieht er denn das kleine Fischlein und folgt ihm? Nicht blind, sondern ein Narr ist er, und ein Sinnbild, wie mancher Menschentroßer sich von einem gefarbten Pfenninggesicht verführen läßt. Man lachte und nannte mich den kleinen Weltweisen. Noch sehenswürdiger waren die Wallfische. Wir sahen einige in der Nähe des Schiffes aufspringen. Welche Abenteuer! Ihre Länge schien 36, ihre Breite 12 und der Durchschnitt des Rachens, der ganze Wellen in die Höhe spie, 6 ganze Schuh zu haben. Gewiß, der Prophet Jonas mag ein unsauberes, aber doch weites Wohnzimmer gehabt haben. Von fliegenden Fischen sahen wir ganze Schaaren. Allein sie flogen nicht hoch und nicht lang, und wurden gleich aus Vögeln wieder Fische.

Unterdessen kam endlich ein Wind, der uns aus der Linie riß. Den 10. Märzens entdeckten wir mit anbrechendem Tag ein Schiff. Wir löseten drei Stücke zum Zeichen, daß es sich sprechen lasse. Es näherte sich, und aus den Flaggen erkannten wir, daß es ein engelländisches Schiff sei. Es fuhr um unser Schiff herum und ließ zum Zeichen der Freundschaft fünf Tauben los, die unserem Schiffe zuflogen und verblieben. Wir schickten in einem Schifflein einen Fändrich ab. Das Schiff hieß Rebert und der Hauptmann Britwant. Es kam von Guinea und ging nach der Insul des hl. Dominicus[3]. Unter seiner Ladung hatte es 200 Schwarzen; aber die unter der Linie, wo es 40 ganze Täg sitzen blieb, tödtlich erkranket. O diese Elenden! Denn wer sorgte für ihre Seelen in diesem Schiffe? Nach einer kurzen Unterredung fuhr der Engelländer wieder um unser Schiff herum, und setzte seinen Weg nach Amerika,

---

[1] Linie bedeutet den Aquator. [2] Requin ist der Haifisch.

[3] Von Guinea an der Westküste Afrikas nach La Dominique, einer der kleinen britisch-westindischen Inseln, welche schon seit 1759 den Engländern gehörte. Sie ward so genannt, weil Kolumbus sie an einem Sonntag entdeckt hat. Die Insel Haïti = Hispaniola = Santo Domingo, nächst Cuba die größte der Großen Antillen, wird wohl kaum gemeint sein; denn in ihren Besitz teilten sich in unserer Zeit Spanier und Franzosen.

und wir nach Afrika fort. Den 20. Märzens überstiegen wir den Tropicus capricorni[1] das erste Mal, und gingen in den zweiten Winter. Wir fuhren in der Länge, von dem parisinischen Meridianus angefangen, bis auf den 26., und in der Breite bis auf den 36. Grad hinaus. Endlich den 1. April wendeten wir uns von Westen gegen Osten, und von Sud gegen Norden zu, unter beständiger Begleitung eines heftigen, aber günstigen Winds. Den 12. April kamen uns die ersten Vögel entgegen, Boten, daß die Erde nahe sei. Den 14. gründeten wir das Meer, und fanden 110 Klafter tiefen Grund. Aus dem Sand des Abgrunds erkannte man, daß wir das gefährliche Vorgebirge der guten Hoffnung wirklich gedoppelt haben[2]. Hierauf ward das Te Deum laudamus abgesungen. Wir sahen das feste Land nicht, sondern fuhren beiläufig 20 Meilen vorbei. Den 16. fiel uns ein Matros in das Meer. Das Glück war, daß er gesehen worden. Man warf ihm einen Strick zu. Er fing ihn und ward herausgezogen. Als man ihn fragte, was er in dieser Gefahr gedenkt, antwortete er: „Das allein, daß nicht ein Requin über mich käme." „Von der Reu und Vorsatz nichts?" „Holl mich der T —", versetzte er, „von diesem ist mir nichts eingefallen."

Mit dem Monat April hinterlegten wir den gefährlichen Kanal von Mozambick, wo unser Hl. Xaverius das erstemal angeländet[3]. Den 11. Mai überfuhren wir den Tropicus capricorni zum zweitenmal[4] und kamen in den zweiten Sommer. Den 13. sahen wir die erste Erde, eine Freude, die nicht zu beschreiben ist. Es war die Insul Rodrique, die nur von Fischern bewohnt ist[5]. Nach dieser fuhren wir zwischen mehreren unbewohnten Insuln durch, unter denen eine die Schlangeninsul genannt wird. Man sagte uns, daß, als vor Jahren bei dieser Insul ein Schiff gescheitert, die Menschen auf selbe geschwummen, aber alle von den Schlangen aufgefressen worden. Endlich den 15. (Mai) erschien vor unsern Augen, wie eine blaue Wolke, die Insul Frankreichs, das Ziel unsrer ersten Schiffahrt. Doch wir konnten sie selbigen Tag nicht mehr erreichen; und weil die Nähe der Erde gefährlich ist, so gingen wir selbige Nacht in die hohe See zurück. Den folgenden Tag, als den Tag des hl. Joannes von Nepomuck (16. Mai), näherten wir uns wieder und ließen drei Stücke erschallen, zum Zeichen, daß der Pilot des Ports entgegen käme. Er kam, und die erste Frage war: „Ist Beaumont da?" Es hieß: „Nein."

---

[1] Der Wendekreis des Steinbocks schneidet Südafrika etwa in der Mitte des ehemaligen Deutsch-Südwestafrika und etwas südlich der Walfischbai.

[2] Das Kap „doppeln" hat offenbar der auf einem französischen Schiffe reisende Tiroler dem gebräuchlichen französischen Ausdrucke doubler le cap (das Kap umfahren) nachgebildet.

[3] Der Kanal von Mosambik ist das zwischen Südostafrika und der Insel Madagaskar gelegene Meer. Das Land Mosambik an der Ostküste von Südafrika war im 18. Jahrhundert portugiesisch. — Der hl. Franz Xaver ist Anfang September 1541 nach fünfmonatiger Fahrt von Lissabon aus auf der kleinen Insel Mosambik gelandet und ist erst Ende Februar 1542 nach Indien weitergefahren (vgl. G. Schurhammer S. J., Der hl. Franz Xaver [Freiburg i. Br. 1925] 72 ff.).

[4] Wohl östlich von Madagaskar.

[5] Das ist die östlichste der sogenannten Maskarenen-Inseln, welche (im Osten von Madagaskar gelegen) bestehen aus den Inseln Réunion (= Bourbon), Mauritus (= Isle de France) und in weiterer Entfernung gegen Osten Rodriguez. — Die Insel Mauritius ist 1598 für Holland besetzt worden und war seit 1712 als „Isle de France" in französischem Besitz. Die vielen Riffe und Korallenbänke machen die Landung schwierig (vgl. unten S. 186 ff).

„Aber Prison?" Es hieß wieder: „Nein." Und doch war jenes mit uns und dieses ein ganzes Monat vor uns abgereist. Kurz, unser Schiff war das erste aus allen europäischen, die in diesen Hafen eingelaufen. Prison kam eine Woche, und Beaumont erst ein Monat nach uns. Unterdessen fuhren wir mit Furcht dem Port zu, und ich dachte an die Gleichnis, die zwischen einem Schiffe, das dem Port, und einer Seele, die der Ewigkeit nahet, angestellet wird. Wir gingen zwischen lauter gescheiterten Schiffen, die erst vor einem Monat in diesem Port zugrund gegangen. Eines aus diesen führte den Namen Choiseul und schien mit dem Herrn seines Namens gleiches Schicksal gehabt zu haben[1]. Allein wir kamen glücklich durch und warfen noch selbigen Tag die Anker aus. Hier haben Sie unsere erste Schiffahrt.

Aber vielleicht dienet ein kurzer Anhang von dem, was wir gelitten und gearbeitet, denen, die unserem Beruf folgen möchten, zum Unterricht und Vergnügen. Was das Erste anbelanget, ist das Meer eine gute Probe für einen Missionarius; denn ich sehe nicht, was er noch leiden werde, von dem er nicht schon was verkostet hätte. Krankheiten oder Unpäßlichkeiten, immer wechselnde Kälte und Hitze, Hunger, den man mit gesalzenem Schweinfleisch und Wasserreis; und was weit über den Hunger war, der Durst, den man mit einem Wasser löschen mußte, das man nur mit geschlossenen Augen und Nasen trinken konnte und von dem man nicht einmal genug hatte; immer dauernde Gefahren, oder Furcht der Gefahren; recht empfindliche Verachtung und Verfolgung; öffentliche Beleidigungen Gottes, die man sehen oder hören mußte, als ob man sie nicht gesehen oder gehöret hätte; diese Kreuzherrn[2] waren unsere Geleitsmänner bis in den Port. Doch nichts war über unsre Wohnung. Bilden Sie sich einen unterirdischen Kerker ein, in dem wir mit Hahnen und Hennen, mit Küh und Kälbern, und überdas mit etlichen Franzosen wohnten. Der Gestank, die Finsternis zu Tags, das Getös zu Nachts, waren keine angenehme Dinge. Ich hatte einen besondern Vorteil, denn weil ich nächst an dem Meer lag, so duftete das Wasser durch die Klumsen immer auf mein Bett herein, und erfüllte es mit Feuchtigkeiten und Ungeziefern, von denen mir das lateinische Lob[3] gewiß das unliebste war.

Der weiße Sonntag war merkwürdig. Unter den „gefundenen Kindern" befand sich auch eine französische Jungfrau, die dringende Ursache hatte, aus Frankreich zu verreisen. Ich weiß nicht, warum für ihre Niederkunft unser Wohnung erwählet ward. Kurz: Sie gebar auf diesen Tag dem König einen Soldaten, und da hieß es nicht: „Quasi modo"[4], sondern „modo genitus". Vielleicht wird man sich verwundern, daß wir als königliche Gäste nicht besser

---

[1] Etienne François Duc de Choiseul (geb. 1719) war von 1758 bis 1770 (mit einer Pause von 1761 bis 1766, wo er das Kriegs- und Marineministerium verwaltete) Minister des Äußern in Frankreich. Im Jahre 1770 wurde er vom König höchst ungnädig entlassen, erfreute sich aber der größten Popularität. Gestorben ist er erst 1785 (vgl. Biographie universelle ancienne et moderne 8, 182—186).

[2] Wohl eine übertragene Bezeichnung im Sinne von „Kreuz und Leid".

[3] Lob heißt auf lateinisch „laus".

[4] Zu „den gefundenen Kindern" vgl. oben S. 180. — Am Weißen Sonntag, Dominica in Albis, beginnt der aus dem 1. Petrusbrief 2, 2 genommene Introitus zur heiligen Messe mit den Worten: „Quasi modo geniti infantes" = „Gleich wie neugeborene Kinder". Diesmal war es, meint der Briefschreiber, „wirklich" ein neugeborenes Kind.

gehalten worden. Allein der König war zu Versailles. Gott sei Dank! der uns die Gnad gegeben, die alles Widerwärtige nicht nur erträglich, sondern gar ergötzlich machte.

Was das Zweite anbelanget, so bestimmte ich den Vormittag für die französische Sprache, den Nachmittag für die Matheſis. Von geistlichen Arbeiten zu reden, so hielt P. Leclerc[1] die Fastenpredigten, P. Castiglione die Christenlehren. Ich half ihnen in Anhörung der Beichtenden aus. Alles hat die Ostern verrichtet, beiläufig 20 Glaubensspötter ausgenommen, mit denen ich mich oft heisrig, aber vergeblich schrie. Allein die meiste Arbeit gab mir ein Kaufmann, der in dem ganzen Schiffe für einen Christen gehalten ward, aber in dem Werke selbst ein Jud gewesen. Wir wurden Freunde, ich weiß nicht wie. Einst fragte ich scherzend, wann er das letztemal gebeichtet habe. Er antwortete lachend, in seinem Leben nicht. Gut! versetzte ich, so werde ich Sie das Beichten lehren müssen? Es war ihm recht, und wir kamen zu bestimmter Stund zusammen. Aber weil er gar nichts von unserem Glauben wußte, so verfiel ich auf den Verdacht, daß er kein Katholik sein müsse. Er gestand mir dieses und sagte, daß er ein Lutheraner wäre. Ich glaubte diese Beute schon zu haben, und wir kamen zu bestimmter Stund wieder zusammen. Aber weil er auch von dem Luthertum nichts wußte, so verfiel ich gar auf den Verdacht, er sei ein Jud. Das wollte er nicht gestehen. Doch weil ich in meinem Herzen nicht zweifelte, so setzte ich ihm nicht aus, bis er mir gestanden und in dem königlich ganz neuen Freiheitsbriefe erwiesen, daß er ein Jud sei. Er setzte bei, daß er bereit wäre das Christentum anzunehmen, wenn ich im Stande wäre, das Judentum zu widerlegen. Ich nahm die Bedingnis an. In dem Übrigen habe ich dieses Werk also angefangen. Ihn ermahnte ich, immer Gott in Aufrichtigkeit seines Herzens zu bitten um die Gnade die Wahrheit zu erkennen. Ich selbsten that das Meinige und weil ich auf dieses kein Vertrauen hatte, empfahl ich das Geschäft dem Gebet meiner Mitbrüder. Unterdessen bereitete ich mich für den ersten Kampf mit einem Juden. Allein Gott würdigte sich, mir eine nützliche Lesung für mein ganzes Leben zu geben, aus der ich lernen sollte, daß die Bekehrung eines Menschen kein Werk eines Menschen sei. Drei ganze Monate balgte ich mich mit meinem Juden, aber umsonst. Obschon sein Verstand überzeuget war, so daß er keine Antwort mehr geben konnte, so blieb der Willen doch immer verhartet, also daß er die gräulichsten Lästerungen ausstieß. Weil ich ihn und er mich von Herzen liebte, so weinte ich vor ihm wegen seiner Verstockung, und auch er weinte vor mir, aber nur wegen meiner Bestürzung. Und so verließen wir den Kampfplatz. Ich hatte an seiner Bekehrung schon verzweifelt und die übrige Schiffahrt, die noch 14 Täg gedauert, redete ich mit ihm und er mit mir kein Wort mehr. Aber sehet! Den letzten Tag noch kömmt er zu mir und „Pater!“ sagte er, „hier haben Sie mich: ich will ein Christ werden“. — In der That, so war es auch, wie ich nachmal sagen werde.

---

[1] „P. Titus Le Clerc (Germ. Sup.), geboren zu Vassy (? ‚Vasiacensis‘) in Burgund 4. Januar 1741, nach Deutschland eingewandert, eingetreten 6. September 1758, ging kurz vor der Aufhebung der Gesellschaft nach Tonking“ (Cat. Germ. Sup. 1772/73). So Huonder a. a. O. 182.

Allein den nächsten Tag stiegen wir auf der Insul[1] aus, und wurden von den Geistlichen, die man in Frankreich die Lazaristen[2] nennet, mit vieler Liebe aufgenommen und bewirtet. Diese Insul gehört zu dem Weltteil Afrika, und liegt in dem 60. Grad der Länge, und in dem 20. der südlichen Breite. Es war Winter als wir ankamen. Aber wir schwitzten in diesem Winter mehrer als in einem hitzigsten Sommer in Deutschland. Sie gehörte einstens den Holländern, die sie von dem Namen ihres Prinzen Moriz von Nassau die Insel Moriz genennet. Allein nachdem sie selbe wegen den erschrecklichen Winden, die man Orcan nennet, wieder verlassen, haben sie die Franzosen fortgenommen. Sie begreift in ihrer Länge nur 24 Meilen. Ist fruchtbar von allen afrikanischen Früchten, insonderheit dem Coffe, von dem das große Pfund 6 Kreuzer kostet. Es gibt verschiedene seltsame Tiere. Die Inwohner sind ganz schwarz und gehen bloß, den mittern Leib ausgenommen. In dem Übrigen sind sie meistenteils noch Heiden, und ihre Herrn nicht viel besser. Die guten Geistlichen, die diese Insul zu besorgen haben, obschon sie großen Eifer hegen, so verstehen sie doch den Handel nicht. Sie bleiben zu Hause und warten bis die Schafe den Hirten rufen, und diese rufen ihn niemal, weil sie Schafe sind. So bleiben die Heiden Heiden und die Franzosen Franzosen.

Ich könnte dieses Ortes meine Meinung von diesem Volke zu heilsamer Warnung unseres französischen Deutschlands beisetzen. Gewiß unser P. Gietl sagte immer, wenn er in Deutschland zurückkommen sollte, so würde seine erste Predigt wider jene Elteren, die ihre Kinder in Frankreich schicken, gerichtet werden. Allein was nützt dieses? Ich will für mein blindes Vaterland beten, und meine deutsche Mitbrüder predigen lassen. Aber auf die Insul zurückzukommen, wer hätte glauben können, daß in dieser Insul Africens so viele Deutsche wären, die alle von inländischen mit ausländischem Gold bestochenen Werbern zu verschiedenen Mächten angeworben worden, von denen sie, damit sie nicht ausreißen können, in alle Weltteile ausgestreuet werden, ohne alle Hoffnung, ihr Vaterland jemals mehr zu sehen. Ich habe Soldaten von allen Landschaften Deutschlands angetroffen; nur, was mich verdroß, nur keinen Tyroler[3] nicht. Um die Ursache dessen müssen Sie keinen Tyroler fragen. Wir hatten schon mehrere deutsche Soldaten auf dem Schiffe; und diesen hatte ich fast zu einer Buß auferlegt, mir die deutschen Soldaten auf der Insul zuzuschicken, und sie thaten es; und diese kamen ihre vieljährige Bürden abzulegen, mit großem meinem und eigenen Trost. Zu einem Beisatz kam ein Franzos. Dieser war von hohem Adel; einstens ein liederlicher Student, darauf Geistlich und ein Soldat. Riß aus, wurd gefangen, verurteilt und verschont, aber nicht gebessert. Dieser kam zu mir, nicht zu beichten, sondern nur zu schwätzen. Aber nach einigen Zusammenkünften entdeckte und zeigte er mir in seinen bischöflichen Weihungsbriefen, daß er ein Geistlicher gewesen

---

[1] Das war eben die Insel Mauritius = Isle de France; vgl. Anm. 5, S. 183.

[2] Die Kongregation der Lazaristen oder Priester der Mission (C. Miss.) wurde 1625 in Paris vom hl. Vinzenz von Paul gestiftet und von Papst Urban VIII. im Jahre 1632 bestätigt. Ihren Namen erhielten sie von dem Kolleg St. Lazarus in Paris, das sie bewohnten. Schon 1648 waren sie als Missionäre nach Madagaskar gekommen (vgl. M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche III[2] [1908] 428—442).

[3] Der Briefschreiber war ja selbst Tiroler.

und itzt bereit wäre Buß zu thun. Ich versöhnte ihn vor allem durch eine kindliche Beicht mit Gott. Aber damit er auch der Kirche genugthun möchte, habe ich ihm bei dem Vicarius apostolicus und durch diesen bei dem Gubernator das Wort geführet, daß er von dem Soldatenstand erlediget, und auf königliche Kösten in Frankreich zu seinem Bischofe und zwar ohne Furcht der geistlichen Strafe zurückgeschicket wurde.

Nach den katholischen hatte ich mit lutherischen Soldaten zu thun, weil mehrere Pfälzer, Sachsen und Preußen da waren. Allein es ward nichts ausgerichtet, bis auf den letzten Tag, wie ich nachmal erzählen werde. Unterdessen kam mein Jud ungeachtet der vielen Geschäften in Gegenwart so vieler Schiffen täglich zu mir, die nöthige Unterrichtung vor der Taufe abzuholen; und es ward schon der Herr Gubernator zum Taufgotten erbetet, und der Tag bestimmt an dem er von mir, wie der Herr Vicarius apostolicus ausdrücklich wollte, sollte getaufet werden. Aber ich habe diesen Trost nicht genießen können. Der Herr Gubernator war bemüssiget zu verreisen und er verlangte die Taufe auf seine Zurückkunft zu verschieben, die ich nicht mehr erwarten konnte, weil unser Schiff noch vor selber abstoßen mußte. Dieses schmerzte meinen Lehrling weit mehr als mich, und er ward noch mehrer gerührt, als er sah, daß ich die goldene Uhr, die er mir für seine Erkenntlichkeit mit Gewalt eindrücken wollte, mit größerer Gewalt ausschlage. Und kurz: die Beurlaubung war seiner und auch meinerseits recht empfindlich. Dieses von dem Juden, der nach meiner Abreise von dem Vicarius apostolicus selbsten getaufet worden. Allein Gott würdigte sich, den Verlurst dieses, durch einen anderen Trost noch den letzten Tag vor meiner Abreise zu ersetzen. Es war in dem Spital ein Preuß und verstockter Lutheraner, der von allen und selbst von unserem P. Gietl verlassen worden, weil er auf alles, was man ihm sagte, immer antwortete: „Ich hab und will keinen Zweifel haben.“ Und nach dieser Antwort wendete er allen den Rücken. Aus Vorwitz, diesen Preußen zu sehen, besuchte ich ihn das erstemal; und ohne von dem Glauben zu reden, unterhielt ich ihn mit europäischen Neuigkeiten, insonderheit von Preußen. Das gefiel ihm, wie er andern und andere mir gesagt. Hierauf besuchte ich ihn alle Tag und brauchte die nämliche Art. Und damit ich sein Herz gewisser hätte, erwies ich ihm alle, auch schlechteste Dienste. Einstens da er ab allen Speisen Eckel hatte, fragte ich ihn, ob er gar zu keiner Speise einigen Lust verspürte. Er sagte: „Ja! zu Eier, aber die man hier nicht haben kann.“ Ich bettelte den andern Tag in der Küche des Herrn Vicarius ein paar Eier und bracht sie ihm. Itzt galt ich noch mehr, aber doch nicht mehrer als Luther. Unterdessen, weil er alle Tag gefährlicher ward, so bat ich ihn mir zu erlauben, ihm nur jene Tugendübungen vorzusagen, die in seinem Glauben selbsten üblich waren. Er erlaubte mir dieses; und ich sagte ihm alle Tugendübungen eines sterbenden Katholiken vor, ausgenommen, daß ich in der Glaubensübung statt der Römischen, von der er noch nichts hören wollte, die wahre Kirche Christi nannte. Dies that ich alle Tag; und weil er mir ein materialischer Lutheraner zu sein schien, so hatte ich von seiner Seligkeit wenigst einige Hoffnung. Unterdessen rückte der Tag unsrer Abreise an; und ich besuchte meinen Heinrich (so hieß er) das letztemal, wie ich glaubte. Und weil man mir sagte, daß er nicht 3 Täge überleben könne, so redete ich ihm mehr als jemal auf sein Herz zu.

Aber umsonst. Ich sah mich genötiget, ihn in diesem Stande zu verlassen und ging recht von Herzen traurig nach Haus. Allein was kann Gott nicht? Ich bin kaum zu Hause angekommen, als ein eilender Bot gelofen kam, Heinrich rufe mich. Ich lief und als ich kam, rief er mir entgegen: „Kommen Sie, es ist Zeit; ich muß katholisch sterben." Kurz noch selbigen Abend hat er nach kurzer Unterrichtung eine kindliche Beicht und nach dieser die Glaubensbekenntnis abgelegt, und ist mit allen heiligen Geheimnissen unter Begleitung einer Menge Volks versehen worden. Als ich von ihm nach Hause ging, sehet, da warteten auf mich die oben benennte Lutheraner, und auch sie verlangten unterrichtet zu werden. Das Beispiel des sterbenden Heinrichs hatte sie gerührt. Allein was ich thun konnte, war dieses einzige: Ich ermahnte sie bei einem frommen deutschen Soldaten die nötige Glaubensunterrichtung abzuholen, und nach dieser bei dem Herrn Vicarius für das Glaubensbekenntnis sich zu stellen; und so beurlaubte ich diese. Den andern Tag ging ich um 4 Uhr Morgens wiederum zu meinem Heinrich und blieb bei ihm bis zum gegebenen Zeichen unserer Abreise. Da beurlaubte ich ihn das zweitemal, freilich weit zärtlicher als es das erstemal geschehen; und empfahl ihn nach Gott einem Wälschen aus den Unsrigen, der erst nach uns verreiset, in dessen Händen er nach 3 Tagen seine hoffnungsvolle Seele aufgegeben hat.

Itzt von unsrer zweiten Schiffahrt. Noch vor unsrer Abreise erhielten wir Nachricht aus Pondischery[1], daß die Verfolgung in China auf ein Neues wüte, also daß keine Möglichkeit sei, einen Missionarius hinein zu bringen. Darum riet man uns, oder nach Pondischery, oder gar nach Haus zu gehen. Ich bin allezeit auf dem geblieben, was endlich geschehen. Ungeachtet dieser fürchterlichen Zeitung setzten wir den Weg des Gehorsames fort und gingen unter Geleitschaft der Göttlichen Vorsicht der drohenden Gefahr entgegen. Der 20. Junius (1773) war der Tag unsrer Abreise. Den 21. hatten wir schon sturmmäßigen Wind, also daß es nicht möglich war, an diesem für uns merkwürdigen Tag Messe zu lesen. Dieser Sturm trug uns bis an den Rücken der Insel Bourbon[2] hin, der nicht bewohnlich ist wegen einem feuerspeienden Berg, welcher bis auf 12 Meile alles in Aschen setzt, wie wir mit Augen gesehen haben. Hierauf fuhren wir rechter Seits an den Ufern von Madogascar[3] vorbei. Diese ganze Insul, welche für die größte in der ganzen Welt gehalten wird, ist nicht mit einem einzigen Missionarius versehen. Eben diese belobten Herrn Lazaristen sollten, aber können sie nicht besorgen aus Abgang der Priester, weil in Frankreich fast Niemand geistlich werden will, wie uns alle Klöster

[1] Gebiet und Stadt an der Ostküste Südindiens (Koromandelküste) nördlich von Ceylon.

[2] Also zurück nach Westen. Vgl. Anm. 5, S. 183. — Die Insel ist 1643 von den Franzosen in Besitz genommen und „Bourbon" genannt worden.

[3] Die Franzosen, seit 1642 im Besitz von Madagaskar, hatten dort nur einzelne Faktoreien. Über die Missionsarbeit auf Madagaskar berichtet Schmidlin a. a. O. 375: „Die Lazaristenmission in Madagaskar ging zu Grunde, als 1674 die Franzosen wegen ihrer Ausschreitungen von den Eingeborenen niedergemacht wurden und Ludwig XIV. deshalb jede weitere Landung untersagte. Nach dem Massaker ließen sich die Priester des hl. Vinzenz mit den Franzosen auf den Inseln Réunion (Bourbon) und Mauritius (Isle de France) nieder, um nicht nur als Seelsorger erbaulich zu wirken, sondern auch die Insulaner völlig zum Christentum hinüberzuführen. Auch auf Madagaskar wurden noch mehrfach isolierte Missionsversuche im 18. Jahrhundert unternommen."

geklaget. Den 24. übersetzten wir den Tropicus capricorni zu drittenmal[1] und gingen wieder bis auf den 36. Grad der südlichen Breite hinaus, den dort gegen Ost blasenden Wind zu fangen. Mit diesem wendeten wir uns; um den 16. Juli fuhren wir über den Tropicus capricorni zum letztenmal zurück, und kamen aus dem letzten Winter in einen beständigen Sommer. Den 26. (Juli) stunden wir schon vor der Insul Java, wo die Holländer ihr weltberühmtes Batavia haben. Hier fängt die Sundische Meerenge an. Gleich bei dem Eingang in dieselbe steht ein Felsen, den sie den Kapuziner-General[2] nennen. Ich fragte warum, und sie sagten mir, weil die übrigen Kapuziner nur von Holz, aber ihr General von Stein sein muß. Allein es scheint, als habe Gott diese einem so heiligen Orden geschehene Schmachreden rächen wollen. Sechs ganze Täg saßen wir vor diesem Felsen. Dreimal überfuhren wir ihn, aber auch dreimal wurden wir hinter ihn zurückgetrieben; so wurden sie von dem Kapuziner-General ausgezahlt.

Endlich den 7. Tag drangen wir durch. Wir hatten linkerseits die Insul Sumatra, wo die Engelländer ihre Niederlag haben, rechterseits die Insul Java. Einstens löseten wir auf diese ein Stück ab, zum Zeichen uns Lebensmittel zuzuführen. Gleich kam ein Holländer sammt einer Menge der Barbarn. Er verstund uns Deutsche und wir ihn, und also waren wir die Dolmetschen. Man kaufte eine große Anzahl Schildkroten, von denen eine 100 Pfund hatte, sammt vieler Früchten, unter denen auch die berühmten Goggesnüsse waren; sie waren so groß als eine große Kegelkugel. Die äußere Hülse ist ein lauteres Fadengeweb, aus dem sie Kleider, Segel und Stricke weben. Nach jener kömmt die innere Schale, aus der sie recht artige verschiedene Geschirre gestalten, die das Gift kraftlos machen, wie man sagt. Auf diese folgt eine schneeweiße Rinde, die zur Speise, und endlich ein kräftiges Wasser, das zum Getrank dienet. Die Speise hat den Geschmack der Mandeln und das Getrank jenen der Mandelmilch, und also enthält diese einzige Frucht alle Notwendigkeiten des menschlichen Lebens. Ich will Ihnen eine kurze Beschreibung von diesen Insuln geben. Sie scheinen ein lauteres Paradeis zu sein. Außer dem Wein und Getreid wächst im höchsten Überfluß alles Erdenkliche, insonderheit der Zucker, von dem ich die noch grünende Röhre gesehen. Es gibt eine Menge seltsamer Vögeln, insonderheit der Paperlein; aber nicht weniger Löwen, Tiger und Panthertier. Die Inwohner sind nicht schwarz, sondern rot, wie die frischgebrannten Ziegel. Auch sie gehen bloß wegen der Hitze, die so groß ist, daß die ganze Inseln immer rauchen, nicht anders, als wenn alles immer brinnete. In dem übrigen ist alles mahamedanisch, wie alle um die Linie gelegenen Inseln, die einem Missionarius eine schöne, aber zugleich traurige Aussicht machen.

Auf unsern Weg zurückzugehen, so war diese Meerenge sehr gefährlich; erstens zwar wegen dem seichen Grund des Meeres, der oft nicht 6 Klafter hatte, da doch ein Schiff in der See 20 Schuh tief steht. Zweitens wegen der

[1] Sie mußten also nach Süden abbiegen und sind sehr weit, etwa 15 Grade, nach Süden gefahren.

[2] Die Sundastraße ist die Meerenge zwischen Java und Sumatra. Welche der Inseln bzw. felsigen Küstenpunkte als „Kapuziner-General" bezeichnete wurde, vermochte ich nicht festzustellen.

Nähe der Erde, an die uns ein jählinger Sturm anwerfen könnte. Drittens wegen den in dieser Gegend erschrecklichen Donnerwettern, die oft in das Schiff, oder gar in das Pulver einschlagen. Viertens wegen den vielen Wolkenbrüchen, die ein Schiff wie eine Bombe ein Haus durchbohren können. Ich sah einen solchen an der Seite eines Schiffes fallen. Es war eine Wassersäule, die in ihrem Durchschnitte kaum 6 Schuhe hatte. Diese ergoß sich von einer hohen Wolke in das Meer mit solcher Gewalt herab, daß die Wellen turmhoch aufstiegen. Allein wir haben nicht nur diese, sondern auch die zweite Meerenge zwischen den Inseln Sumatra und Banca[1] glücklich hinterlegt. Unterdessen hatte die immer anhaltende Hitze Krankheiten gebracht. Den 5. August (1773) starb der Tafeldecker unseres Hauptmanns nach Empfangung aller Hl. Geheimnissen. Seine Leichbegängnis war kurz. Der Leib ward in einen Sack gestecket und mit einem Stein beschweret; hernach auf das obere Schiff getragen und in das Meer geworfen. Den 10. schnitten wir die Linie das zweitemal und überfuhren den Kanal von Malaca, wo unser H. Xaverius sein zweites Grab hatte[2]. Hierauf hielten wir die Mitte zwischen der Insel Borneo, und den Königreichen Siam und Camboye (!)[3]. Da war es gefährlich wegen der vielen Felsen und Sandbänken. Es stehet in diesem Meer ein Felsen, den die Portugiesen, die die ersten an ihn angeprellet, çapatas, das ist der Schuh, genennet haben. Unser Pilot rechnete noch 60 Meilen zu diesem. Aber kaum war es Tag, so stund er schon vor dem Schiffe schrecklich drohend da. Das machte den Piloten sorgfältiger für Berechnung der Engelländischen Sandbank[4], auf der die Engelländer die ersten aufgesessen und gestrandet. Und wir haben sie auf den berechneten Tag bei Seits gelassen. Nach diesem ließen wir die Königreiche Cochinchina und Tunquin linker Hand und nahmen den geraden Weg auf China zu.

Den 25. (August 1773) sahen wir die chinesischen Vorinseln, die mit Felsen wie mit Schanzungen umgeben sind, aus denen man keinen Ausgang als in dem Ausgang selbsten sehen kann. Itzt waren wir auf dem chinesischen Meere; mithin auf dem eigentlichen Kampfplatz des weltberühmten Sturmwinds Tiphon. Es ist wahr, was man sagt. Er hebt ein ganzes Schiff auf und treibt es in der Luft herum und wirft es gescheitert endlich in das Meer hinab, wie erst vergangenes Jahr einem holländischen Schiffe begegnet ist. Den 27. (August)

---

[1] Gemeint ist die Straße von Banka zwischen Sumatra im Westen und Banka im Osten.

[2] Der Leichnam des hl. Franz Xaver (vgl. Anm. 1, S. 191) war am 22. März 1553 nach Malakka gebracht und mitten im Chor des Kirchleins „U. L. Frau vom Berge" begraben worden. Von dort ist er im Dezember 1553 abgeholt worden, um seine letzte und endgültige Grabstätte in der Kirche Bom Jesus in Goa (Mitte der Westküste von Britisch-Indien) zu finden (vgl. Schurhammer a. a. O. 271—275). — Malakka = Malaiische Halbinsel ist die lange, schmale Halbinsel Hinterindiens zwischen dem Südchinesischen Meer und dem Indischen Ozean. Die Straße von Malakka scheidet sie von Sumatra. Die Stadt Malakka (an der Westküste des Südteils der Halbinsel gelegen) war seit 1641 in holländischem Besitz. Der Äquator wird an der Ostküste Sumatras passiert worden sein.

[3] Die Weiterfahrt erfolgte im Südchinesischen Meere zwischen Borneo und den Philippinen im Osten und der indochinesischen Küste (= Kotschinchina im Süden und Tonking im Norden) im Westen.

[4] Der Schuh ist portugiesisch sapato; die sehr kleine Insel dieses Namens östlich von Kotschinchina wird (infolge der üblichen Verdunkelung der Endsilbe) oft Sapata und Sapatu geschrieben. Sandbänke mit verschiedenen englischen Namen sind in der dortigen Gegend zahlreich.

Nachts fuhren wir neben der Insel Sanciano, wo unser Hl. Xaverius starb[1], vorbei. Sie besteht aus 3 kleinen Inseln, wie der chinesische Namen San drei und can Insel ausdeutet, und ist weiter wegen nichts als dem Tod dieses Apostels berühmt. Vor dieser Zeit pflogen die europäischen Schiffe auf den Anblick dieser Insel zu Ehren des Heiligen die Stück zu lösen; allein ich habe gesagt: vor dieser Zeit. Den 28. (August) waren wir schon vor Macao[2], einer großen Stadt, welche die Portugesen nicht so fast in dem Besitze, als im Bestande haben; weil sie für selbe alle Jahr ein großes Geld an die Kammer des chinesischen Hofes abführen müssen. Wir warfen Anker und ruheten selbigen Tag aus. Zu Abend hoben wir selbe wieder und fuhren fort. Wir hatten noch 30 Meilen bis nach Kanton[3], der ersten chinesischen Stadt auf einem aus China in das Meer rollenden Flusse zu machen. Allein um 12 Uhr Mittags waren wir schon zu Vambou, in dem 3 Meilen vor Kanton gelegenen Port. Wir löseten nach Gewohnheit alle Stück, und grüßeten die europäischen schon anwesende Schiffe. Diese waren 20, und sie grüßeten uns auf gleiche Art entgegen, daß Wasser und Erde bebeten. Hier haben Sie auch unsere zweite Schiffahrt.

Itzt noch einen kurzen Anhang von unserer Übersetzung an das Land. Kaum war unser Schiff angelanget, so kamen die chinesischen Wachen auf selbes. Da waren wir gezwungen, die Kleidung das zweitemal zu ändern. Zuvor gingen wir wie französische Geistliche, itzt gar wie französische Weltlichen daher. Aber noch selbigen Tag kam unser P. Le Febreue[4] von Kanton, uns zu begrüßen. Dieser Mann, der als Missionarius in China 36 Jahre zu den Zeiten der greulichsten Verfolgungen gestanden, ist der Einzige aus allen Europäern, der die Erlaubnis hat zu Kanton zu wohnen, unter dem Vorwand, unsere Mathematicos zu Peckin mit europäischen Notwendigkeiten zu versehen, aber unter dem er alle Missionarios in China einführt. Dieser gab uns Nachricht, daß die Verfolgung nachgelassen, jedoch nicht aufgehöret, indem der kaiserliche Befehl immer bleibe, die Christen, insonderheit die Prediger, in dem ganzen Kaisertum zu vertilgen, Peckin allein ausgenommen, wo er unsern Glauben aus Gewogenheit gegen unsere Mathematicos noch geduldet. In dem Übrigen hieß er uns noch eine Woche in dem Schiffe bleiben. Um diese Zeit erfuhr schon in dem Port ein großes Unglück ein engelländisches Schiff. In diesem kam Feuer aus, selbst in dem Ort des Pulvers. In einem Augenblick war alles in der Luft. Beiläufig 30 Personen kamen um ihr Leben, die Übrigen um ihre Glieder, wenige ausgenommen, die unbeschädigt in die Luft

[1] Der hl. Franz Xaver beschloß sein Leben auf Sanzian, einer der einsamen Inseln vor der großen chinesischen Handelsstadt Kanton, gegen 30 Meilen von ihr entfernt. Dort ist „der Apostel von Indien und Japan" Ende August 1552 gelandet mit der Absicht, von Kanton aus in das verschlossene China einzudringen. Er ist aber am 3. Dezember 1552, ohne die Insel verlassen zu haben, gestorben. Er wurde auf der nördlichen Seite der Insel auf halber Höhe eines Abhanges begraben und blieb dort bis Mitte Februar 1553, wo man den Leichnam nach Malakka überführte (vgl. Schurhammer a. a. O. 261—271: vgl. oben S. 190 die Anm. 2).

[2] Macao ist eine portugiesische Kolonie und Stadt an der meerbusenähnlichen Mündung des Kantonflusses, etwa 100 km südöstlich von Kanton und 60 km westlich von Hongkong.

[3] Kanton, am linken Ufer des Perl- oder Kantonflusses — der eigentliche Hafen von Kanton ist auch jetzt noch das 50 km unterhalb gelegene Whampoa —, war seit dem hl. Franz Xaver für die Missionäre das alte Eingangstor nach China.

[4] Über diesen Pater konnte ich nähere Angaben nicht finden.

geflogen und glücklich in das Wasser zurückgefallen und endlich durch Schwimmen an das Land gekommen. Den 6. Septembris (1773) kam P. Le Febreue wieder; und gegen Abend stiegen wir mit ihm in ein chinesisches Schifflein; und nachdem wir fünf chinesische Wachen glücklich durchfahren, kamen wir um 12 Uhr Nachts zu Kanton an.

Ich kniete nieder und küßte die Erde jenes Weltteils, den der vermenschte Gott mit seinem Schweiß und Blut befeuchtet hat, und welcher jtzt der Kampfplatz meines zukünftigen Lebens und Tods sein sollte, mit vieler Anmutung; und hierauf gingen wir in die uns bereiteten Wohnungen. Der Österreicher und ich wohnten bei dem P. Le Febreue selbsten, und zwar offenbar. Die Übrigen in einem heidnischen Hause, aber verborgen, weil zwar wir als Mathematici, herentgegen sie als Missionarii nicht sicher waren. Gleich den andern Tag in aller Frühe kam unser P. Simonelli[1], ein geborner Chineser, uns zu besuchen; und nach ihm eine Anzahl anderer Chineser, die vor uns nieder knieten, und die Erde mit ihrem Haupt bedeckten. Wir erkannten aus diesem Gruß, daß sie alle Christen sein müssen, und so war es auch. Ich kann nicht beschreiben die Freud, die sie ab unsrem, und die Freud, die wir ab ihrem Anblick hatten. Einer aus ihnen redete wohl lateinisch und war also ihr und unser Dollmetsch.

Schon vor uns waren angekommen die in Cochinchina[2] bestimmte Missionarii auf einem engelländischen Schiffe, das ihnen nicht nur freie Fahrt und Tafel, sondern auch alle Ehre und Liebe erteilte aus Dankbarkeit gegen unsren P. Lorino[3], der die Engelländer in Cochinchina von dem ihnen bereiteten Untergang befreiet hatte. Einige Wochen nach uns kamen auf einem französischen Schiffe die in Tunchin verordnete Missionarii unter Anführung des P. Villiani[4]. Dieser war schon zuvor in Tunchin; aber als er wegen wichtigen Geschäften nach Rom verreisen mußte, und die Christen, die ihn zu dem Schiff

[1] Auch über ihn konnte ich nichts ermitteln.

[2] Über den Stand der Missionsarbeit in Kotschinchina und Tonking berichtet Schmidlin a. a. O. 388 f.: „In den anamitischen Reichen Tonking und Kotschinchina ... häuften sich um 1700 die Verfolgungsstürme, denen (bis in die Mitte des Jahrhunderts) Kirchen, Gläubige und Missionare unterlagen; indes nahm die Heftigkeit in Kotschinchina im Unterschied zu Tonking allmählich ab. Trotzdem erhielten sich vor allem dank dem guten einheimischen Klerus bis zum Schlusse des Jahrhunderts über dreihunderttausend Christen, davon eine Viertelmillion in Tonking. Während die Jesuiten sich als Hofmathematiker in Kotschinchina empfahlen, konnten die Pariser nach Laos und Sokotora vorrücken. Auch philippinische Franziskaner erschienen im 18. Jahrhundert mehrfach in Kotschinchina, wo sie die Mission Kanikao besaßen. Die Unterdrückung des Jesuitenordens (1774) riß in das hinterindische Missionswerk ebenfalls empfindliche Lücken." Und dazu Anm. 7 auf S. 389: „Die Mitglieder der Gesellschaft Jesu verschwanden bis auf wenige, so in Kotschinchina P. Loureiro bis 1777 und P. Amoretti bis 1783, in Tonking, die 1772 eingetroffenen Candia und Castiglione" (vgl. das Anm. 1, S. 179 zitierte Buch von P. Pachtler 187 ff. u. 262 ff.).

[3] Vielleicht ist er identisch mit dem Portugiesen, Naturforscher und Arzt, P. Johannes von Loureiro, der Missionar in Kotschinchina war; zum ersten Male von 1741 bis 1750; zum zweiten Male 1752—1779. Der König hat ihn zum Direktor der mathematischen und physikalischen Wissenschaften an seinem Hofe ernannt und hat seine geräuschlose Missionstätigkeit ignoriert. Er kehrte aber 1781 nach Europa zurück und ist 1794 zu Lissabon gestorben (vgl. Pachtler a. a. O. 341 u. 258 f. und Sommervogel a. a. O. V [1894] 35).

[4] Über Villiani finde ich bei Sommervogel a. a. O. VIII (1898) 785: „Villiani, Onuphre, né à Faenza, le 17 novembre 1715, admis le 16 octobre 1731, enseigna 6 ans la grammaire et les humanités, 4 ans la philosophie et partit en 1755 pour Tonkin."

begleiteten, über ihn, wie über einen Paulus weinten, so schwur er ihnen, wieder zurückzukommen; und ungeachtet seines hohen Alters kam er wieder zurück unter seinen lieben Tunchinesern, wie er sagt, zu sterben. In dem Übrigen ist in ganz Indien die größte Not evangelischer Arbeiter, indem 14 ganze Jahr keine neue nachgeschickt worden, weil die S. Congregatio de propaganda fide, aus Furcht des portugesischen Hofes, der in Indien das jus protectionis hat, unsrem P. Generalis die Händ immer gebunden hielt.

Doch ist ohne allen Zweifel die größte Not in China. Unser P. Laimbekoven[1], ein Deutscher, Bischof in China, der schon 70 Jahr alt ist, erhält mit 2 ebenso alten Europäern die portugesische Mission noch. Unser P. Hallerstein, auch ein Deutscher, Vorsteher des mathematischen Rats zu Peckin[2], der auch schon 70 Jahre hat, erhält mit 2 ebenso bejahrten Europäern die Ehre der europäischen Sternkunst. Unterdessen gehen doch 4 nach Peckin, ein Portuges als Arzt, ein Wälscher als Maler, wir zwei Deutsche als Mathematici, aber kein einziger in die portugesische Missiones. Den P. Gietl wollte, aber konnte man in China nicht verschicken, denken Sie, wegen seiner Nase. Denn weil die Chineser sehr kleine Nasen haben, so müßte er von seiner großen Nase gleich verraten werden. In diesem Umstand habe ich um die Missiones um alles Heilige angehalten. Allein ich erhielt zur Antwort, daß man in dem äußersten Abgang der Arbeiter, mehr für die Matheseos als für die Missiones selbsten besorgt sein müsse, weil von Erhaltung jener auch die Erhaltung dieser abzuhangen habe. Kurz, es erging mir wie dem Patriarchen Jakob. Er arbeitete für die Rachel und empfing die Lia[3]; ich bat um die Missiones, und ich habe

---

[1] Über ihn finden sich bei Huonder a. a. O. 190 folgende Angaben: „Laimbeckhoven (chines. Nan), R. R. D. D., Gottfried Xaver von (Austr.), geboren zu Wien 9. Januar 1707, eingetreten 26. Januar 1722. Kam 1738 nach China, wo er nahezu 50 Jahre tätig war. Er war 1748 Visitator der Mission, wurde 1756 Bischof von Nanking und bald darauf Administrator von Peking und verwaltete beide Sprengel 30 Jahre lang. Er starb 22. Mai 1787 in Tongkia-hang bei Su-tscheu. — Diese Notizen werden zum Teil ergänzt durch Sommervogel a. a. O. IV (1893) 1380 f.: „Laimbeckhoven, Godefroi, né à Vienne, le 9 janvier 1707, entra au noviciat, le 26 janvier 1722. Il partit pour la Chine, s'embarqua à Lisbonne, le 25 avril 1736, arriva à Goa, le 19 septembre 1737, repartit la même année pour Macao, d'où il gagna la province de Hou-kouang; il y demeura de 1739 à 1746. En 1747, il fut nommé visiteur des missions de la Chine et du Japon; en 1756, évêque de Nankin et mourut à Sou-tcheou-fou, le 22 mai 1787."

[2] Hallerstein (Allerstein, chines. Liëu), P. Augustin von (Austr.), geb. 2. (al. 18., 27.) August 1703 aus gräflicher Familie zu Laibach (Krain), eingetreten 28. Oktober 1721, ging nach China 1735, bildete sich zunächst in Lissabon in der Astronomie weiter aus, versah während seines Aufenthaltes in Mocambique das Amt eines Novizenmeisters, nahm sich zu Malakka der verlassenen deutschen Katholiken an und erreichte 1738 China. Hier kam er wegen seines Rufes als Mathematiker an den Hof von Peking, wurde Mandarin zweiten Ranges und nach dem Tode P. Köglers Präsident des mathematischen Tribunals, unternahm im Auftrage des Kaisers verschiedene wissenschaftliche Reisen zum Zweck topographischer Aufnahmen und verfaßte eine Reihe wichtiger ... Arbeiten.... Hallerstein war 1751 Visitator der Mission und 1757—1762 und 1766—1773 Provinzial der chinesischen Vice-Provinz. Er starb 29. Oktober 1774 zu Peking infolge eines Schlaganfalls, der bei der Trauerkunde von der Aufhebung der Gesellschaft Jesu ihn traf (Huonder a. a. O. 187; vgl. Sommervogel IV [1893] 49—52).

[3] Rachel, Labans jüngste und schönste Tochter, wurde vom Vater dem Jakob, der ein Sohn seiner Schwester war, für siebenjährigen Dienst als Gemahlin verheißen. Jakob wurde aber von Laban hintergangen, der ihm seine älteste Tochter Lia als Ehefrau zuführte. Jakob hat noch andere sieben Jahre für Rachel gedient (Genesis 29).

die Matheſis. Allein dieſer Streich kam nicht von Menſchen, ſondern von Gott. Ich trage kein Bedenken, hier vor den Menſchen öffentlich zu bekennen, was ich heimlich vor Gott bekennen muß: meine viele und ſchwere Sünden haben mich unwürdig gemacht, ein Glaubensprediger zu ſein, und das Wünſchen ſelbſten es zu ſein, war eine lautere Vermeſſenheit, die Gott wirklich und empfindlich in mir geſtraft hat. Alſo ward auch ich mit anderen nach Peckin beſtimmten dem Unterkönige zu Kanton vorgeſtellt. Dieſer ſchreibt an den Kaiſer, ob es ihm beliebe uns aufzunehmen. Bis dieſe Frag vor, und von dem Kaiſer die Antwort kömmt, vergeht oft ein halbes und oft ein ganzes Jahr.

Unterdeſſen bleiben wir zu Kanton wie in einem Nazareth eingeſchloſſen, ohne Gelegenheit für fremdes Heil zu wirken. Es iſt dieſer Port ein Sammlungplatz aller Völkerſchaften Europens. Allein die Europäer, wie die Ketzer ſcheinen hier an nichts zu denken, als an das Geld, und was man durch das Geld haben kann. Mit den Chineſern können wir noch nicht reden; und auch die Hoffnung verworfene Kinder zu taufen, iſt in Kanton vergeblich. Denn obſchon alle Tag in dieſer Gegend 20000 Kinder umgebracht werden, wie P. Le Febreue verſichert, ſo kann man doch nicht eines taufen, weil alle in den großen Fluß, der die ganze Gegend umkreiſet, verworfen werden, wie ich mit meinen Augen ſehen konnte. Alſo arbeite ich in Gottes Namen, vor Mittag zwar für die chineſiſche Sprache, nach Mittag für die Matheſis. Was die Sprache belanget, iſt ſelbe unbeſchreiblich ſchwer. Sie hat lauter einſilbigte und ſehr wenige Worte, weil eines 100 Ding bedeuten kann, das aus dem Ton oder Zuſammenhang zu erkennen iſt. In der Schreibart gibt es keine eigentliche Buchſtaben, weil jeder Buchſtab ſchon ein Wort iſt, und das nämliche Wort wird faſt ſo oft anders geſchrieben, als oft es zu einem andern zu ſtehen kömmt, alſo daß in einem ganzen Buche wenige gleiche Buchſtaben zu finden ſind. Aus dieſem ſchließe man von der Anzahl der Buchſtaben, die ſo groß iſt, daß noch kein geborner Chineſer aufgeſtanden, der nur den halben Teil dieſer Buchſtaben erlernt hätte; obſchon ſie von ihrer Jugend an bis in das hohe Alter auf das allein ſtudieren. Nach der Sprache gibt uns die Matheſis zu ſchaffen. Ich habe mich unterſtanden, die letzte Mondsfinſternis in dem Jahr 1773 zu beobachten. Was mir in dieſer ſeltſam vorkam, war dieſes. Hier zu Kanton in Aſia hatten wir den Anfang derſelben ſchon den 1. Oktober um 12 Uhr Nachts 2′ 52″, und weil wir hier um 110 Grad 43′ näher gegen Aufgang liegen und eben darum 7 Stund 22′ 52″ früher Tag haben, ſo müßte ich ſchließen, daß die nämliche Finſternis in Europa (ich ſetzte zu Paris) erſt den 30. September um 4 Uhr Abends 40′ angefangen. Und weil die Sonne um dieſe Zeit in Europa (ich ſetzte wieder zu Paris) um 5 Uhr 49′ unterging, ſo mußte ich wieder ſchließen, daß der Anfang dieſer Finſternis, der bei uns ſichtbar war, bei Ihnen unſichtbar geweſen.

In dem Übrigen nachdem wir werden aufgenommen ſein, wie es zu geſchehen pflegt, ſo haben wir noch 600 Meil von Kanton nach Peckin zu reiſen, unter Anführung eines Mandarins, der von dem Kaiſer ernennet wird. Jtzt noch von unſern Geſellen. Unſer P. le Clerc [1], der bis auf dieſe Zeit in dem Schiffe verborgen bleiben mußte, muß bis auf das Jahr in die Inſel Moriz

[1] Siehe Anm. 1, S. 185. — Zur „Inſel Moriz“ vgl. Anm. 5, S. 183.

zurück, weil es dieses Jahr nicht möglich war, ihn in China zu bringen. Gott weißt, was künftiges Jahr geschehen werde. Der Letzte, der verschicket worden, ward von seinem eigenen Führer um 50 Thaler verkauft; und zur größten Gnad mußte das europäische Schiff, das ihn nach Kanton gebracht, für seine Erlösung 4000 Thaler zahlen, aber die von uns ersetzt werden mußten, bei diesen harten Zeiten, wo uns Portugal alle portugesische und Frankreich alle französische Einkünften, von denen wir lebten, längst entzogen hat[1].

Da ich dieses schrieb, kamen einige Tunchinesische Christen durch eine weite Reise zu Land nach Kanton, ihren lieben P. Villiani abzuholen. Diese brachten uns die frohe Zeitung, daß unser P. Orta[2], ein Neapolitaner, aus dem Kerker, in dem er für den Glauben 6 ganze Jahr geharret mit größten Ehren entlassen worden; der erste, der aus dem Tunchinesischen Kerker lebendig gekommen, weil es in diesem Reich ein unveränderliches Gesatz ist, keinen Gefangenen lebendig zu entlassen. Allein es ist kaum ein Reich in Indien, in dem der wahre Glaub so schön blühet, wie in Tunkin. Eben das scheinet die Ursache zu sein, warum unsre Obern sechs in Tunkin, und einen einzigen in Cochinchina, und nicht einen einzigen in China selbsten verschicken. Jene sechs, unter denen unser P. Gietl ist, gehen mit dem Eingang des Jahres auf ein europäisches Schiff und fahren bis in die Nähe von Macao. Da kleiden sie sich tunkinesisch und steigen bei der Nacht in ein Schiff eines Chinesers, der um 1000 Thaler die große Gefahr auf sich nimmt, sie in Tunkin zu liefern. Gott begleite sie die glücklichen, allzeit glücklichen, es mag gehen wie es will.

Von meiner Reise und Ankunft nach Peckin, von dem Glauben und Sitten der Chineser, von der natürlich- und bürgerlichen Beschaffenheit dieses großen Reiches der Welt, und insonderheit von dem Zustand des chinesischen Christentums, werde ich mit Ihrer Erlaubnis künftiges Jahr, so ich noch lebe, schreiben.

Hier endige ich diesen, ohnehin langen Brief und bitte Euer Hochwürden und alle, in deren Hände diese Zeilen kommen möchten, durch die allgemeine Liebe Jesu Christi, mich und meinen Beruf in ihrem Gebete immer Gott zu befehlen, auf daß Er, „der die Unmächtigen dieser Welt erwählt, um die Mächtigen zu schanden zu machen“[3], sich würdigen möge, auch mich, den unwürdigsten aus allen, zu desto größerer Ehre seines Namens als sein Werkzeug zu gebrauchen, zum ewigen Heil vieler.

Euer Hochwürden
bis in den Tod dankbares Pflegkind
Aloysius Moriz.

Gegeben zu Kanton den 1. Jänner 1774.

---

[1] Die Gesellschaft Jesu war in Portugal schon 1759 aufgelöst und bald darauf 1764 auch in Frankreich vernichtet worden.

[2] Pachtler a. a. O. bringt folgende Notizen über ihn: „P. Nuntius von Horta, Italiener, Ankunft in Tonkin 1760, Abreise 1763 (S. 345). Auf der Rückreise nach Europa erhielt er auf Isle de France betrübende Nachrichten von einer Verfolgung in Tonkin, so daß er sich zur Rückkehr entschloß (S. 289 f.). Zweite Landung 1764; im Jahre 1777 um Christi willen gefangen (S. 345). Stirbt im Kerker gegen 1778“ (S. 351). Zur Ergänzung vgl. Sommervogel a. a. O. V (1894) 1851: „Orta, Nunzio d', né à Naples, le 9 septembre 1722, entra au noviciat, le 24 août 1739. Il partit en 1753 pour les missions du Tonkin et y mourut en prison en 1768.“

[3] Vgl. 1 Kor. 1, 27.

Ein Gesetz der Lebensfülle

Der antike Mensch, der Mensch des Mittelalters und der Renaissance, der Barockmensch, der Mensch der Aufklärungszeit und des 20. Jahrhunderts heben sich ganz deutlich voneinander ab. Das ist eine bekannte Tatsache. Die Unterscheidungsmerkmale streifen nicht bloß die Oberfläche, sie greifen nicht nur in einige wenige Lebensäußerungen; sie bestimmen vielmehr ganz wesentliche Inhalte und Gestaltungen im Leben eines Zeitalters, sie drücken allen Seiten seiner Weite und Breite, seiner Kultur und Zivilisation ein schön und klar gegossenes Gepräge auf. Stehen und Gehen, der Rhythmus der Bewegung und das Gleichgewicht der Ruhe, das Ebenmaß und die Gliederung der Lebensgewohnheiten und der Ansprüche an das Leben; aber auch die Methode des Denkens und die bewegte Mannigfaltigkeit des Fühlens, die Art des Anfassens wissenschaftlicher Fragen und die Handfertigkeit in einem anstellig-wirksamen Betrieb; sogar die Äußerungen der Frömmigkeit und die Maßnahmen der Erziehung, vor allem aber auch das Kunstempfinden und seine Erfüllung im Kunstwerk gehorchen mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger willig diesem allmächtigen Etwas, das man *Lebensgefühl eines Zeitraumes* nennen kann. Lebensgefühl, nicht einfach Zeitstil; denn der Stil selbst wird aus dem Lebensgefühl geboren.

Es hält außerordentlich schwer, das Lebensgefühl in eine umfassende, eindeutige Formel zu zwingen. Ob man seine ganze Schöpfermacht aus einem einzigen Gesetz ableiten darf, ob eine Gruppe von Gesetzen vielleicht erst den Reichtum des Lebensgefühls auszudrücken vermag, ist eine unentschiedene, von einer klaren Lösung noch sehr weit entfernte Frage.

Alle eben genannten Erscheinungen des Lebens, die von diesem Lebensgefühl beherrscht werden und von ihm das Siegel der lebendigen Wirklichkeit aufgedrückt erhalten, sind leichter zusammenzufassen. Man kann sie als „*Lebensfülle*“ bezeichnen. Ein Kurz- und Kunstausdruck allerdings, der seinen Vollgehalt erst der Deutung verdankt.

Gesetze der Lebensfülle eines Zeitraums aufstellen, heißt nicht nur die Gegenwart verstehen und auslegen; auch der Forschung Atem und Gang werden deutlich sichtbar im Licht dieser Gesetzmäßigkeit; ja man lernt das Leben durch Willen und Tat meistern; denn auch die Lebensführung und Lebensbeherrschung müssen sich im Ton und Takt diesem unerbittlichen Dirigenten unterstellen.

Ohne den Anspruch zu erheben, das Lebensgefühl der Gegenwart in eine einzige, allmächtige und allwissende Formel zu bannen, möchten wir doch versuchen, die Lebensfülle unserer Zeit, wenigstens in einer Reihe ihrer bedeutsamsten Äußerungen, der führenden Macht eines umfassenden Gesetzes anzuvertrauen.

Es handelt sich um *das Gesetz der Ganzheit*. Die Ganzheitsforschung ist ja in vollem Gang. Man studiert ihre Notwendigkeit und ihren Bau, man freut sich an ihrer Überwindung der ungeordneten Massen und der vereinsamten Einzelheiten, an ihrer Vereinheitlichung der zahllosen Mannigfaltigkeiten im Inhalt und in den Methoden aller Geisteswissenschaften und an ihrer Be-

zwingung der auseinanderfallenden Teilstücke stofflicher und seelischer Erscheinungen; man glaubt auf dem Gebiet der Kunst ganz deutlich zu sehen, wie einzelne große Meister die Kunst der Augenblicksfarben und der Momenteindrücke durch eine neu entdeckte geistige Ganzheit im Leben und Wesen der Natur, im Schmerz und in den Freuden der Menschenseelen, in ihrer Zerrissenheit und ihrer Liebe überwunden haben.

Wir möchten hier das Gesetz der Ganzheit von einem neuen, ganz eigenartigen Standpunkt aus betrachten. Mit dem Dasein dieses Gesetzes ist aber seine allumfassende Wirksamkeit nicht von selbst gegeben; es muß durch Vertiefung seiner Wesenserkenntnis und durch Anwendung auf alle Gebiete des Lebens erst fruchtbar gemacht werden.

Dieses Streben nach Ganzheit schließt naturgemäß das Problem eines bestimmten Verhältnisses der Teile zum Ganzen in sich. Aber eben in diesem Punkte erheben sich alsbald gewisse Schwierigkeiten; erst nach ihrer Lösung werden wir unser Gebilde der Ganzheit, wie es heute denkende Menschen lebhaft beschäftigt, voll und klar begreifen.

Zunächst wendet man ein, gewiß mit Recht, daß die Ganzheit zu allen Zeiten denkende Köpfe mächtig anzog; da sie doch eine Zusammenfassung mannigfaltiger Teile zu einer Einheit besagt, konnte man nur in ihr und durch sie eine befriedigende philosophische, sittlich-religiöse, allgemein wissenschaftliche, künstlerische Lösung für alle durch die Verschiedenheiten und die Besonderungen aufgegebenen Fragen und Rätsel finden.

Das zweite Bedenken: Man zweifelt sogar, scheinbar auch mit trefflichen Gründen, am *besondern* Ganzheitsvorwurf und am *besondern* Ganzheitsgegenstand als dem allumfassenden Ausdruck unseres *heutigen* Lebensgefühls. Denn dieses Betonen des Ganzen in einem scharf ausgeprägten Gegensatz zur Selbständigkeit der Teile ist, sagt man, das bezeichnendste Merkmal des Lebensgefühls und Stils im Barock.

Die Aufhellung beider Fragen wird uns viele Schritte weiterbringen.

Zweifellos ist das Aufsuchen und Bestimmen einer zusammenfassenden Einheit, die immer zugleich, in irgend einer Form, ein Ganzes sein wird, drängende und dringende Aufgabe der Wissenschaft, der Kunst, der Lebensweisheit, des religiösen, politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Forschens.

Aber die Geschichte der Menschheit, der Wissenschaften, ja auch der Künste, lehrt, daß man auf verschiedenen Wegen zur Bestimmung der Ganzheit gelangen und auf mannigfaltige Weise ihr Verhältnis zu den Teilen umschreiben kann. Ganze Epochen gingen vom Einzelwesen aus, von den vereinzelten Erscheinungen, von den besondern Formen und Gestalten und stiegen auf diesen Stufen zur Ganzheit und umschließenden Einheit auf. Das war *ihr* philosophischer Weg; erst diese Straße brachte sie, Schritt um Schritt, zur Erkenntnis des Göttlichen, der Ideen, des Schönen, der ethischen Grundlagen, einer umfassenden Ganzheit. Praktische Einzelnotwendigkeiten, Einzelbeobachtungen und Erfahrungen führten zu jenen Zeiten, auch bei der Stilentwicklung im engeren Sinn, zu einer neuen Anordnung der Teile — und auf einmal stand ein ganz verschieden aufgebautes Ganze, eine wesentlich anders geartete Kunstschöpfung vor den Augen des Geistes. War die Ganzheit einmal entdeckt, so erwärmte man sich an ihr, man genoß sie staunend und freudig; blieb

aber bei ihr und den Teilen wie bei zwei Reihen stehen, deren Verknüpfung man anerkannte; mit deren Auseinander und Ineinander, als Zusammengehörigkeit, man sich aber begnügte; Wert und Sinn der Teile wog man nebenher selbständig und in gewisser Weise sogar unabhängig von der Ganzheit.

So hat denn jener erste Einwand die Verschiedenheit der Wege zur Ganzheit und die Sonderart des genießenden Ruhens in ihr übersehen.

Ganz anders gestaltete sich die Anschauung und Beurteilung im Barock, der uns an zweiter Stelle vorgehalten wurde. Wir haben das bei anderer Gelegenheit ausgeführt[1] und möchten hier eben nur an eines der Wesensmerkmale erinnern: die Sinngebung der Teile nämlich, ausschließlich aus dem Ganzen fließend, ihr vollkommenes Aufgehen im umschließenden Gesamtwerk, den Verlust ihrer selbständigen Gestalt und Geltung, die Verwirklichung ihrer Bedeutung und Bedeutsamkeit, allein aus der Idee einer alle Teilstücke in sich bergenden Ganzheit. Und damit hängt auch der anders gebahnte Weg zur Ganzheit zusammen: er führt nicht vom Einzelteil zum Ganzen, er geht von der Ganzheit aus und steigt zu den Teilen herab. Dieses Teil-Ganz-Verhältnis des Barockzeitalters liegt außerhalb unserer heutigen Stilart.

Unser heutiges Urteilen und Empfinden ist in zu strenger und scharfer Zucht durch die Schule und Schulung der Einzelforschung, der abgesonderten Erfahrung, des sorgsam durchgeführten Experimentes hindurchgegangen, um je wieder, auf irgend einem Gebiet, jenen ersten Weg von unten nach oben, vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen und Artlichen, von den Teilen zum Ganzen, grundsätzlich und methodisch zu verleugnen. Die geniale Intuition freilich fügt sich in keine Gangart, sie wird stets und überall ihren Flug nach eigenen Gesetzen nehmen. Wir sprechen aber hier vom allbeherrschenden Lebensgefühl unserer Zeit, nicht von den Erstaunlichkeiten eines Meisterflugs.

Ein großer Unterschied gegen die an erster Stelle geschilderte Denkweise im Erobern der Ganzheit, der Weg von den Teilen zum Ganzen, besteht dennoch. Das Bezeichnende unseres heutigen Vorgehens, der uns gemäßen Ordnungsfolge, liegt in einer Art Reflexion, wenn man so sagen darf, in einem Rückstrahl, der vom bereits gewonnenen Ganzen auf die Einzelteile gezückt wird. „Das Ganze wirkt dann schöpferisch bei einer neuen Sinngebung der Teile." So darf man wohl die Sache in bündigster Form ausdrücken. Die Teile bekommen durch die Ganzheit einen Zuwachs an Wert und Sinn, manchmal auch an Inhalt, den die Belichtung durch die Ganzheit gleichsam aus seinem Schlafe weckt. Und das Erstaunlichste an dieser neu geprägten, umfassenden Formel ist noch eine zweite, bisher unbeachtete Wahrheit: Das, was man heute auf so vielen Gebieten „reine Sachlichkeit" nennt, ist mit jener Formel nicht nur gleichläufig, sondern selbst gleichbedeutend. Freilich nicht mit jener handwerklichen, geist- und zumal phantasielosen, stofflich versklavten und unter der rohen Faust einer krämerhaften Bloß-Nützlichkeit ächzenden Sachlichkeit, die wir noch vor kurzem erdulden mußten; wohl aber begegnet sich unser Gesetz mit einer vergeistigten Sachlichkeit, deren Aufgang wir heute erleben. Eine Sachlichkeit also, welche die Brauchbarkeit des Ganzen aus der Brauchbarkeit

[1] Diese Zeitschr. Bd. 116, Dez. 1928, S. 185 ff.

der Teile herausmeißelt, zugleich aber auch, schon bei der Verarbeitung jedes Teiles, von der Idee, der Schönheit des Ganzen begleitet und gelenkt wird; das bedeutet doch wohl eine Sachlichkeit, die einen Rückstrahl von der Ganzheit auf die Teile kennt und wirken läßt, eine Sachlichkeit, die zwar überall den unmittelbaren Zweck streng im Auge behält, dabei aber sich selbst nicht als Endzweck behandelt, sondern als Mittel, um das Einfache mit Schönheit, das Brauchbare mit edlem Maß und mit Mannigfaltigkeit der Formen zu füllen, die gegebene Wahrheit in neuen Zusammenhängen, die der verknüpfende Verstand erst entdeckt, zu schauen. Wie man gelernt hat, daß nicht nur die langweilige Linie, sondern auch der gegliederte Raum sachlich sein kann, nicht nur die Eintönigkeit der Farbe, sondern gerade die Überlagerung verschiedener Farben, die sich, je nach der Höhe und Breite der Fläche, des Raumes, im bunt einfallenden Lichte verschieden widerspiegeln; wie man das aus dem Einfluß des Ganzraumes auf alle Linien, der farbigen Ganzheit auf die Einzelfarbe gelernt hat, so lernte man auch, daß auf allen Gebieten eine sachliche Darstellung gar wohl Beleuchtung, ja auch Wahrheitszuwachs erhalten kann unter Herbeiziehung des Inhalts und des Glanzes der Ganzheit. Man entdeckte eine Sachlichkeit, welche die Einzelsachen vom höheren Standpunkt der Ganzheit aus in neue Zusammenhänge bringt. Diese entstehen nicht einfach aus dem abgetrennten Ding selbst in seiner Berührung mit andern Einzelgegenständen; man erschließt die Zusammenhänge aus einer Durchschau der Ganzheit, einer historischen, psychologischen, methodischen, künstlerischen, metaphysischen Ganzheit, die dann auch dem Einzelwesen als Glied, als Teil, eine umfassendere Bedeutung, einen ungeahnt tieferen Sinn verleiht.

Die moderne vergeistigte Sachlichkeit sagt sich also los von der Nützlichkeitswut der tyrannisch aufsässigen Teile und erhebt sich zur Anerkennung einer die Teile beherrschenden, die Teile mit neuem Sinn erfüllenden Teleologie unseres Gesetzes der Ganzheit.

Somit wären beide Einwände gelöst. Eine neue Art der Ganzheit erscheint klar als Gegenwartsgesetz und als Ausdruck unseres heute herrschenden Lebensgefühls; sie ist artlich verschieden von einem zu allen Zeiten gültigen, methodisch-wissenschaftlichen Geistesgesetz der Ganzheit; sie unterscheidet sich aber auch ganz wesentlich von der Ganzheitsempfindung der Barockzeit.

Immerhin darf man das einzigartig Neue in unserem Gesetz nicht übertreiben, es offenbart nicht einfach etwas Niedagewesenes. Diese Rückbestrahlung der Teile mit der aus ihnen gewonnenen Ganzheit und damit eine neue Sinngebung der Teile wurde immer und überall auf einzelnen Teilgebieten angewandt. Meist freilich ohne ganz klarbewußten Einblick in den methodischen und inhaltlichen Wert dieser Leistung. Neu ist heute die vollbewußte Ausdehnung des Gesetzes auf die gesamte Lebensfülle, neu die Erkenntnis der allgemeinen Gesetzmäßigkeit selbst und ihrer ungemeinen Bedeutung.

Aber alle genußreich beschauliche Beschäftigung mit dem Primat dieser Ganzheit bleibt unwirksam und unfruchtbar, wenn es uns nicht gelingt, diese Größe für das Leben brauchbar zu gestalten. Das ist ein Gang in die Wirklichkeit. Er wird wesentlich erleichtert durch die Tatsache, daß der Ganzheitsgedanke mit unserem gegenwärtigen Lebensgefühl zusammenhängt und damit

sich selbst Bahn und Raum schafft. Man hat sich mit Recht gefragt, ob sich überhaupt ein Stil, eine Wissenschaft, ein Lebensausdruck, eine Formsprache, ein Kunstwerk, ein politisches oder erzieherisches System vom Lebensgefühl der Zeit ganz unabhängig halten kann. Die Bejahung scheint einleuchtend. Man spricht doch immer von Menschen, Lehrgehalten und Ordnungen, die von ihrer Gegenwart unberührt, ja ohne Verständnis für sie, durch ihre Zeit und Welt wandeln. So ganz klar ist aber die Sache nicht. Denn es tauchen da gleich zwei Reihen solcher Unentwegten auf: Vergangenheitsmenschen und Zukunftsmenschen. Die echten „Futuristen" sind aber nichts weniger als gegenwartsfremd. Sie stehen fest auf dem Boden ihres Tages, sind aber Seher in die Zukunft, und ziehen bereits die sonst nur späteren Geschlechtern sichtbaren Ergebnisse aus dem Soll und Haben ihrer Zeit. Sie überwinden die Irrungen, verbessern die Mängel, vervollständigen die wertvollen Züge.

Aber auch die Vergangenheitsmenschen, denen wir das Verständnis für die Ideen der Stunde absprechen, lösen sich niemals ganz ab vom Lebensgefühl ihrer Tage. Was dieses Lebensgefühl an neuen Inhalten auf allen Gebieten zeitigt, mögen sie unberücksichtigt lassen oder ablehnen. Dagegen können sie sich niemals ganz von der Formsprache abtrennen, in der dieser Inhalt geboten wird. Die Verkennung dieses Tatbestandes führte zu unzähligen Mißverständnissen und Irrungen. „Form" muß man hier ganz allgemein verstehen: die Art also, wie man Teile zum Ganzen fügt, losgelöst von dem Gedanken des Ganzen, welcher entweder zu Anfang die Anordnung der Teile bereits lenkt, oder sich am Schluß aus den aneinander gefügten Teilen ergibt. Der Formgebung seiner Zeit kann man sich erst entziehen, wenn man sie kennend und bewußt überwindet. Sonst wird sie auf jedem Gebiet dem darin Ansässigen und darin Schaffenden unbewußt durch das Umbild, wenn nicht durch die Erziehung, eingeimpft. Bewußt können diese Formen angewandt werden, wenn sie der Vergangenheitsmensch benützt, um den Inhalt des herrschenden Lebensgefühls zu widerlegen.

Das war nur eine kleine Abschweifung. Wir kehren zu unserer Forderung zurück, den Gedanken der Ganzheit in das Leben zu übertragen. Ihm zu widerstreben, sich von ihm loszusagen, wäre barer Eigensinn oder Unverstand; denn er ist ganz wertvoll und trägt Keime eines fruchtbaren Fortschrittes in sich.

Jeder Mensch, der an den Aufgaben seiner Zeit mitschaffen und ihren Nöten steuern will, muß in dieses Gesetz einzudringen suchen. In besonderer Weise, nach verschiedenem Maß, dem Stand und der Stellung, dem Alter und der Bildung entsprechend.

Und da unser Gesetz in allen Lebenskreisen seine Berufung erfüllen kann und will, da es also die ganze Lebensfülle umfaßt, vernehmen wir beständig und überall seinen Ruf: im Reich des Religiösen und der Wissenschaft, auf dem Feld der sozialen Arbeit und der Erziehung, in den Werkstätten stofflicher und seelischer Kunstleistung, in den Geheimnissen der Politik und der Strategie. Solche Fülle auf kleinem Raum verständlich auszubreiten, ist unmöglich. Wir können höchstens versuchen — auch das ist schon ein Wagnis —, einige Stücke aus diesem Reichtum der Lebensfülle herauszuheben und ihre Beeinflussung durch das Gesetz der rückstrahlenden Ganzheit in Umrißzeichnung anzudeuten.

Die fruchtbare Wirksamkeit der Ganzheitserkenntnisse zeigt sich nicht etwa ausschließlich im Betrieb der Anwendung des Wissens auf das Leben, im ausführenden Verfahren der Erziehung und des Handelns; es wird in erster Linie die Forschung und die Wissenschaft von ihr befruchtet. Wir brauchen diesen ihren Einfluß auf die Zeit und alle Belange der Lehre und des Lebens nicht erst mühsam zu suchen. Das Ganzheitsgesetz hat sich selbst Raum verschafft, es spricht und fordert Gehör. Wenn wir lauschen und verstehen, sind wir bereits an den Toren der lebensfähigsten „Katholischen Aktion", im Wissenschaftsbetrieb und auf allen Bahnen, zu denen uns die Nöte und praktischen Fragen der Gegenwart reißen.

Das Bekanntere werden wir eben nur streifen, um Zeit zu gewinnen für entlegenere Einsichten.

Der neu entstandene Sinn für die Ganzheit brachte die Wiedereinsetzung der Metaphysik in ihre Rechte, das Verständnis für zusammenfassende, wenn auch erst vorläufige Hypothesen in den Naturwissenschaften, eine neue Kunst, die von einem geistigen Ganzen ergriffen, ihm die Teile und die Form gefügig macht. Aber auch für die Geschichte und für die biographische Forschung erwuchsen wertvolle Nützlichkeiten. Das wird meist nicht genug geschätzt. Die aus unzähligen Einzelheiten mühsam zusammengefügten Ganzheiten im Leben der Völker und der Individuen galten ehedem als letztes Ergebnis, als Schlußstein der Forschung. Das Gesetz der Rückstrahlung des Ganzen auf die Teile eröffnete neue Möglichkeiten.

Sobald man den Versuch wagte, mit der Lampe der Ganzheit die Teile zu bestrahlen, erhellte die „Totalität" einer geschichtlichen oder wirtschaftlichen Entwicklung oder eines Menschenlebens viele verdunkelte oder verschwommene Einzelzüge; sie erschütterte ihre Unwahrscheinlichkeit, erleichterte den Einbau in das Gesamtgeschehen, bewies einleuchtend den bis dahin angezweifelten ruhigen Geist und die Beharrung des Ausschreitens. Das psychologische Verstehen der Massen und der Individuen ist eigentlich erst bei den rückschauenden Vergleichen des aus Teilen gewonnenen Ganzen mit eben diesen Teilen möglich geworden. Die besten modernen Darstellungen haben wir dem einladenden Zwang dieses Ganzheitsgesetzes zu verdanken. Und wenn sich, was heute auch zur Mode geworden, oberflächliche Intuitionen zu phantastischen Zusammenfassungen, zu einer scheinbar wesenhaften Charakterschau, zum trügerisch-seherischen Innenblick, zu erträumten Wesensverknüpfungen berufen glauben, so ist das kein Mißbrauch unseres Gesetzes, sondern sein Widerspiel. Man baut zuerst das Ganze aus zufälligen Bruchstücken der Teilzellen auf, konfrontiert das so erhaltene Gemisch mit den vorher absichtlich übergangenen Einzelheiten und bestallt dieses natürlich widersinnige Fabrikat zum bezeichnendsten Grundmerkmal und zum eigentlichsten Gehaltskern der Menschen und der Geschehnisse; man hat sie aber nur mit seiner karikierenden „Eingebung" mißhandelt. Solche Zerrbilder und Verunstaltungen können aber der Wohlgestalt unseres Gesetzes nichts anhaben. Dagegen ist der Aufgang einer vielversprechenden Philosophie der Geschichte, die nach den früheren Methoden mißlingen mußte, nur bei dieser Selbstbesinnung der Ganzheit auf ihr Entstehen und bei einem Neubegreifen der Teile vom Ganzen aus, auf planmäßiger Strecke nur aussichtsreich. Denn diese Philosophie hat eine

Art gesetzmäßiger Wiederholung von Weltgeschehen und Menschenschicksalen, unter ähnlichen Bedingungen, zur Voraussetzung. Aber nicht bloß das; auch die Spiegelung des Ganzen in den Teilen, nicht bloß der Teile im Ganzen, enthüllt in den Teilen Kräfte, die man bisher nicht sah, Entwicklungskeime, die erst offenbar wurden, als man sich anschickte, die reife Frucht, das Ganze, zu pflücken. Wenig beachtet wurde die Tatsache, daß eine Neuostung der Geschichte der Philosophie gerade vom Ganzheitsgesetz ausging: zuerst eine Ansammlung aller philosophischen Probleme, allein aus der Idee ihrer Möglichkeiten, dann eine vorläufige Einordnung der Systeme zu einer Entwicklungsreihe; die Entdeckung einer Ganzheit und von da aus ein ganz neuer Einblick in die Einzelsysteme.

Wenn ich mich nicht täusche, so gehört das Verständnis für dieses Gesetz und seine Vertiefung nicht nur in die staubigen Räume für Sammlungen theoretischer Weistümer, sondern in die Rüstkammer des Menschen, der seine Zeit, ihr Wissen und die Methoden ihres Forschens fördern will.

Mit am klarsten zeigt sich vielleicht dieser Wirklichkeitsgehalt unseres Gesetzes bei seiner Anwendung auf die Staatsweisheit. Es ist ein großer Unterschied, ob ein Staatsmann aus seinen politischen Maßnahmen, die einer klugen Berechnung des Möglichen im Widerstreit der maßgebenden Staatsinteressen seines Landes und der andern Staaten entspringen, einfach ein Ganzes bildet und bei dieser Leistung als dem Hauptwerkzeug seines politischen Spiels stehen bleibt, oder ob er die so gewonnene Ganzeinsicht wieder auf seine Einzelmaßnahmen zurückschreiten läßt und jede seiner Staatshandlungen von morgen nach dem Ganzheitsbild, das ihm die Wirklichkeit und die Erfahrung heute geschenkt haben, umformt und neu gestaltet.

Sehen wir nun zu, wie das Ganzheitsgesetz im Rückstoß auf die Teile einen ungeheuren Einfluß auf die sittliche Vollendung und die Erziehung ausübt. Es ist ein bedeutsamer Unterschied, ob man aus dem Drang eines mitleidigen, christlich fühlenden Herzens Wohltaten spendet und soziale Arbeit leistet, oder ob man sich mühsam durchringt bis zur Erkenntnis des Volksganzen, des Menschheitsgedankens, des Körpers der Christenheit mit Christus als Haupt; hier beseelt und befruchtet sich das Einzelwerk unerhört neu mit dem Geist, dem Wert und der Sinnfülle dieser Ganzheiten. Da weitet sich das Zufällige zum Wesentlichen, das rein Persönliche zum allgemein Menschlichen und Christlichen; eine feste Einheit umspannt lose gefügte Teile. Der Mensch, der sich so vom rückstrahlenden Ganzheitsgesetz erleuchten und führen läßt, gehorcht nicht einfach schönen Augenblickseingebungen seiner schönen Seele; er ist vom Wesen der Menschengemeinschaft, des zu erlösenden und erlösten Menschheitsganzen gepackt; das Wesenhafte zwingt ihn zur unentrinnbaren und doch freiwillig ergriffenen Notwendigkeit; diese „freie Notwendigkeit" schafft eine zeitweilige Wohltätigkeit um zur bleibenden und zwingenden Erkenntnis einer Dienstpflicht am Nächsten. Davon wird aber das innerste Sein der Liebeshandlung ergriffen; eine Umlagerung der Beweggründe setzt ein; die Beharrlichkeit wächst wie von selbst aus dieser Durchdringung der Teile mit der Idee des Ganzen. Denn Beharrlichkeit ist Liebe zum Ziel und zu den treibenden Beweggründen. Ausdauer ist das Einssein des Willens und Gemütes mit einem klar erkannten und fest ergriffenen Plan. Wie nur ein Mensch

wirklich ausharren kann, der die Zukunft mehr liebt als den Augenblick, weil die Liebe zum Augenblick entnervt und verblendet, so kann auch nur der Mensch beharrlich handeln, der das beharrende Ganze mehr liebt als die flüchtig entstehenden Teile. Da nun aber das Tagwerk aus Teilen besteht und man sie lieben muß, um ihnen den Fleiß und die Aufmerksamkeit der Erfolgsicherung zu widmen, so müssen eben diese taglebig-dauerlosen Teile mit der Wesenheitsbeharrung der Ganzheit gefüllt werden.

Wir begannen mit dem Einfluß unseres Gesetzes auf die soziale Arbeit und sind bei seiner Neuschöpfung der Beharrung überhaupt angelangt. Das mußte so kommen. Denn der Einfluß unseres Gesetzes auf *jedes* vollkommene Handeln liegt in seinem Wirkungsbereich notwendig verschlossen. Für die Selbsterziehung zum beharrlichen Handeln und zu einer fest geschlossenen Persönlichkeit trägt denn auch die richtige Anwendung des Ganzheitsgesetzes sehr viel bei.

Je vollkommener und gefügiger sich die wichtigeren Einzelheiten unseres Tagewerkes zu einem Ganzen von Wert und Sinn zusammenschließen, um so einheitlicher erweist sich auch unsere Eigenart, um so ausgeprägter bildet sich das Antlitz ab zu einer in sich gefestigten Persönlichkeit. Aber auch auf diesem Gebiet ist das Ganze niemals eine bloße Summe von Einzelhandlungen. Es ragt weit heraus über einen zusammengerechneten Endbetrag. Denn zwischen den Einzelhandlungen des Tages bilden sich notwendig Verknüpfungen, Verhältnisse und Beziehungen; Angleichungen und gleichsam Überquerungen formen sich. Sie werden erst im Augenblick der Ganzheitsgestaltung als Gewinn und Vollertrag der Tagesleistung sichtbar. Und noch mehr: der wertvollste innere, tägliche Fortschritt des Menschen wird erst im Licht dieser Ganzheit offenbar; denn schon die Summe der aufeinander bezogenen und miteinander verknüpften Teiltaten ist als solche, im seelischen Geschehen zumal, keine bloße Addition; erzeugt doch die Ganzheit gleich bei ihrem ersten Entstehen eine neue seelische Bereitwilligkeit und Freudigkeit, Leichtigkeit und Aufgelegtheit zum Guten. Das hier obwaltende psychische Gesetz kann man gar nicht genug betonen. Jede aus Einzelheiten aufgebaute seelische Ganzheit wird zu einer in sich und durch sich bestehenden Lebensäußerung der geistigen Persönlichkeit; diese Ganzheit verliert im Augenblick ihrer Geburt den Charakter der mechanischen Zusammensetzungen aus Bedingungen und Teilen; sie steht als vollkommen neue Seinsart da.

Um also beschwingt und naturgemäß auszuschreiten, wird man nicht in erster Linie die Vervollkommnung der von der erworbenen sittlichen Ganzheit abgetrennten Einzelhandlungen anstreben, sondern vor allem den Wert und Sinn der erworbenen und erschlossenen Ganzheit auf die geplanten Taten und Gedanken werfen. Wir sehen also wieder die Rückstrahlung des Ganzen auf die Teile. Da nämlich die Vollkommenheit der Ganzheit, wie wir sahen, die der Teilsumme überragt, wird notwendig auch die Durchdringung jeder Teilhandlung mit jenem Ganzgeist den Menschen höher heben als eine sittliche Anstrengung, welche, in die Betrachtung der Teile versenkt, diese Ganzheit nicht in Rechnung bringt. Zehn selbstlose Handlungen erzeugen einen geistigen Zuwachs, der weit größer ist als die bloße Summe jener Aufopferungen. Man wird also am schnellsten weiterkommen und auf der geradesten Linie

zum Gipfel streben, wenn man den tatsächlich erreichten Hochstand immer wieder zum Maßstab nimmt und nach ihm allein die Selbstanforderungen an seine Teilhandlungen bemißt. Wie viele sittlich hochstehende Menschen verderben sich Spiel und Laune, weil sie unentwegt auf die abstrakte Vollkommenheit ihrer Einzelhandlungen starren, statt sich lustig zu fragen: Wie muß mein Tun und Lassen aussehen, damit es der erstiegenen Seelenlage gut entspräche? Die Gewissenhaftigkeit, die Milde und Güte, die Demut und der Starkmut von morgen sollen also nicht bloß eine Steigerung der entsprechenden Tugenden von heute bedeuten; sie sollen den ganzen neu errungenen Seelenstand einsetzen, um dadurch den Einzelakt nach dem ihm einwohnenden Begriff mit Sein zu erfüllen, mit dem Sein der entsprechenden Tugend also, aber außerdem auch jeder Handlung das besondere Siegel der Persönlichkeit aufdrücken.

Diese Grundlagen der Selbstzucht führen uns zum Erziehungswerk überhaupt. Auch ihm erwachsen wertvolle Erkenntnisse aus dem Ganzheitsgesetz. Meist begnügt man sich mit einer natürlichen Reihenfolge von Erziehungsmaßnahmen, denen pädagogisches Geschick oder gar Genie Treffsicherheit für den Augenblick und sogar den Zug einer einhaftenden Einheit verleihen kann. Eine bewußtere Erziehungsweisheit sammelt diese Einzelheiten zu einem Ganzen, zum Wesen des Erzieherischen, und bildet daraus eine pädagogische Theorie. Unser Gesetz fordert und erfüllt mehr; man weiß es schon: die Rückkehr vom Ganzen zu den Teilen; die Beantwortung der Frage: Wie können die besondern Maßnahmen durch Belichtung mit dem Glanz der Ganzheit zu einer innern Durchdringung mit dem wesenhaft Erzieherischen umgeformt werden? Also eine Sache, welche die pädagogische Wissenschaft fördert und die ausübende Erziehung auf neue, fruchtbare Gedanken bringt.

Damit hängt noch ein anderes erzieherisches Problem zusammen: die Frage der Gemeinschaftserziehung, der Erziehung zu einem objektiven System. Einige wollen diese Frage lösen, indem sie den einzelnen gleich vom ersten Auftakt an, von oben her mit allen Sturzwellen des Systems überschütten und so in das System mehr oder minder hinein zwingen — eine Vergewaltigung der Persönlichkeit —, andere halten die ganze Frage für gelöst, wenn sie das Individuum an das System heran führen, es ihm deuten, das System wirken lassen, mit sanfter Gewalt an das System mit Fesseln der Liebe und der Begeisterung binden, bis es sein Werk, eine Umformung der individuellen Formen in die Systemsgestaltungen, vollbringt.

Auch dieser Weg, vom ersten allerdings wesentlich verschieden, wird dem ganzen Menschen nicht gerecht. Ist der einzelne in das System fest eingebaut, von allen Nerven und Muskeln des Systems lebendig durchzogen, vom Blut, das die Ganzheit eines Ordnungsgetriebes erfüllt, durchflutet, dann muß die Rückkehr zur ursprünglichen Individualität stattfinden — oder erzwungen werden, die persönliche Grundart muß sich Stück um Stück mit dem lebendig aufgenommenen Gemeinschaftsideal auseinandersetzen, das Tiefste, Eigenste, Persönlichste muß wieder zu Wort kommen; aber auch das System muß Sitz und Stimme behalten. Aus dem Hin und Her dieses Wettkampfes, aus den Zwiefällen dieser Reibungen zwischen Individuum und System, ersteht erst die abgeklärte selbständige Persönlichkeit und das unbestechliche treue Gemeinschaftsglied.

Diese Mischung mißlingt nur allzu häufig, weil man das Gesetz der Rückstrahlung nicht kennt oder nicht anwendet.

Das Gesetz der Ganzheit in ihrer Rückstrahlung auf die Tiefe wirkt kräftigend oder trostvoll erlösend auf echte und unechte Berufe. Echt ist ein Beruf, in den die Grundidee und das Hauptstreben des Gesamtlebens in jede einzelne Berufsbetätigung eingefügt werden kann. Wo das nicht möglich ist, wann immer also die Berufsarbeit außerhalb der Grundrichtungen und der tiefsten Wertbestimmungen des persönlichen Lebens und seines innersten Sinnes liegt, wann sie vereinsamt und heimatlos, ja feindlich innerhalb des Lebensganzen hinbrütet, da lastet auf dem Menschen das Unglück eines unechten Berufes. Heute ein fast notwendiger Fall, bereits ein landläufiges Schicksal. Wie viele können gar nicht, von der Not der Zeit überfallen und gewürgt, vorsichtig und klug wählen, was ihrem Gang und Geist entspricht; sie müssen eilig erraffen, was sich ihnen fast zufällig bietet. Bei dieser Tragödie des Berufsglücksspiels, das in seinen bösen Bitterkeiten fast gleichgültig macht gegen Sein und Nichtsein, erscheint jenes Gesetz unseres gegenwärtigen Lebensgefühls als wunderbar umgestaltende und heilende Kraft. Die einzelnen Berufstätigkeiten fügen sich notwendig zu irgend einem Ganzen zusammen, einem unorganischen allerdings im Gebiet des unechten Berufes, einem erkünstelten, einem äußerlich zwangsläufigen, ungeistigen, charakterlosen, unpersönlichen Ganzen. Nun handelt es sich darum, in dieser unglücklich geborenen Ganzheit einen Wert zu finden, der in den zeugenden Zellen nicht wirken konnte, weil er darin überhaupt nicht lebte. Das wird nur möglich sein, wenn man dieser an sich verkrüppelten Ganzheit sozusagen einen neuen Beruf gibt; man erhebt sie zur Aufgabe, eine Reorganisation, eine Wandlung der Teile innerhalb der einzelnen Berufstätigkeiten zu vollführen. Eine dem Individuum schlecht oder gar nicht angepaßte Lebensganzheit kann durch solche Leistung der Ganzheit aus dem persönlich-besondern Kreis herausgehoben, auf die Ebene der notleidenden Gemeinschaft gestellt werden und damit einen Wert und Sinn erhalten, den sie in der Vereinzelung eines Einzellebens gar nicht haben konnte. Die einzelnen Werke innerhalb eines unechten Berufes lassen sich dagegen viel schwerer auf die Höhe dieses Gemeinschaftssinnes emporheben, weil sie atemlos aufeinander folgen, bei dieser Jagd und ihrem ständigen Druck auf das Gemüt keine schöpferische Pause zur Überlegung, zur Umsetzung auf ein anderes Maß aufkommen lassen. Sind aber die Einzelheiten zu irgend einem Berufsganzen, wenn auch einem mißliebigen und quälenden, verbunden, so liegt der zu untersuchende Stoff auf breiterer Fläche, man kann seine Zergliederung und Verarbeitung auf eine ruhige Mußestunde verlegen. Auch sieht man da die Zusammenhänge mit der Gemeinschaftsnot leichter und deutlicher. Und so entdeckt man in dieser Ganzheit ein Gemeinschaftsschicksal, das man nicht bloß ächzend tragen muß; dessen tapferes Ertragen nützt ja der Gemeinschaft, es nützt ihr mehr als Worte und Umzüge; zugleich eine Tragarbeit, welche die geistige Tragfähigkeit des selbstlos-entschlossenen Trägers mehrt; ein ungeheurer Gewinn für das Leben. Und gleich zeigen sich die Erfolge dieser Rückstrahlung der Ganzheit. Die einzelnen Berufspflichten, jedes besondere Werk im Berufsdienst wird auf die Höhe des Dienstberufes gebracht. Man leistet einen Gemeinschaftsdienst, der um so wertvoller ist, je selbstloser

er schafft; während der Glanz dieser Selbstlosigkeit selbst ein Glück bringt, dem das Dunkel der bisherigen Berufslast langsam weicht. Diese Rückstrahlung der Ganzheit auf die Teile weckt auch die Lust zur Vervollkommnung der eigenen Leistung, zum Schaffen eines eigenen Stils, wogegen solche Meisterleistung bei einem ungeeigneten Stoff leicht versagt; denn die siegreiche Eigenart wird in einer Werkstatt und mit Werkzeugen, die in feindlichem Gegensatz zum Eigensten und Innersten des Arbeiters stehen, in ihrer Lebenskraft und Tüchtigkeit gewaltig gehemmt.

Wenn diese Erfolge bereits am dürren Holz des unechten Berufes sichtbar werden, was wird das Gesetz der Rückstrahlung erst leisten im Reich eines echten und reifen Berufes? Wir wollen hier nur eine einzige Rolle seiner Wirksamkeit berühren, da ihre große Bedeutung bisher niemals erkannt wurde. Die einzelnen Tätigkeiten eines an sich echten Berufes können im Anfang des Berufslebens zu einer falschen Ganzheit verbunden werden, weil der junge Mann, aus Mangel an innerer Erfahrung und unmethodisch in seiner Selbstbesinnung, über anziehenden, schönen und in ihrer Art großen Nebensachen das Wesentliche vergißt. Ein Lehrer sieht z. B. die Ganzheit seiner Arbeit vornehmlich im Wachstum seiner pädagogischen Erfahrungen und Einsichten. Sobald der so Getäuschte nun versucht, die falsch erschlossene unsachliche Ganzheit auf die Einzeltätigkeiten zurückzulenken, um sie im Lichte dieser Ganzheit klarer zu erkennen und zu neuer Leistung anzufeuern, enthüllt sich selbsttätig die unbewußte Täuschung. Die Vollkommenheit der Ganzheit läßt sich mit der vollendeten Einzelleistung nicht in Einklang bringen. Die Meisterschaft dieser Teilhandlung fordert z. B. eine Hingabe, eine seelische Anpassung, einen Verzicht auf heiße Wünsche, ein Herabsteigen zu Kleinigkeiten, die in lebhaftem Gegensatz stehen zu jener irrtümlich gewonnenen Ganzheit; und so wird der Inhaber, wenn nicht die Unechtheit seines Berufes (das wäre gegen unsere Voraussetzung), so doch die Unrichtigkeit seiner Zusammenfassungen der Ganzheit erkennen.

Es ist auch eine dankbare und erhebende Aufgabe, drei bedeutsame religiöse Bewegungen unserer Zeit aus dem Ganzheitsgesetz abzuleiten: die Bewegung zum tieferen Verständnis des „geheimnisvollen Körpers" Christi und seiner Auswirkungen im Sinne des hl. Paulus, die liturgische Bewegung und die Exerzitienbewegung; drei Größen, deren Neubelebung in unsern Tagen, innerhalb der katholischen Welt nicht zu leugnen ist.

Es gilt zunächst, die Teile jeder einzelnen Kraftmittelquelle einer schön geschlossenen Ganzheit einzuverleiben, sodann aber alle drei Gegenstände in ihrem Gliedsein innerhalb eines überragenden Ganzen zu begreifen. Beides aber in eben der Richtung, die wir als Ausdruck des modernen Ganzheitsstrebens bezeichnet haben, also nicht bloß die Sinngebung der Teile durch das Ganze — das liegt bereits im Lebensgefühl des Barock —, sondern eine „reflexe" Neufassung der Teile durch die aus ihnen erschlossene und aufgebaute Ganzheit. Haben wir aber einmal diesen Bestand im Glauben erfaßt, so können wir, nach dem obwaltenden Gesetz der Rückstrahlung der Ganzheit auf die Teile, eine Fülle von Lebensäußerungen neu entdecken, die den katholischen Menschen formen und vollenden, die sein Denken, Fühlen und seine Umkreiswirksamkeit bestimmen und klären.

Im Bereich des „mystischen Körpers Christi" wollen wir nur ein einziges Stück aus dem vorhandenen Reichtum heben.

Die ganze Frage der Autorität und Freiheit gewinnt ein neues Ansehen, wenn man sie nicht ausschließlich vom Standpunkt der Befehlenden und Gehorchenden, der Regierenden und der Untertanen, also vom Standpunkt von neben- und übereinander liegenden Kräften und Kreisen betrachtet, sondern in den paulinischen Gedanken von Haupt und Gliedern einfügt. Christus als Haupt und Lebensspender eines Körpers, der aus allen Christen besteht, aus allen Ordnungen der Kirche, aus allen Dienstleistungen an den Gliedern dieses Körpers, aus allen ausgeübten Ämtern und vollführten Pflichten zusammengefügt ist und sich auswächst zum Vollmaß des übergeschichtlichen und überpersönlichen Christus, dessen Leben aber dennoch irgendwie einheitlich verbunden ist mit seinem historischen Dasein als dessen einhaftende und eingehörige Fortsetzung. Das ist eine Ganzheitsgröße allerdings, deren Aufbau, deren Zellen und Urbestände nicht ableitbar sind aus Vernunfterwägungen, geschichtlichen Unterlagen und Erfahrungsnachweisen; wir können diese Glieder und diesen Körper nur im Wort Christi vom Weinstock und von den Reben und bei Paulus aufweisen und ausdenken. Sobald die Idee der Ganzheit und Einheit dieses Körpers auf das Einzelglied zurückstrahlt, wird sich dieses Glied als gehorchender Teil bewußt, daß es Teil eines Körpers, seines Körpers, ist, zu dem es wesentlich gehört; und dieser Körper erteilt durch Glieder, die auch seine Glieder, sein Besitztum sind, Befehle und heischt Gehorsam. Der ganze Körper hört da gleichsam auf sich selbst: der Befehl wird wörtlich zum Dienst am Ganzen, und die Erwiderung des Gehorchenden gehört als notwendige Antwort des Organismus zum Lebensganzen. Die Idee der Ganzheit hebt so den mißliebigen Dualismus von abgetrennter Macht und Abhängigkeit auf und mildert die zwei schroffen Gegensätze des gebietenden Ansehens und der sich beugenden Freiheit zur Einheit eines einzigen Lebensstromes.

Schwieriger ist die Frage nach dem Aufbau des liturgischen Gebetsganzen aus gewissen Elementen und die Anwendung unserer Theorie des Zurückwerfens von schöpferischen Strahlen dieser Ganzheit auf die Teile.

Das Gebet, das Christus seine Apostel auf ihre Bitte gelehrt hat, das Vaterunser, ist zunächst ein individuelles Gebet, aber doch mit einem klaren Gemeinschaftsgepräge, weil nicht das „Mein", sondern das „Unser" stets die Führung hat. Es ist ein eigentliches apostolisches Gebiet, weil es zunächst die Gemeinsamkeit der Apostel zum Ausdruck bringt, sodann aber ihre Dienstsendung an die Menschheit im Inhalt der Einzelbitten versinnbildet.

Die Versammlungsgebete der entstehenden und wachsenden Kirche sind zunächst auch nur Gebete einer Gemeinschaft; religiöse Amtsgebete sind an sich noch keine liturgischen Gebete. Sie werden dazu erst durch die Verbundenheit aller Betenden zu einem gemeinsamen Dienstverhältnis zu Gott, und durch die Richtung aller Gebete auf einen einheitlichen, gottgesetzten Gegenstand. Damit kommt eine Gebetsganzheit von selbst und begrifflich in die Liturgie. Diese Ganzformung kann, wie wir gleich sehen werden, noch näher bestimmt werden. Man bedenke aber wohl: es handelt sich in unserem Fall nicht um das liturgische Gebet als solches; es handelt sich vielmehr um die Erneuerung des liturgischen Gebetes in unsern Tagen, um die Erklärung dieser

Bewegung aus dem Lebensgefühl unserer Zeit, um die Frage, ob dieser Neustrom sich aus dem Gesetz der Ganzheit ableiten läßt.

Auch die individuellen Gebete des Einzelmenschen sammeln sich, wenn man sie sinnvoll verrichtet, zu einem Lebensganzen, zu einem besondern Gebetsganzen des betenden Menschen. Die liturgischen Gebete verknüpfen sich durch das Band des Kirchenjahres und der sakramentalen Gemeinschaft, durch das Band der Verbundenheit der Sakramente untereinander und ihrer einheitlichen Anpassung an die wichtigsten Lagen des Menschenlebens, zu einer Ganzheitsgröße eigener Art. Der neu erwachende Sinn für eine Ganzheit strebt nun nach der Schöpfung einer Gesamtgröße aus jenen beiden Ganzheiten der individuellen und der liturgischen Gebete. Und da greift denn unser Gesetz der Rückstrahlung des Ganzen auf diese beiden Teile mächtig ein. Im Lichte dieser Bestrahlung sucht sich die individuelle Gebetsganzheit auf die Ganzheit des liturgischen Gebetes einzustellen, und die liturgische Gebetseinheit verbindet sich mit der besondern seelischen Art, mit den persönlichen seelischen Nöten, mit der individuellen Eigenverfassung des betenden Einzelmenschen. Und eben dann schlägt die Geburtsstunde der liturgischen Bewegung. Auch sie steht also im Bann jenes Gesetzes der Rückstrahlung einer Ganzheit auf die Elemente.

Die Exerzitienbewegung hängt ebenfalls mit vielen, starkgedrehten Fäden an unserem Ganzheitsgesetz.

Als Ignatius in Manresa an den Exerzitien arbeitete, überkam ihn eines Tages, am Ufer eines Flusses, eine allumfassende Erleuchtung, die so groß und klar war, daß sie, nach seinem eigenen Geständnis, für sich allein ausreichte, den Sinn und Inhalt der Welt, wie sie der Glaube bot, allseitig zu begreifen. Das kann nur eine Ganzheitsschau gewesen sein, denn eine noch so deutliche Einsicht in Einzelheiten vermag niemals eine so umfassende Gewißheit zu gewährleisten.

Man wird kaum in die Irre gehen, wenn man diese Einheitsschau in die innigste Verbindung bringt mit der Schlußbetrachtung der Exerzitien, über die Liebe zu Gott.

Hat also jemand die Volleexerzitien gut vollbracht, hat er die zusammenfassende Endbeschauung lebendig in sich aufgenommen, so müßten eigentlich alle folgenden Exerzitien und das ganze dazwischenliegende Leben vom Glanz dieser Endbetrachtung überstrahlt werden und von ihr ausgehen. Von diesem Standpunkt aus ist die heutige Exerzitienbewegung zu verstehen. Sie besagt, wenn man sie in ihrem Vollsinn und in ihren Tiefen ergreift, nicht einfach eine allgemeinere Verbreitung der geistlichen Übungen über die verschiedenen Stände. Sie hat vielmehr eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: die öftere Wiederholung der Exerzitien im Einzelleben; dann, vor allem, den Aufbau aller folgenden Exerzitien auf der Grundlage aller vorangehenden. Wenn die zweite Stufe nicht erstiegen oder wenigstens nicht erstrebt wird, kann die Bewegung nicht anhalten.

Erreicht wird aber diese zweite Aufgabe nur mit Hilfe des Gesetzes der Rückstrahlung. Die durch die jedesmaligen Exerzitien errungene Ganzheit der übernatürlichen Lebensfülle muß Tag um Tag zurückwirken auf die einzelnen Handlungen; sie muß maßgebend einwirken auf die Art und die Auffassung

der neuen Exerzitien, sie muß dort beginnen, wo man das letzte Mal aufgehört hat.

So schafft das Ganzheitsgesetz, in seinem Wesen erfaßt und seinen innern Kräften entsprechend durchgeführt, eine ungeahnte Lebensfülle. Der Mensch der klaren Weltanschauung muß all sein Wissen, Erkennen und Glauben zu einer einheitlichen Ganzheit formen und festigen. Die abgeklärte und starke Persönlichkeit wird diese Weltanschauung zu einer lebendigen Wirklichkeit des Handelns in der eigenen Brust gestalten und in einer geschlossenen, nachhaltigen Arbeit an der Umwelt fruchtbar machen.

Will aber der Mensch der klaren Weltanschauung zu eigenem Entdecken und Forschen ausgreifen, so muß er von jener errungenen Ganzheit aus zum Einzelwissen und Einzelerkennen zurückschreiten und diese Teilstücke erneuern, manchmal umformen, im Licht und in der Kraft dieses Rückstrahls der Ganzheit.

Will die abgeklärte, für ihre Zeit wirkende Persönlichkeit den innern Stillstand und die allmähliche Versteinerung vermeiden, so muß sie unaufhörlich jede Einzelarbeit, jede Einzelhandlung zu einer Art Wiedergeburt zwingen; die persönliche Art hat sich da nicht bloß, möglichst vollkommen, im Einzelwerk zu offenbaren; es ist mehr erforderlich. Denn die Verschmelzung des Persönlichen mit dem Geist der Einzeltat kann aus einer unbewußten Gewohnheit entstehen. Man wird also, dem Gesetz der rückstrahlenden Ganzheit entsprechend, den erreichten Vollkommenheitsstand, der immer wachsen, niemals ruhen soll, bewußt der Einzelhandlung in Selbstzucht und im Gemeinschaftswirken unterlegen; nicht bloß auf der einen oder der andern Strecke; im ganzen Bereich der Lebensfülle.

Nur wenn wir dieses Gegenwartsgesetz des Rückstrahls der Ganzheit auf alles besondere Denken und Tun zu unserem Lebensgesetz machen, werden wir im Strom der Gegenwart bestehen, manchmal sogar ihn beherrschen, jedenfalls nicht in ihm versinken.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Exakte Erforschung des Gebetslebens

Exaktes Erforschen des Betens? Klingt das nicht von vornherein schon widersinnig? Beten ist doch das Allergeistigste und Allerfeinste, was in einer Menschenseele lebt in den Stunden ihrer stillen, unbelauschten Gottesnähe. Dieses Einswerden von Gott und Seele nun mit den Mitteln exakter Wissenschaft durchstöbern und durchforschen wollen, wie irgend ein anderes Erlebnis — erinnert das nicht überaus peinlich an die flache Geistesöde des Positivismus, an sein Entgöttlichen des Lebens, an sein Entgeistigen des Menschen, an sein Atomisieren des Seelischen, an sein Materialisieren des Religiösen? Ist es nicht, wissenschaftlich betrachtet, ein unmögliches Unterfangen? Wirklich religiöse, betende Menschen breiten doch ihr Gebetsleben nicht zur Sensation für jedermann in den Schaufenstern der Wissenschaft aus. Davor bewahrt sie die natürliche Scheu und Herbheit. Es wäre ebenso aussichtslos wie frech, wenn einer diese herbe Scheu gewaltsam zerbrechen wollte, um sich unberufen in das Heiligtum einer Menschenseele und ihres Redens zu Gott hineinzudrängen. Auch wehen über kaum einem Arbeitsfeld menschlicher Wissenschaft so heftig die einander überkreuzenden und bekämpfenden Luftströmungen der verschiedensten philosophischen Richtungen wie über der Religionswissenschaft. Nebelhafter Irrationalismus und schein-klarer Rationalismus, der mit seinen paar Begriffen alles in der Seele „erklärt" und „zerklärt", anmaßend behauptender Intuitionismus und wertblinder Positivismus, allzu weicher Relativismus, für den es keine festen religiösen Wahrheiten geben darf, und konstruktiver Apriorismus, der von keiner Einzelforschung beschwert, munter über das „Wesen" der Dinge drauflos spekuliert — alle haben sie schon versucht, religionspsychologische Forschung in ihre Richtung zu drängen. Würde das Beten nicht alsbald aufhören, echtes Beten zu sein, wenn es als „Forschungsgegenstand" dem Wirbelsturm der philosophischen Meinungen und Moden ausgeliefert würde?

So will es denn scheinen, daß exakte Gebetspsychologie weder wünschenswert noch aussichtsvoll wäre. Ein unfeines Profanieren des Heiligsten in der Seele scheint sie zu sein, ein seichtes Naturalisieren des Übersinnlichen in ihr und ein ungesundes Rationalisieren und Bewußtmachen dessen, was vor Bewußtsein und Rationalisierung bewahrt werden sollte, um wahr und echt zu bleiben.

I.

Es *kann* in der Tat recht wohl so sein. Es *ist* auch leider oft genug so gewesen. Man denke nur an den Pan-Pathologismus mancher Psychiater, die vom religiösen Gebetsleben nur die krampfigen Entartungserscheinungen kannten und nun kurzerhand alles Beten als Symptom seelischer Minderwertigkeiten und Konflikte „erklärten". Aber es *muß* nicht so sein, und es ist keineswegs meistens so[1]. Es ist ja sehr wohl vereinbar, die selbstverständliche

[1] Vgl. E. Raitz v. Frentz S. J., Das religiöse Erlebnis im psychol. Laboratorium, in dieser Zeitschrift 109 (1925) 200 ff. W. Gruehn in seinem überaus dankenswerten kritischen Überblick über die neuere Entwicklung der Religionspsychologie und ihre Möglichkeiten und Grenzen im Anhang zu: K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des relig. Erlebens, 2. Aufl., herausg. von W. Gruehn. Gütersloh 1930, Bertelsmann.

vornehme Zurückhaltung vor fremdem Seelenleben zu bewahren und dabei doch mit ehrfürchtiger Liebe den Segensquellen des menschlichen Gebetslebens nachzugehen, den Reichtum seiner Fülle und Kraft zu bewundern und ihn vielen — ohne Mißbrauch geschenkten Vertrauens — zu zeigen, um zu helfen und zu erfreuen. Ein anderes ist die gesunde Scheu des betenden Menschen vor jeder Art Schaustellung, ein anderes die Eitelkeit verschlossener Käuze, die meinen, an ihrem Innenleben müsse alles geheimnisvoll verschleiert bleiben. Frische religiöse Menschen können dort, wo sie gute Gründe dazu sehen und Vertrauen schenken wollen, mit erquickender Offenheit vertraut von ihrem religiösen Leben und Beten sprechen.

Darum ist ein feineres psychologisches Erfassen fremden Gebetslebens nicht von vornherein unmöglich. Doch wird es nicht zu leicht zum Naturalisieren des Übernatürlichen führen, zum Verkennen des Gnadenwirkens Gottes in der Seele und seiner Wichtigkeit? Die sicher religiösen großen Führer des Gebetslebens waren nicht so schnell bereit, es ungeziemenden Naturalismus zu schelten, wenn einer so weit wie möglich die rein natürlichen Faktoren im Innenleben mit natürlichen Mitteln untersuchen und aufweisen wollte[1]. Gewiß bleibt die Hauptsache in den Stunden des Betens das Gnadenwirken Gottes, und das läßt sich nicht in Kurven und Statistiken erfassen. Das ist zu selbstverständlich, um betont zu werden. Aber stehen nicht etwa in den Bibliotheken seit Jahrhunderten streitbare, ledergepanzerte Folianten — ihr äußeres Auftreten verrät schon die innere Wichtigkeit —, die über das wirklich Übernatürliche in der Seele, das Gnadenwirken, gegeneinander disputieren? Und doch können sie mit allem buchmäßigen Stammeln und Streiten die Geheimnisse Gottes nicht ganz enthüllen. Warum wäre es dann naturalistisch, wenn die rein natürlich-psychologische Seite des Gebetslebens zum Gegenstand exakter Forschung wird?

Seltsam: seit den Inflationszeiten, in denen man an einigen deutschen Fakultäten begann, exakte Psychologie ins Aschenbrödelstübchen zu schicken, durfte sich eine Sturzflut von „Mystik"-Literatur übers Land ergießen. Vom theaterhaftesten Okkultismus bis zur innerlichsten christlichen Mystik war alles vertreten. Man mußte nur so staunen, wie billig man gewissermaßen auf dem öffentlichen Markte von den tiefsten Geheimnissen — selbst mystischen Betens — reden hören konnte. Kühnste Behauptungen über religiöses und anderes Seelenleben durften auf Bewunderung rechnen, wenn sie sich nur vom Staub exakter Forschung sauber fernhielten. Und da sollte es Profanierung des Heiligen in der Seele sein, wenn schlichte Einzelforschung den wissenschaftlichen Geist demütiger Ehrfurcht auch vor der kleinsten Wirklichkeit durch sorgfältig exakte Methode wahren will? Wäre es wirklich Wahrheitsschau und Ehrfurcht vor dem Religiösen, was solches Mißtrauen beseelte? Oder verbärge sich darin die ehrfurchtslose romantische Ungeduld, die der Mühsal entsagungsvoller Kleinarbeit ausweicht, um den verlockenderen Höhenflug — Ikarusflug — zu irgend welchen, für den Augenblick glänzenderen „Intuitionen" zu unternehmen?

Eine Schwierigkeit exakter Erforschung des Gebetslebens allerdings muß nachdrücklich hervorgehoben werden: wir brauchen dazu religiöse Forscher,

[1] Vgl. Exerzitienbuch Reg. discr. spirituum 8.

die selber beten. Andere würden nicht einmal das kleinste Kinderbeten verstehen. Und wir brauchen Menschen, die auch über unscheinbar anmutende Früchte der Arbeit sich dankbar freuen können. Mit einiger Übertreibung gesagt: wir brauchen etwas von der Art eines hl. Franz, der über jedes Sternenfunkeln am Abend und über jeden Silberquell im Waldmoos jubilieren konnte. Dafür gehört es aber auch zu den schönsten Stunden solcher Forscher, wenn sie sehen dürfen, wie aus den Tiefen des Seelenlebens, aus seinem Sinnen und Sehnen, seinem Suchen und Kämpfen, seinem Hoffen und Frohlocken das Gebet hervorquillt und die Seele in die Gottesnähe trägt.

Verständnis für das Religiöse und wissenschaftlichen Mut verrät es, daß in den letzten Jahren neuere Religionspsychologen sich sorgfältiger Analyse des Betens zuwandten. Verständnis für das Religiöse: denn dieses wird sich nirgends deutlicher zeigen als im Beten, wie anderseits ohne schlichtes Beten Religion sehr bald zur unwahren Fassade oder zum ungesunden Stimmungs- und Erlebniskultus würde. Wissenschaftlichen Mut: denn es ist begreiflicherweise nicht leicht, auf einem so zarten Gebiete der Forschung alsbald die besten Forschungsweisen zu finden und der gewählten Aufgabe trotz ihrer Schwierigkeit treu zu bleiben.

II.

Eine der ersten dieser neueren Untersuchungen[1] verdanken wir der Initiative des hochverdienten Rektors der Mailänder katholischen Universität, P. Agostino Gemelli O. F. M. Von ihm angeregt und in seinem Institut wandte A. Canesi[2] die „denkpsychologische" Methode[3] (nach dem Beispiel Stählins und Girgensohns) an, um das Beten erwachsener gläubiger Katholiken zu analysieren, die psychologische Sonderart der Gebetshaltung der Seele zu erfassen und die verschiedenen Phasen in der Entwicklung eines Gebetserlebnisses aufzudecken. Trotz einiger Unebenheiten der Methode[4] — wie sie wohl bei erstem Vorstoßen in neues Gebiet schwer zu vermeiden sind — errang Canesis Arbeit sich die Anerkennung, sie biete wissenschaftlicher Psychologie „zum ersten Mal ein umfassendes Material zum Gebetsleben aus unmittelbarer Gegenwartsnähe.... das unendlich viel näher an das wirkliche Gebetsleben heranbringt als das große religionsgeschichtliche Material: wir kennen die genauen Entstehungsbedingungen dieses Materials, seine Echtheit, seine Umwelt usw...." (W. Gruehn.)

Schon 1923 hatte Alfons Bolley im Kölner Psychologischen Institut psychische Vorgänge bei der Betrachtung analysiert[5]. 1929 bot er die ersten Früchte sorgfältiger Studien über das Gebetsleben von Jugendlichen[6]. Und kürzlich hat er von diesen Studien ausgiebiger in einem Buch erzählt, das über

---

[1] Abgesehen von Girgensohns und Gruehns auf die Struktur des religiösen Erlebens im allgemeinen gehenden großen Werken.

[2] Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera, Pubbl. dell' Università Cattolica del S. Cuore. Serie I, vol. I (1925), 245 ff.

[3] Systematisch gelenkte Selbstbeobachtung von darin geübten „Versuchspersonen".

[4] Zu lange Versuchszeiten, bis zu 15 Minuten.

[5] Die Betrachtung als psychologisches Problem, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge I (1924) 338 ff. Betrachtung und Beschauung, ebd. III (1926) 348 ff.

[6] Zum Problem des andächtigen Gebetes, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik IV (1929) 1 ff.

die Fachkreise hinaus Interesse verdient[1]. Seine Forschungen gingen von der Frage aus, wie sich freies Beten in den verschiedenen Gezeiten der jungen Seele entwickle, und was, rein psychologisch betrachtet, das Beten zum Beten mache. Der Verfasser ist Religionslehrer und Erzieher an einem Konvikt der Kölner Diözese. Von seinen Schülern und Zöglingen, die ihm offensichtlich gern das erbetene Vertrauen schenkten, erhielt er ein reichhaltiges Material von Antworten auf seine mit größter Sorgfalt ausgearbeiteten Fragebogen über ihr Beten, ihre Gebetsstimmungen und Gebetshemmungen[2]. Die Antworten bieten den erfrischenden Niederschlag einer einfachen und gesunden, von Hyperreflexion und von bloßem Erlebniskult gleich wenig angekränkelten, eben einer schlichten katholischen Knabenfrömmigkeit. Gerade dadurch sind sie für wissenschaftliche Erforschung des Betens doppelt wertvoll.

In feiner Analyse des reichen Tatsachenmaterials und in ständiger Fühlungnahme mit ihm bietet der Verfasser nun zunächst eine geordnete Übersicht über die Quellen und die Hemmungen freien Betens in der jungen Seele. Wir sehen, wie besinnliches Nachdenken, „Betrachtung", ganz von selber ins eigentliche Beten ausklingt, wir spüren den Einfluß stiller Gotteinsamkeit oder auch der Einbettung in eine betende Gemeinschaft auf das Beten der Jungen, wir hören vom Gebetsimpuls, der aus dem Glück nach einer befreienden Beicht zum Beten drängt. Wir erfahren, wie mannigfache Stimmungen und Affekte wie Furcht, Sorge, Erlöstheitsgefühl, Freude das Beten fördern können, ohne daß darum das Gebet stets in den Gefühlsschichten der Seele verankert sein müßte. Aber es wird auch klar, wie allzu starkes Wallen des Gefühls und manche Stimmungsarten, zumal depressive, das Beten erdrücken. Im Gegensatz etwa zu Heilers Auffassung von der „Andacht" als der feierlichen, gehobenen Stimmung zeigt die Analyse der Fragebogen, wie auch im Jugendlichen der Wille zum Gebet sich gegen Stimmungswiderstand und Stimmungsebbe durchsetzt. Gegenüber jeder Einseitigkeit eines verschwommenen Irrationalismus wird die Bedeutung des Gedanklichen, der in Erwägung vertieften Einsicht, ausgiebig dargetan. Wie ja auch schon Girgensohn und Gruehn die Wichtigkeit des Gedanklichen im Aufbau religiösen Erlebens hervorgehoben haben. Trotz aller Wichtigkeit von Stimmung und Affekt erscheint das Beten letztlich auch in dieser psychologischen Analyse als eine aus Einsicht gewollte Stellungnahme der Seele.

Überraschend mag einiges wirken, was die Analysen Volleys über die verschiedenartigen Gebetsmotive und Gebetsweisen seiner Jugendlichen ergeben. Während zum Beispiel das Gebet der Jungen viel mehr auf ein „egoistisches" Bitten für sich selbst, zumal um materielle Güter hinauslief, was man verstehen kann, und umgekehrt die Mädchen im Beten für andere, zumal wenn es sich um ideelle Güter handelte, die Jungen „überflügelten", fand sich bei den Jungen viel häufiger die Dankbarkeit als Gebetsmotiv. Im religiös geleiteten Internat wurde das Gebet für andere, um ideelle und besonders um materielle Güter, mehr geübt als unter den Externen; hingegen

[1] Gebetsstimmung und Gebet. 8° (247 S.) Düsseldorf 1930, Pädag. Verlag.

[2] Selbstverständlich wußten die Jungen um den Zweck der Befragung („Schreiben eines Buches über das Beten"). Sie waren zu vollster Freiheit der Aussagen aufgefordert und strenger Diskretion versichert worden.

zeigten sich diese eifriger im Beten um ideelle Güter für sich selbst und auch im Dankgebet. Ob sich nicht in der altruistischeren Gebetsmotivierung bei den Mädchen schon die segnende, helfende Art der erwachenden mütterlichen Seele ankündigt? Von hohem Interesse wären weitere Untersuchungen über die Beziehungen zwischen der verschiedenartigen seelischen Struktur, dem Charakter, den Anlagen, den ersten Kindheitseindrücken, dem Familienleben und den Motivationen ihres Betens oder der Vorliebe für diese oder jene Gebetsweisen und Gebetsformeln. Viele lohnende Einblicke in das Beten der Jungen gestattet die Übersicht über ihre liebsten Gebetsformeln. Und mit zum Schönsten an dem Buche zählt der Abschnitt über das Beten der Jungen zu Maria. Das Beten zu ihr zeigt sich überall als die Hinwendung der viel umstürmten und in ihren grotesken innern Widersprüchen oft wenig verstandenen jungen Seele zu der allzeit klug verstehenden und der immer treuen, gütigen Mutter und Mittlerin. „Maria ist dem katholischen Jungen ein Hort seiner Reinheit, in allem die Mutter ohnegleichen."

Schwieriger, als es dem nur an begriffliches Deduzieren gewöhnten Menschen scheinen mag, war die zweite Aufgabe, die der Verfasser sich stellte und mit einer ebenso glücklichen wie einfachen Methode in Angriff nahm. Es sollte in rein psychologischer Analyse herausgeschält werden, was, psychologisch betrachtet, das Kernerlebnis in der Gebetshaltung der Seele ist, was also das Beten eigentlich zum Beten macht. An irgendwoher deduzierten Antworten aller Art hat es ja in den letzten hundert Jahren sicher nicht gefehlt. Welche war richtig? War das psychologisch Wesentlichste an der Andachtshaltung der Seele, daß konzentriert gedacht wurde, etwa an den Sinn einer Gebetsformel, oder war es das Hingespanntsein des Wollens auf Gott, oder war es die Erhebung des andachtsvoll gestimmten Gemütes zu ihm (Heiler), oder war es etwas Irrationales oder nichts von alledem oder alles zusammen? Im Gegensatz zu Irrationalismus und bloßer Gefühlsreligiosität und hinausweisend über einseitige Betonung nur des Gedanklichen oder nur des Willensmäßigen im Beten führen den Verfasser seine Analysen zu dem, was er die „Ichfunktion" nennt. Es ist etwas, was gewissermaßen tiefer, innerlicher, „ich-näher" in der Seele aufstrahlt als die Einzelfunktionen, als bloßes Denken und bloßes Wollen, und was doch durch sie alle hindurchleuchtet und ihre Artung mitbestimmt. Girgensohn hatte das Wort geprägt und den Begriff entwickelt, W. Gruehn hatte ihn im Analysieren des Werterlebens weiter geklärt, in der Schule von Agostino Gemelli war man auf ihn gestoßen, Bolley entwickelt ihn wiederum weiter. Die Devotio, die Andachtshaltung ist ihm ein [mit dem Wollen der Andacht nicht zusammenfallendes, aber willentlich indirekt herbeiführbares] Sichauftun des innersten Menschen in gläubig vertrauender Hingabe, wie es in der Summa des hl. Thomas angedeutet ist und in klassischer Gebetsformulierung aus dem Schlußgebet der Ignatianischen Exerzitien, dem Suscipe, leuchtet.

Die mannigfaltige Anregung, die von dem — ja noch etwas schwierigen — Begriff der „Ichfunktion" aus auch auf ganz andere Fragen der Psychologie ausgehen dürfte, läßt es doppelt wünschenswert erscheinen, daß er noch weiter in der sorgfältigen Art des Verfassers untersucht und geklärt werde. Vergleicht man die Eigenart der Arbeit Volleys mit manchem, was Religions-

philosophie und Religionspsychologie vergangener Jahrzehnte über das Beten zu sagen wußten, so wird man des schönen Buches doppelt froh. Man vergißt, die da oder dort beim Studium des Werkes aufsteigenden Fragen und kleinen Wünsche vorzulegen. Es wird in der glücklichen Verbindung von ernster, keine Kleinarbeit scheuender Wissenschaftlichkeit und liebender, feiner Ehrfurcht vor dem schlichten Beten zu einer Art ungewollter Apologie der Religionspsychologie und — des Betens. Denn es zeigt, wie, rein psychologisch gesehen, das Beten das Tiefste und das Größte ist, was eine Menschenseele tun kann, es zeigt die Aufgeschlossenheit der Menschenseele für Gott.

Alexander Willwoll S. J.

Umschau

Ein französischer Friedensbischof.

Im vorigen Jahre starb ein vielleicht noch zu wenig gewürdigter Apostel der Verständigung zwischen Deutschland und Frankreich: Bischof Julien von Arras, Mitglied des Institut de France, mein hochverehrter Lehrer. Sein Bistum hatte unter den Verwüstungen des Krieges besonders schwer zu leiden gehabt — auf Trümmern und Gräbern erhob er seine Stimme zur Versöhnung. Erst im Kriege war er zum Bischof geweiht worden, und sein Sprengel war bereits verwüstet, als er die oberhirtliche Sorge für ihn übernahm. Es war sein Wunsch, einst in der Nähe des von ihm errichteten Totenmals von Notre-Dame-de-Lorette inmitten der ihm so teuern Kriegsgräber seine letzte Ruhe zu finden. Die Liebe zu den gefallenen Soldaten machte ihn zum Verkünder des Friedens.

Sein bischöfliches Wirken für den Völkerfrieden begann er 1922 mitten im verbitterten Belgien, in Brüssel und Löwen. So überzeugend war seine Rede, daß schon damals die Zuhörer ihm Beifall spendeten, als er sagte: „Das Evangelium hat der Welt mehr gebracht als Mitleid, so sehr uns auch das ergreift; das Evangelium hat das Gesetz der Liebe gepredigt! Mag die Geschichte, die wir gelernt und die wir erlebt haben, das Evangelium Lügen zu strafen scheinen, das kann für die Söhne des Evangeliums kein Grund sein, aus diesem göttlichen Buche die Seiten zu reißen, die uns zur Bruderliebe aufrufen. Es besteht die Gefahr, daß wir uns dessen schämen, was das eigentliche Wesen des Christentums ist, und daß wir uns mit dem mehr oder weniger offenen Kriegszustand abfinden, der zwischen den einzelnen, den Gesellschaftsklassen und den Völkern herrscht, gerade als ob Christus überhaupt nicht auf die Welt gekommen wäre, als ob er nicht in der Kirche weiterlebte, als ob die christliche Friedensbewegung endgültig gescheitert und nur noch die naive Täuschung einiger Schwärmer oder die vergiftete Waffe einer Bande von Besessenen wäre! Soll es denn ein bloßer Traum sein, daß christliche Völker imstande wären, höher als alles andere nicht ihren eigenen Ruhm und ihren Ehrgeiz, sondern das gemeinsame Recht der Völker auf Gerechtigkeit, Ruhe und Frieden zu schätzen?“

Nicht minder eindringlich war die Rede, die der Bischof am 6. März 1923 im Pariser Institut Catholique vor Mgr. Baudrillart und einer auserlesenen Schar führender Katholiken hielt. „Die katholische Einheit“, sagte er, „wäre keine lebendige Wirklichkeit, wenn die Katholiken sich nicht mit allen Kräften bemühten, über geographische und politische Grenzen hinweg dauernde Beziehungen mit ihren Brüdern in allen Ländern zu unterhalten, um sie besser kennen zu lernen und inniger zu lieben. Das dürfen gerade die Franzosen von heute, wenn sie katholisch sein wollen, nicht vergessen, sie müssen im höchsten Grade den Sinn für das allgemein Menschliche besitzen oder, wenn man will, den Sinn für internationale Verpflichtung, der ein Erbstück unserer Religion ist. Ich möchte niemand kränken, aber gibt es nicht französische Katholiken, die sich allmählich durch die Gewalt der Tatsachen ihr Ideal haben rauben lassen und bei einem zu ausschließlich nationalen und daher zu engen Katholizismus angelangt sind? Ich weiß wohl, daß ein Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit besteht, aber so gebieterisch die Forderungen der Wirklichkeit sein mögen — es ist Sache der Regierungen, das zu entscheiden — niemals darf darüber das Ideal vergessen werden, immer muß es lebendig und strahlend im christlichen Bewußtsein leben. Wenn irgend ein Ideal der rauhen Wirklichkeit nicht geopfert werden darf, dann ist es das Ideal des Friedens unter allen, die über die ganze Welt hin durch den gemeinsamen christlichen Glauben miteinander verbunden sind!“

Im August desselben Jahres 1923 sprach Bischof Julien in der Straßburger „Sozialen Woche“ über den Kampf zwischen Vorteil und Recht. Dabei sagte er zur Friedensfrage, die er in dieser Stadt am

wenigsten vergessen konnte: „Verträgt sich denn der Grundsatz, daß jeder Staat dem andern gegenüber selbständig ist, nicht mit der Schaffung eines ständigen Ausschusses, in dem die Vertreter aller Staaten die Vollmacht hätten, internationale Streitigkeiten zu schlichten? Begrüßen wir daher in vollem Ernste den Völkerbund als eine Schöpfung im Geiste des Evangeliums: sie ist noch schwach, aber auf ihr ruht die Hoffnung der Zukunft!"

Lille, das solange der Schauplatz des Krieges gewesen war, vernahm das Friedenswort des Bischofs auf dem Katholikenkongreß des Jahres 1924. Wenn man zur weltweiten Gesellschaft der katholischen Kirche gehöre, sagte er, wenn man in allen Völkern Brüder habe, mit denen man unter demselben Stellvertreter Christi vereint sei, wenn man das Wort von dem einen Hirten und der einen Herde aus dem Testamente des Heilandes kenne, dann dürfe man sich doch über die Ankündigung des Weltfriedens in einer wahren Internationale unter Führung des Völkerbundes eigentlich nicht wundern. Und er stellte die scharfe Frage: „Fürchten wir uns denn, die Rundschreiben der Päpste so zu nehmen, wie sie lauten? Halten wir auch die Päpste für naiv?"

Dann kam ein Tag, wo der Friedensbischof mutig die Gefahr auf sich nahm, durch seine Botschaft Widerspruch und Haß zu wecken. Im Jahre 1926 war es Marc Sangnier gelungen, in Bierville die Vertreter von 34 Völkern wie zu einem neuen Pfingstfeste zu versammeln. Auch aus der deutschen Jugend waren viele gekommen. Marc Sangnier lud den Bischof von Arras ein, an diese national und weltanschaulich so gemischte Zuhörerschaft sein katholisches Friedenswort zu richten. Und der Bischof kam und sprach im Grünen unter den wehenden Fahnen: „Als im Haag und in Genf die Gründungen ins Leben traten, die Europa und der Welt den Frieden sichern sollen, da hat die katholische Kirche nicht zweifelnd gelächelt, sondern sie hat in diesen Gründungen die Auswirkung ihrer Theologie auf das Völkerrecht erkannt. Wenn es wahr ist, daß Kriege gerecht sein können, so muß man doch mit der katholischen Theologie hinzufügen, daß ein Krieg, der größeren Schaden verursacht, als er wiedergutmachen soll, nicht mehr gerecht ist. Der Völkerbund will aus dem ungeheuern Totenfelde des Krieges die Friedensgemeinschaft der ganzen Menschheit erblühen lassen. Es genügt nicht, daran zu denken, es genügt auch nicht, dafür tätig zu sein, man muß mit ganzer Seele an den Frieden und an die Liebe glauben! Wie die ersten Apostel vor einer staunenden Welt ihre Hoffnung mit dem Worte bekräftigten: Wir haben der Liebe geglaubt — so können auch wir nur sagen: Wir haben an die Liebe des Heilandes geglaubt!"

Der laute Beifall seiner katholischen und nichtkatholischen, seiner deutschen und französischen Zuhörer konnte nicht verhindern, daß Bischof Julien seit diesem Tage von mancherlei Gegnern des Friedensgedankens als „Bischof von Bierville" verhöhnt wurde. Er machte sich nichts daraus, sondern schrieb in einem Artikel des Pariser „Correspondant" vom 25. September 1926 mit heiterer Ruhe: „Selbst wer aus dieser ländlichen Tagung in unserer milden Isle de France Utopien wacher Träumer aufsteigen sähe, sollte ohne Haß und Zorn davon sprechen. Die Kirche hat nie die Abgötterei gesegnet, auch nicht die Abgötterei, die man mit dem Vaterlande hat treiben wollen: die Kirche erlaubt keinem Volke, das Vaterland über alles zu stellen." Ohne sich auf die Mittel zu sofortiger Durchführung einzulassen, aber auch ohne grundsätzlich zu widersprechen, führt er die Entschließung der ethischen Kommission des Kongresses von Bierville an, „die internationale Sicherheit solle durch einen wirklichen Bund der Völker sozial organisiert werden, woraus sich als unmittelbare Folgerung die vollständige und gleichzeitige Entwaffnung aller Staaten durch nationale Abrüstung ergebe".

Bis zu seinem Tode am 14. März 1930 hat Bischof Julien ohne Schroffheit und ohne Schwäche dieselbe Lehre vertreten. In seinem geistlichen Testament vom Jahre 1929 stehen die Worte: „Ich überlasse es der Zukunft, mich zu rechtfertigen."

Edward Montier.

Philosophie und Geschichte.

Der mutige Verlag Ernst Reinhard (München) hat sein Unternehmen einer „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen" in 37 Bänden[1] vorderhand abgeschlossen. Denken wir daran, daß vom „Handbuch der Philosophie" im Verlag Rud. Oldenbourgs[2] die größere Hälfte bereits in Lieferungen erschienen ist, so ist uns mitten in den großen Schwierigkeiten, über die manche Verleger immer nur jammern, das gewaltigste Werk über die Gesamtproblematik der Philosophie erstanden, das wir überhaupt besitzen. Denn beide Unternehmungen ergänzen sich dadurch, daß die „Philosophie in Einzeldarstellungen" von der Geschichte aus zur sachlichen Systematik zielt, während das „Handbuch der Philosophie" von der Sach-Problematik aus die Fülle der Geschichte entfaltet. Das erste Unternehmen trägt ein Vorwalten der „geschichtlichen Aporetik" in sich, das zweite ein solches der „sachlichen Aporetik". Darin, daß beide Richtungen nicht ineinander aufgehen, bezeichnet ihre Einheit die wahre, innere Auseinandersetzung mit Hegel, dessen große Idee es war, die geschichtliche aus der sachlichen Aporetik abzuleiten, doch so, daß die Logik einer solchen Ableitung die Logik des Lebendigen bliebe, die bekanntlich gemäß dem wirklichen Aristoteles auf dem Gegensatz beruht.

Hegel ist nicht die Sandigkeit eines „logischen Widerspruches" zugestoßen, sondern der Titanismus, die werdehafte Philosophie des Geschöpfes aus der Urlebendigkeit des Ewigen Lebens der Ewigen Wahrheit ableiten zu wollen. Der Rationalismus aller Richtungen hatte und hat die Naivität, die „saubere Logik" seiner eigenen Systeme als restlose Offenbarung der Logik der Ewigen Wahrheit zu begreifen. Thomas von Aquin hat für diese Leute vergeblich den 6. Artikel der ersten Quästio De Veritate geschrieben: daß es keine „geschaffenen ewigen Wahrheiten" gäbe, sondern zuletzt die Rückführung alles geschöpflichen Denkens auf das Denksubjekt Gott, der wesenhaft zuletzt der „Deus tamquam ignotus" ist, und auf diesem Wege das positive Wachstum der Wahrheit auch im geschöpflichen Denken[1]. In diesem Sinn ist nur Hegel der Weisheit des Aquinaten einigermaßen nahe gekommen, da er im Ansatz seiner Philosophie allen „Dogmatismus" geschlossener Systeme auflöste in den immer neuen Werde-Schritt echt geschöpflichen Denkens in die wachsende Wahrheit. Wenn er dann dennoch erlag, so war nicht irgend ein „logischer Schnitzer" daran in der Tiefe schuld, sondern Hegel der Philosoph erlag Hegel dem Theologen eines neuen Protestantismus, des Protestantismus der intellektuellen Alleinwirksamkeit Gottes, — da er den Werdeschritt der Kreatur zum Werdeschritt Gottes machte.

Dieser Hegel erfährt gerade in der „Philosophie in Einzeldarstellungen" seine Überwindung. Denn, gezwungen durch die unüberschaubare Fülle des realen Stoffes, zerfällt das Werk bereits unter methodologischer Rücksicht in eine Vielheit. Die überwiegende Zahl der Einzeldarstellungen begnügt sich mit der Sorgfalt einer materialgeschichtlichen Methode, die immer wieder den Vorteil hat, unmittelbarer bei den Quellen zu bleiben. Eine kleinere Gruppe unternimmt die recht glückliche Gruppierung um einzelne führende Köpfe. Wir kommen so näher an eine innere Geschichte der Philosophie, d. h. Geschichte ihrer großen Probleme. Heinz Heimsoeth (Fichte), Willy Moog (Hegel), August Vetter (Nietzsche) gehen mutig den Weg einer Systematisierung der innern Motive des Denkens. Wohl nur Hinrich Knittermeyer (Schelling) folgt der glänzenden Methodik, die Richard Kroner in „Von Kant zu Hegel" eingeschlagen hat. Es ist sichtbar, wie in dieser Vielfalt das Formale des Problems zwischen Philosophie und Geschichte sich überaus anschaulich spiegelt: vom Äußersten eines Positivismus der Tatsachen zum Äußersten einer Logik des Lebendigen.

[1] Einzelbesprechungen von Teilen des Gesamtwerkes in dieser Zeitschrift siehe u. a.: 107 (1923/24 II) 56; 110 (1925/26 I) 34; 118 (1929/30 I) 465.

[2] Vgl. diese Zeitschrift 114 (1927/28 I) 393.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 108 (1924/25 I) 31 ff.; 109 (1924/25 II) 188 ff.

Noch eindringlicher zeigt sich diese Vielfalt nach der inhaltlichen Seite. Hier ist schlechthin ein Auseinanderfallen zu beobachten. Gewiß ist der Zusammenarbeit Gustav Kafkas und Hans Eibls ganz ausnehmend gelungen, das Sichverschlingen zwischen Antike und Patristik so aufzudecken, daß nicht nur der Blick sich öffnet (in Josef Bernharts gleichbürtiger „Philosophischer Mystik des Mittelalters") in die philosophischen Motive des Mittelalters, sondern (kraft der Vorblicke Eibls und der guten Rückblicke etwa Riekels und Heimsoeths) auch in die Problematik der Neuzeit. Aber dem tritt doch entgegen, wie unüberschaubar, Wurzel neben Wurzel, die Ansätze der neuzeitlichen Philosophie sich bieten. Nur hie und da blitzt es auf: entweder, wenn Richtungen berührt werden, die das Wesentliche des Menschen betreffen, oder noch mehr, wenn der geheime theologische Muttergrund sichtbar wird.

Wir glauben nicht, daß dieses doppelte Bild (im Formalen und Inhaltlichen) sich in einem anderen Werk optimistischer färben ließe. Wir sehen vielmehr einen Beweis von Ehrlichkeit darin. Es ist nicht nur die große Anschaulichkeit des Wortes des Predigers: „mundum reliquit disputationi eorum". „Nie begreift der Mensch vom Anfang bis zum Ende das Werk, das Gott schuf" (Eccl. 3; 11). Es ist noch tiefer die furchtbare Anschaulichkeit jenes berühmten Kapitels aus Newmans „Apologia", wo er die harte Unerbittlichkeit des kirchlichen Lehramtes begreiflich macht aus der Dämonie des menschlichen Denkens: als „face-to-face antagonist, by which to withstand and baffle the fierce energy of passion and the all-corroding, all-dissolving scepticism of the intellect" (Apologia 243). Die Dämonie des „all-zernagenden, all-auflösenden Intellekts" —, der im „Wissen" gerade „sein will wie Gott" (in den Absolutismen der „logischen Systeme") und darum abstürzt in die stechenden Dornen und die brennenden Disteln (der „Probleme") einer Sandwüste (der „Systeme"), — bis endlich auch noch die Psychoanalyse ihm die Weisheit des ersten Buches Mosis neu begreiflich macht, daß sein stolzes Wissen, kraft dieses Stolzes, im Grunde nur das Begehren des Fleisches ist.

Die „Erlösung der Philosophie" aus dem Katarakt der Geschichte des Menschen ist darum keine andere als die sonst uns gesetzt ist. Christus als „Logos" und „Weisheit Gottes" (also als die Eine Ewige „Philosophie Gottes") ist „in uns", indem und insofern die „Schwachheit des Fleisches" und die „Torheit" Seines Kreuzes in uns ist. Weder die Utopie einer „idealen Philosophie" noch die Pathologie eines „Problematizismus", sondern das „Wachsen in Ihm in die Wahrheit" in den Kreuznägeln und der Kreuznacht, darin wir mit Ihm die Erbsünde des „Wissens wie Gott" abbüßen. Erich Przywara S. J.

Laßt uns eine Nutzanwendung machen!

Zu den zahlreichen Kriegsbüchern ist nun noch eines gekommen, das in der Tat wichtig ist und eine Seite des Krieges schildert, die beinahe vergessen worden wäre, und die solches Vergessen am wenigsten verdient. Der Krieg wurde nicht nur an der Front, in den Lazaretten, in der Etappe und in der Heimat geführt, sondern auch in den Gefangenenlagern, hinter Stacheldraht und in Erdbaracken. Von dieser „Armee hinter Stacheldraht", von den deutschen Kriegsgefangenen in Sibirien erzählt Edwin Erich Dwinger (Eugen Diederichs Verlag, Jena). Dieser ersten Reihe furchtbarer Schicksale hat der Verfasser sodann eine zweite, vielleicht noch schrecklichere Reihe folgen lassen in dem Band „Zwischen Weiß und Rot". Es ist die Schilderung des größten Bürgerkrieges, den die Welt je gesehen hat, des Kampfes der „weißen" Koltschak-Armee gegen die „roten" bolschewistischen Heere.

Beide Bücher stellen die Bearbeitung der Tagebuchnotizen dar, die der Verfasser als Kriegsgefangener in Sibirien und hernach als Kämpfer in der Koltschak-Armee angelegt hat. Es sind Bücher, die imstande sind, einen ernsten und gefestigten Menschen aus allen seinen Geleisen zu werfen, aus den Geleisen seiner Selbst-

zufriedenheit, aus den Geleisen seiner allzu gesicherten Welt- und Lebensanschauung. Wer diese beiden Bücher aufmerksam liest, wird gestehen müssen, daß wohl nirgends in der Weltliteratur auf verhältnismäßig kleinem Raum so unermeßlich viel Leid, so viel abgründige Bosheit, so viel erschütternde, echt menschliche Güte und so viele unlösbare Rätselfragen zusammengetragen sind wie in diesen beiden Büchern. In der Weltliteratur! Gehören denn diese Bücher auch zur Literatur und nicht vielmehr zur Geschichte oder zur Biographie oder zur Politik und Ethik? Ja, Geschichte sind sie und Biographie im besten Sinn, und die politische und besonders ethische Bedeutung der in ihnen aufgeworfenen Fragen ist nicht abzusehen, so groß ist sie. Aber Literatur sind sie auch, und zwar hochwertige. Dieser junge Fähnrich, der sie schrieb, hat verstanden, zu schauen, nicht bloß mit den Augen, sondern mit allen Sinnen und mit seiner ganzen Seele und auch mit seinem Herzen. Und er hat verstanden, zu erzählen, so wie wir Heutige es lieben: knapp, sachlich, abgewogen, mit einer verhaltenen und doch auf die letzten Gründe des Daseins eindringenden Leidenschaft und Glut.

Das ist nun beinahe zu bedauern, dieses Literarische, dieses Künstlerische; denn es hat eine Folge, die mit Traurigkeit, ja beinahe mit Ingrimm erfüllt: Nun bleiben die Leser, die deutschen Leser und ihre ästhetischen Stimmführer, die Zeitungskritiker, an diesem literarischen Charakter kleben; sie sprechen in den kurzen Zeilen der Anzeige oder Besprechung von dem prägnanten Stil, von der rücksichtslosen Offenheit des Schauens und Schilderns, von dem starken und modernen literarischen Können, ja auch von dem Blut, mit dem diese Bücher geschrieben seien.

Ja, Herrgott! Ist das alles? Hat denn keiner von diesen Lesern und Kritikern mehr darin gefunden: das Furchtbare, das hinter diesen Dokumenten steht, die Nutzanwendung, die an diesen Büchern gemacht werden soll? Ja, Nutzanwendung! Wir scheuen jede Tendenz so sehr, daß wir selbst dem Tod und dem Leid und der Sünde ihre Tendenz übelnehmen und sie ihnen wegdisputieren und uns weigern, die Nutzanwendung zu machen, zu der sie uns mit vorgehaltenem Revolver zwingen wollen. Können wir denn überhaupt noch unser Gewissen erforschen und einen guten Vorsatz machen, geschweige denn einen guten Vorsatz ausführen?

Edwin Erich Dwinger hat seine Tagebücher in den unfaßbaren Schrecknissen von Sibirien geschrieben, damit sie einmal seinem Volke dienen sollen und vielleicht etwas dazu beitragen, wenigstens den kommenden Menschen ein gleiches Schicksal zu ersparen. Ja, es gab Zeiten, wo er sich selbst und seinen Kameraden keinen andern Sinn ihres furchtbaren Leidens mehr aufzeigen konnte, als die Hoffnung, es möchte vielleicht ihr Schicksal eine wirksame Warnung und eine Nutzanwendung für die zukünftige Menschheit sein. Und nun! Schon der Zeitgenosse und erst recht die nächste Generation sieht in diesen Notizen nur den ästhetischen Zauber!

Was ist denn die große Nutzanwendung, die uns diese furchtbaren Dinge, die auf russisch-sibirischem Boden geschehen sind, aufdrängen? Das ist die Nutzanwendung, daß alle unsere Kategorien: weiß – rot, westlich – östlich, Demokratie — Diktatur, national — international, Persönlichkeit — Organisation, daß sie alle völlig gleichgültig und ohnmächtig sind, ja, daß sie ebenso Betrug und Selbstbetrug sind, wie der ungeheuerliche Schwindel der alliierten Intervention, die die letzten Weißen Armeen in Bewegung gesetzt und das russische Volk bis zum Weißbluten gefoltert hat. Daß sie also ebenso Schwindel sind, wenn wir nicht, wenn nicht jeder einzelne von uns über alle materiellen Interessen hinweg, über alle Trennungen und Schranken, über alle Kasten und Nationen hinweg das Allmenschliche in sich aufblühen läßt, falls wir es überhaupt in uns haben, die rein menschliche Güte und den Gemeinschaftswillen und die Sachlichkeit und den Dienstwillen für das Wohl der andern. Das ist die Nutzanwendung, daß alle Gewalt der Waffen, der bewaffneten Offensive oder der bewaffneten Intervention, ja auch der

bewaffneten Notwehr nur zu den furchtbarsten Greueln, zum Untergang alles Geistigen und aller Kultur führt, wenn es nur materielle Interessen, selbstsüchtige Interessen, Machtgier und Genußgier sind, die zu den Waffen greifen lassen oder ein Volk zu den Waffen zwingen. Das ist die Nutzanwendung, die wir machen sollen, daß furchtbare Leiden imstande sind, das Beste, ja das Göttliche im Menschen zu entwickeln, ein Wunder von Kameradschaft, ja auch eine strahlende Geistigkeit inmitten äußerster Erniedrigung und Verschmutzung aufzuwecken — in den Menschen, die all das Beste schon in sich tragen. In den andern führen solche Leiden nur zu völliger Entmenschung. Ja, das ist die Nutzanwendung, daß alle unsere Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Kunst und Zivilisation eine leere Heuchelei und ein ohnmächtiges Getue bleiben, wenn nicht jeder einzelne für sich und an seinem Platze sich entschließt, ein Mensch, ein rechter Mensch zu sein, ein tapferer, opferwilliger, hilfreicher, selbstloser Mensch. Das ist die Nutzanwendung, daß nur die Kultur des Herzens eine wahre Kultur ist und einen wirklichen Fortschritt bedeutet und also auch allein einen wahren, echten und ewigen Sinn für unser Menschentum und unser Dasein beschafft. Wie weit wir schon Menschen sind und ein Recht zum Dasein und einen Sinn für unser Dasein haben, ist eine Frage nach dem Ethos. Sinnlos ist das Leben für jeden, der nicht ein guter Mensch wird. Peter Lippert S. J.

Neues zur Kirchenpolitik Gregors VII.

Wohl wenige Päpste haben bei der Mit- und Nachwelt eine so geteilte Beurteilung erfahren wie Gregor VII. Im Zeitalter der katholischen Restauration zur Ehre der Altäre erhoben, fiel der große Streiter für kirchliche Freiheit und Unabhängigkeit bei den Staatslenkern des absolutistischen Zeitalters in Ungnade: Pombal ließ seinen Namen aus den Meßbüchern des portugiesischen Reiches streichen, Kaiser Joseph II. verbot seine Brevierlektionen. Der gleiche Widerstreit der Meinungen zieht sich durch die ausgedehnte Literatur über den Reformpapst. Gregors Name bedeutet ein kirchenpolitisches Programm, das je nach der Parteistellung zu Beifall oder Widerspruch herausfordert.

Angesichts dieser zwiespältigen Haltung der Forschung sah sich Wilhelm Wühr genötigt, die landläufige Beurteilung des großen Kämpfers einer kritischen Nachprüfung zu unterziehen[1]. Während die klassischen Geschichtschreiber des vergangenen Jahrhunderts dem Charakter und Werke Gregors im ganzen gerecht zu werden suchen, lassen die von protestantischen Vorurteilen durchtränkten Ausführungen Haucks, die einseitig und subjektiv gehandhabten Quelleninterpretationen Hallers und vor allem die nationalistisch eingestellte Sehweise Hofmanns jedes tiefere Verständnis für die Geisteswelt des 11. Jahrhunderts und die Hochziele der Reformbewegung vermissen. Nach ihnen wäre die Wurzel der weltpolitischen Blickweite dieser überragenden Persönlichkeit in der unersättlichen Gier und Ruhelosigkeit seiner machthungrigen Herrschernatur zu suchen. Entgegen der überlieferten Auffassung kommt Wühr gleichzeitig mit Fliche, aber unabhängig von ihm, auf Grund tiefdringender Quellenstudien zu dem Ergebnis, „daß nicht Hierokratismus Mittelpunkt und Wesen gregorianischen Wirkens und Strebens war, sondern ausschließlich der Reformgedanke", aus dem die hierokratische Praxis als Mittel zum Zweck sich entwickelte.

Wer wie Gregor von der sittlichen Verderbnis seiner Zeit bis in die Tiefen der Seele erschüttert war, der mußte sich mit zwingender Gewalt zu der seit dem 10. Jahrhundert begonnenen Reformbewegung hingezogen fühlen; und wer so ganz wie er von der hohen und verantwortungsvollen

[1] Wilhelm Wühr, Studien zu Gregors VII. Kirchenreform und Weltpolitik. [Histor. Forschungen und Quellen. Begründet von Prof. Dr. Schlecht. Herausgegeben von Hochschulprofessor Dr. Ant. Mayer und Staatsoberbibliothekar Dr. Paul Ruf. 10. Heft.] 8° (XI u. 122 S.) München u. Freising 1930. Datterer & Cie. *M* 8.50

Aufgabe des Papsttums durchdrungen war, der konnte und mußte Anspruch auf Wahrung der gottgewollten sittlichen und sozialen Ordnung in der Christenheit erheben. Zur Heilung der großen Zeitschäden setzte Gregors Reformpraxis zunächst bei den geistlichen und weltlichen Führern ein, weil eine Besserung dieser beiden Stände am ehesten eine sittliche Hebung des christlichen Volkes erhoffen ließ. Sein Kampf galt daher in erster Linie den beiden Hauptübeln im damaligen Kirchentum, der Simonie und der damit vielfach Hand in Hand gehenden Laieninvestitur. Daraus erwuchsen die bekannten kirchenpolitischen Verwicklungen mit Deutschland, da die Fürsten die bisher auf Grund des Gewohnheitsrechtes ausgeübte Laieninvestitur um so weniger preiszugeben gedachten, als sie darin ein willkommenes Mittel zur Stärkung ihrer Machtstellung erblickten. Ohne prinzipiell historisches Recht zu leugnen, kannte indes Gregor keine Rücksicht, wo ein Gewohnheitsrecht dem göttlichen und damit auch dem kirchlichen Rechte widersprach. Nicht in überstürzter Kampfeshitze, sondern erst nach Ausschöpfung aller andern Möglichkeiten und kirchenrechtlichen Strafmittel schritt der Papst zum letzten und äußersten, der Bannung und Absetzung Heinrichs IV. Die Gehorsamsentbindung der Untertanen war damit von selbst gegeben. Die formelle Lösung des Bandes der Treue zu einer Autorität auszusprechen, die, weil in bewußtem Widerspruch zur kirchlich-göttlichen Autorität, nach damaligem Begriffe keine mehr war, wußte sich der Papst zufolge seiner anerkannten Binde- und Lösegewalt vollauf berechtigt. Nur völlige Verkennung der Rechts- und Sachlage kann ihm die Revolutionierung der Massen gegen die Fürsten vorwerfen.

Für die Durchführung ihrer Reformen war die Kirche des Mittelalters auf die Mitwirkung der staatlichen Gewalten angewiesen. Die früheren Versuche waren aus Mangel einer gesicherten Rechtsgrundlage im Verhältnis von Papsttum und Staat gescheitert oder nicht zur vollen Auswirkung gelangt. Es kennzeichnet Gregors staatsmännischen Scharfblick, daß er von Beginn seines Pontifikates sein Augenmerk darauf richtete, die Einzelreiche der Christenheit enger mit Rom zu verbinden. „Aus diesem durch die praktische Notwendigkeit diktierten Streben nach zuverlässiger, scharf umrissener Bindung der Staatsgewalt an die päpstliche Autorität zum Zwecke nachdrücklicher Reformdurchführung entstand schließlich das, was man Gregors ‚hierokratisches System' nennt." Von anderer Seite wurde schon darauf hingewiesen, daß sich Gregor bei keinem seiner Lehenstaaten in rein politische Angelegenheiten eingemischt, sondern immer nur um der Kirchenreform willen, und daß er bei Nichtlehenstaaten vielleicht in noch weiterem Ausmaße seine Forderungen gestellt hat. Angesichts dieser Tatsache und der bunten Mannigfaltigkeit der bisherigen Lösungsversuche kommt Wühr zu dem Ergebnis, daß das angebliche System für den Papst noch gar kein System, sondern nur der Niederschlag seiner realen Reformpraxis war. — Das unter Nikolaus II. aus dem politischen Anlehnungsbedürfnis der Kurie an die Normannen entsprungene päpstliche Lehensystem hat Gregor übernommen, aber sogleich seinem alles beherrschenden Ziele der Reformpolitik untergeordnet und dienstbar gemacht. Wo sich nun, wie in Nord-, West- und Osteuropa, eine Möglichkeit zum Ausbau dieser Position mehr oder minder von selber bot, oder wo er, wie in Deutschland, aus der Not der Sachlage heraus zu diesem äußersten Mittel griff, da tat er es nur, weil er darin den einzig gangbaren Weg zur Reformdurchführung erblickte. Nicht als Folgerung aus einer sorgsam ausgeklügelten Theorie, nicht als Ausfluß einer leidenschaftlichen Herrschgier ist darum Gregors „Hierokratismus" zu werten, sondern lediglich als Mittel und Ergebnis der Reformpraxis.

Zahlreiche Erörterungen hat die Stellung Gregors zur Frage über Wesen und Ursprung des Staates hervorgerufen. Nicht wenige schreiben dem Papste staatsverneinende Grundsätze zu. Sie konnten sich auf Äußerungen von ihm berufen, die ihre Aufstellungen zu beweisen schienen, übersahen jedoch, daß er an den betreffenden Stellen

nicht von der Staatsgewalt schlechthin, sondern von dem unmoralischen Fürsten und von dem wesensgemäßen Vorrang der geistlichen Gewalt über die weltliche spricht. Eine genaue Untersuchung der Einzelfälle führte Wühr zu dem Schluß: „Gregor wahrt ausdrücklich die gottgesetzte Souveränität der Staatsgewalt, betont jedoch mindestens ebenso stark die Superiorität der geistlichen Autorität und das kirchliche Strafrecht bei entsprechenden Vergehen der Fürsten. Andeutungen eines prinzipiellen Anspruches des Papstes auf höchste weltliche Autorität finden sich nirgends."

Zur restlosen Erfassung gregorianischer Eigenart in Persönlichkeit und Wirken beschäftigt sich Wühr mit der Frage nach seinen literarischen und kirchenrechtlichen Quellen, da es zur Gesamtbeurteilung wesentlich beiträgt, wie weit er das Erbe der Vergangenheit übernahm und zur Umgestaltung der Gegenwart ausnützte. Aus den Briefen des Papstes wie aus seinen politischen Maßnahmen kann kein Beweis erbracht werden, daß er die Begründung seiner Lehensansprüche und des Investiturverbotes auf die sog. Konstantinische Schenkungsurkunde aufgebaut habe, obwohl sich gerade hier eine günstige Handhabe geboten hätte. — Auch die im Dictatus Papae niedergelegten kirchenrechtlichen Grundsätze entsprechen nach Ausweis der Untersuchung ganz den sonstigen Anschauungen des Papstes in den diesbezüglichen Fragen. Sie bezwecken nichts anders, als den päpstlichen Primat zu beweisen und im Interesse der Kirchenreform in seinen Rechtsansprüchen auszubauen; „hierokratische" Ansprüche werden nicht berührt. — Johannes Haller ist geneigt, Gregors ganzes Sinnen und Trachten auf Pseudoisidor, „diesen größten Betrug der Weltgeschichte", zurückzuführen, aus dem er mit „herrischem, machthungrigem Sinne" neue Theorien abgeleitet, und dessen Inhalt er in seiner Auffassung von der päpstlichen Weltherrschaft fruchtbar gemacht habe. Daß der Papst die pseudoisidorische Sammlung im kirchenrechtlichen Sinne verwendet hat, läßt sich nicht bestreiten, aber das hatten auch manche seiner Vorgänger getan. Auf Grund der Indexstatistik Caspars liefert Wühr den Nachweis, daß unter den rund 40 in Frage stehenden Fällen von Verwertung Pseudoisidors gut zwei Drittel auf Benützung vorpseudoisidorischen, also echten Materials beruhen. Von den eigentlichen Fälschungen haben nur zwei, die jedoch beide rein innerkirchliche Dinge betreffen, zu einer nachweisbaren Beeinflussung Gregors geführt. Von einem Hinüberfließen päpstlicher Weltherrschaftsideen von Pseudoisidor zu Gregor VII. kann demnach keine Rede sein.

Ein recht enges Verhältnis besteht dagegen zwischen Gregor I. und Gregor VII. Mit zahlreichen Einzelbelegen zeigt Wühr, wie der große Mönchpapst des Frühmittelalters für den großen Reformpapst des Hochmittelalters nicht allein literarisches Muster, sondern auch persönliches Vorbild war, dem nachzufolgen er sich durch gleiche Berufung und gleiches Schicksal innerlich verpflichtet fühlte. Nicht nur die Grundzüge ihres Charakters weisen eine auffallende Artverwandtschaft auf, auch die Anschauungen beider über Staat und Fürsten, über das Verhältnis von Kirche und Staat decken sich in weitgehendem Maße, kurz beide verbindet eine Fülle gemeinsamen Gedankengutes. Im Gegensatz zur Schule Bernheims hält der Verfasser einen direkten Einfluß augustinischer Lehren auf Gregor VII. für unwahrscheinlich, soweit sie nicht christlicher Gemeinbesitz waren. Vielmehr war der erste Gregor für den siebten der große vermittelnde Lehrmeister altchristlicher Ethik und Staatslehre. In den tiefen Grundlagen naturrechtlichen und sittlichen Denkens steht der Reformpapst wie in vielen andern Beziehungen auf den Schultern seines großen Vorbildes.

Zusammenfassend stellt Wühr fest: „Neue Grundsätze waren bei Gregor VII. nirgends zu finden.... Neu ist lediglich die ganz auf die Praxis zugeschnittene Konsequenz und Formulierung der Gedanken", die hinwiederum nicht aus abstrakten Theorien, sondern in der harten Schule des Kampfes um die Durchführung der Kirchenreform Ursprung und Richtung erhielten. In der harmonischen Vereinigung hoher Pflicht-

auffassung und strenger Pflichterfüllung liegt die menschliche und geschichtliche Größe seiner Persönlichkeit, die für die kommenden Geschlechter wegweisend wurde. „Der Geist dieses Größten, der je auf Petri Stuhl gesessen hat, herrscht in der Geschichte des hochmittelalterlichen Papsttums. Denn hier hat die Idee des Papsttums in einem genialen Geiste gezündet. Ganz einfach und geradlinig ist sie aus einer religiösen Überzeugung bedenkenlos bis zur höchsten Höhe geführt" (Caspar).

Wir haben es Wühr zu danken, daß er durch eindringende Quellenstudien und objektive Quelleninterpretation dazu beigetragen hat, das Bild des vielgeschmähten Papstes von den verzerrten Zügen, mit denen Parteileidenschaft, Absolutismus, konfessionelle und nationalistische Voreingenommenheit es übermalt hatten, zu reinigen und in seiner natürlichen Ursprünglichkeit wiedererstehen zu lassen. Die künftige Forschung wird an den ebenso gründlichen wie sachlichen, von gewissenhafter Methode wie besonnener Kritik zeugenden Ausführungen nicht achtlos vorübergehen dürfen.

Wilhelm Kratz S. J.

Besprechungen

Religion

Der Ritterschlag zur Katholischen Aktion. Von Joh. B. Umberg S. J. 12° (VIII u. 100 S.) Innsbruck 1931, Rauch. *M* —.65, geb. 1.20 u. 1.50

Schon oft ist die Firmung mit der Katholischen Aktion in Zusammenhang gebracht worden; aber nur selten wurde dabei die gegenseitige innere Beziehung auf dogmatisch zuverlässiger Grundlage dargetan. Diese dogmatische Grundlage in leichtverständlicher Form zu bieten, ist „Der Ritterschlag zur Katholischen Aktion" bestimmt. Was im Aufsatz dieser Zeitschrift (117 [1929] 81—88): „Die Weihe zum Laienapostolat", nur andeutungsweise oder gar nicht geschehen konnte, soll hier geboten werden: die biblisch-dogmatische Begründung der Katholischen Aktion durch die biblisch-dogmatische Lehre vom Sakramente der Firmung. So gewinnt nicht nur die Katholische Aktion die nötige dogmatische Verwurzelung, sondern es tritt auch die Firmung aus ihrem Halbdunkel in helle Sicht und zeigt sich in ihrer vielfach kaum geahnten Bedeutung für die Gegenwart und das große kirchliche Ziel der Erneuerung nach innen und der Eroberung nach außen.

J. B. Umberg S. J.

Philosophie

Das physiognomische Weltbild. Von Rudolf Kaßner. 8° (261 S.) München 1930, Delphin-Verlag. *M* 12.—

Rudolf Kaßner hat sicher die Begabung eines guten Blickes. Aber diesem seinem Werk schadet es, daß es beständig zum Vergleich mit Picards „Menschengesicht" zwingt, und diesen Vergleich natürlich nicht aushält. Denn die Gespreiztheit der Sprache ist schwer zu ertragen. Über diese Dinge kann man nur in einer Sprache schreiben, die den Klang der Bibel in sich trägt. Kaßner weiß darum, und hie und da bricht es auch durch, wie etwa in dem Satz über den Gottmenschen: „Gott allein wäre das Geheimnis, der Mensch allein dessen Preisgabe. Das Wunder aller Wunder ... kann nur das sein, daß das Geheimnis als solches durch die Preisgabe gefestigt, gesichert oder giltig sei" (50). E. Przywara S. J.

Die Kerngedanken der platonischen Philosophie. Von Constantin Ritter. (X u. 334 S.) München 1931, Ernst Reinhardt. *M* 14.—

Diese Synopse des großen Platon-Werkes Ritters teilt alle Vorzüge jenes. Sie ist in ihrer klaren Einzeldarstellung und übersichtlichen Gruppierung überaus geeignet, vor allem jenes verzeichnete Platon-Bild zu beseitigen, das in fast allen Schulbüchern noch spukt. Der Forschung leistet es den wertvollen Dienst, das Gegenstück zu Werner Jägers „Aristoteles" zu sein. Wie Werner Jäger die platonischen Wurzeln des Aristoteles in Aristoteles aufdeckt, so zeichnet Ritter ein Platon-Bild, das Aristoteles im Keim ist. Das hat sein Kernstück in der Umreißung dessen, was „Idee" heißt. Die Hauptbestimmungen Ritters sind: „Idee ist Sein", aber als „erkannte Wirklichkeit" (101); sie ist der „objektive Halt unserer richtigen Vorstellungen" (125), aber so, daß in „Idee" immer die Persönlichkeit des Denkenden mitgesagt ist (320); sie ist das „vorstellbare Ding in seinem Grundbestand" (150), insofern die gesamte Welt innerlich geordnet und von Zweckgedanken Gottes her ist (180); sie ist in diesem Sinn die „objektive Grundlage richtiger Vorstellungen" (175) und „bezeichnet das Wesen von Einzelerscheinungen, insofern es erkennbar ist" (173). Wir würden dem zustimmen, insofern in all dem der Akzent auf dem ersten „Idee ist Sein" bleibt. Denn damit ist gesagt „das eigentliche Sein", — während Aristoteles dadurch gekennzeichnet ist, daß für ihn das καθόλου δυνάμει ist, das καθ' ἕκαστον aber ἐνεργείᾳ. Das will sagen: für Platon sind die Einzeldinge „zu" den Ideen „hin" als ihrem idealen Maßstab, bei Aristoteles aber die Eide „zu" den Einzeldingen „hin" als ihrer Verwirklichung.

E. Przywara S. J.

Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Von Siegfried Marck. Zweiter Halbband. (VI u. 174 S.) Tübingen 1931, J. C. B. Mohr.

Der zweite Halbband führt die wertvollen Überblicke des ersten weiter (vgl. diese Zeitschr. 117 [1928/29 II] 477). Das unterscheidend Wichtige ist die systematische Darlegung des zweiten Kapitels. Marck zielt auf eine „kritische Dialektik" im Gegensatz sowohl zu einer „spekulativen Dialektik" wie zu einem „undialektischen Kritizismus". Dieser Standpunkt schließt einmal ein (als „Methode"): die Auflösung der ursprünglichen „eindimensionalen" Dialektik Hegels in eine Vielheit von Methoden, entsprechend der Vielheit der Gegenstände, aber doch so, daß eine „Konvergenz" nicht ausgeschlossen wird (89). Anderseits bleibt (als „System") die hegelsche „mystische Überzeugung der realen pantheistischen Ein-

heit von Gott und Mensch und durch diese hindurch von Gott und Welt" (90) bestehen. „Sie will unsere Vernunft in die absolute einbeziehen und umgekehrt das Arbeiten der absoluten Vernunft in unserer darlegen" (ebd.). Es ist klar, daß diese Lösung hart auf hart mit der unsrigen zusammenstoßen muß (170). Marck zeichnet diesen Gegensatz mit klarer Objektivität heraus. Aber da seine eigene Lösung formal ebenfalls auf eine Vermittlung geht, ist ihr Gegensatz zu der unsrigen wohl nicht letztlich darin, daß unsere „Analogie-Metaphysik" „vermittelnd" ist (172). Der Akzent liegt vielmehr auf der „maior dissimilitudo" der analogia entis, der „jeweils größeren Unähnlichkeit" zwischen Gott und Geschöpf in jeder „noch so großen Ähnlichkeit". Wie das „jeweils größeren" sich gegen Hegel und Hegelianismus richtet, so das „in" (jeder noch so großen Ähnlichkeit) gegen die dialektische Theologie.

E. Przywara S. J.

Zwischen Antwort und Frage. Gedanken zur Kulturkrise. Von Hermann Herrigel. 12° (204 S.) Berlin 1930, Lambert Schneider. *M* 3.80

Die Richtung dieser Darlegungen ist durch ihre Auseinandersetzung mit Grisebach, Dempf und Schestow bestimmt. Mit Grisebach verbindet den Verfasser die Betonung der „Grenze". Aber in der Aussprache mit ihm bemerkt er sehr treffend, daß Grisebach die Erkenntnis nicht als „menschliche", sondern als „absolute" nehme und darum zu seiner scharfen Kritik komme. Für Herrigel ist der Satz kennzeichnend „Grenze bedeutet Gemeinschaft" (199). Das heißt zunächst gewiß: daß wir in allen Gemeinschaftsgebilden die Grenzen des Menschlichen erkennen. Das heißt aber auch, über Grisebach hinaus: daß die Grenze die Gemeinschaft zu innerer Positivität umschließt. Herrigel tendiert hier zu einem Begriff von „Grenze", der nicht wenig Oskar Bauhofer verwandt ist. Aber stärker steht doch Martin Buber, wenngleich ungenannt, wie früher im Hintergrund. Herrigel formt an einer Philosophie des Menschen in den Grenzen seiner Endlichkeit, die an manchen Stellen ans Katholische anklingt (42 ff).

E. Przywara S. J.

Das System. Das philosophisch rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie. Von Hugo Dingler. 8° (132 S.) München 1930, Ernst Reinhardt. *M* 7.80

Dinglers „Zusammenbruch der Wissenschaft" war für ihn die kritisch-historische Vorarbeit, „Das Experiment" hierauf die besondere Auseinandersetzung mit der üblichen induktiven Methode. „Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten" (vgl. diese Zeitschr. 120 [1930/31 I] 145) und das vorliegende „System" bilden den positiven Aufbau: das erste Werk nach der mehr inhaltlichen Seite, das jetzige zweite nach der formalen. So rundet sich das Lebenswerk Dinglers zu einer großen inneren Konsequenz. „Das System" ist objektiv der Widerpart zu Franz Kroners Versuch einer „Systematologie" („Anarchie der philosophischen Systeme", vgl. diese Zeitschr. 120 [1930 bis 1931] 146). Denn Dingler tritt scharf für die Möglichkeit, ja Notwendigkeit eines einzigen Systemes ein. Aber er würde wohl Kroner die Möglichkeit verschiedener Systemansätze zugeben, wenn man den Ausgangspunkt vom „Gegebenen" nimmt. Denn sein Systemansatz liegt im Willen, insofern dieser „zielstrebiges Handeln" (30) besagt. Alle adaequatio ad rem ist nur die Quelle von Einzelaussagen. Allgemeinaussagen, die allein ein System grundlegen können, entstammen nur einer adaequatio ad intellectum, die aber im Willen ihren „Geltungsgrund" hat (43). Gewiß ist dieser Wille „mein" Wille (53), aber doch zuletzt so, daß eigentlich „der oberste Wert an der Spitze" (131) entscheidend ist, freilich im Sinn der „Dauererhaltung der Menschheit" als „obersten Zieles" (43).

Wir werden durchaus zugeben können, daß erstens jeder Standpunkt einer möglichen Vielfalt von Systemen doch immer (also „a priori") die Idee von „System überhaupt" voraussetzt. Dieses „System überhaupt" wäre aber nur ein formales unteres Eines System. Ein inhaltliches Eines System wäre nur als „oberes" oberhalb der möglichen vielen System-Ansätze denkbar und „durch sie hindurch". Es wäre das „Eine System" in den Ideen Gottes, das menschliche Systeme in ihrer Vielfalt abbilden, wie das geschöpfliche Sein in seiner Vielfältigkeit das objektive Abbild des Einen Gottes ist. — Weiter werden wir auch durchaus zugeben müssen, daß die Seinsbetrachtung schließlich zu einer Akzentuierung des Energetischen führt (in Aristoteles zur Zentralität des Verhältnisses zwischen Dynamis-Potentia und Energeia-Actus) und damit zur stärksten Gestalt dieses Energetischen in der Freiheit. Aber diese Betrachtungsweise wird doch nie von der Richtung einer adaequatio ad rem abweichen können. Denn auch wenn man den Willen zum letzten „Geltungsgrund" machte, wäre er es dann doch nur insofern, als von ihm aus das Wesen des Seins sich öffnet. Endlich wird ein

solcher zentraler Wille kaum in eine „Dauererhaltung der Menschheit" als oberstes Ziel begrenzbar sein. Sondern er wäre dann gleichsam der energetische Herzschlag des energetischen Seins. Er wäre in der letzten Tiefe das Ewige Ja, das Gott ist, in Den hinein, ja von Dem her und in Dem allein alles andere Ja gesagt werden kann. Der Mensch als der Ort der Gegensätze der Schöpfung ist ihr eigentlichstes „hin zu" und „über hinaus" zu Gott, also geradezu das ens relativissimum.

E. Przywara S. J.

Die ersten Seins- und Denkprinzipien. Von Lorenz Fuetscher S. J. (Philosophie u. Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, hrsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie III. Bd., 2./4. Heft.) 8° (VIII u. 276 S.) Innsbruck 1930, Rauch. *M* 10.—

Die Geltung des Kausalprinzips ist auch auf katholischer Seite in den letzten Jahren viel diskutiert worden. Verschiedene Ansichten haben zu Beunruhigung Anlaß gegeben. Läßt sich noch von der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis sprechen, wenn wir die Geltung des Kausalprinzips nur noch als ein Postulat zu betrachten haben? Landen wir damit nicht bei Kant? Anderseits konnte man der Kritik an der „herkömmlichen" Begründung des Kausalprinzips doch nicht in allen Punkten unrecht geben. Da blieb wohl nichts anderes übrig, als nach einem Mittelweg Ausschau zu halten, der die Einseitigkeit beider Teile vermeidet. Geyser hat sich darum verschiedentlich bemüht, ohne indes allgemeinen Anklang zu finden. In der vorliegenden Arbeit gilt mir als wichtigstes Ziel die positive Herausarbeitung der Eigenart der Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden dynamischen Grundes, woraus sich die Selbständigkeit des letzteren Prinzips und damit auch die Berechtigung des eben erwähnten Mittelweges ergibt. Die Geltung der Prinzipien wird durch eine stets fortschreitende Herausarbeitung des Primates des Seins gegenüber dem Erkennen aufgezeigt. So steht und fällt die Realgeltung dieser Prinzipien und zugleich die notwendige Begreifbarkeit alles Seins mit der Natur des Erkennens als intus legere. Wenn auch nicht alle Einzelheiten Zustimmung finden werden, so dürfte das Buch doch etwas dazu beitragen, den Weg sichtbar zu machen, auf dem wir die absolute Geltung des Kausalprinzips darzutun haben und meines Erachtens auch dartun können. L. Fuetscher S. J.

Erziehungswissenschaft

Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. 1. Bd.: Abendgymnasium bis Kinderfreunde. Herausgegeben vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i. W. Leitung der Herausgabe: Dr. Joseph Spieler. Lex.-8° (XV S. u. 1044 Sp.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. Geb. *M* 32.— u. 36.—

Es war ein glücklicher Gedanke, das bewährte Roloffsche Lexikon der Pädagogik dadurch zu ergänzen, daß man nicht eigene Ergänzungsbände, sondern ein umfassendes, auch in sich selbst stehendes „Lexikon der Pädagogik der Gegenwart" schuf. Die historischen Artikel und Bemerkungen mußten infolgedessen auf ein Mindestmaß zurückgedrängt werden. Für sie ist allemal Roloff zu vergleichen. Das große Unternehmen, in dessen Dienst sich die besten katholischen pädagogischen Kräfte des In- und Auslandes gestellt haben, bietet einen umfassenden Überblick über den heutigen Stand des pädagogischen Wissens und der pädagogischen Praxis. Die Artikel sind durchweg gründlich gearbeitet, bieten immer die wichtigste Literatur, die für eine vertiefte Arbeit auf den einzelnen Gebieten wegweisend ist, nehmen mit umfassender Kenntnis und gutem Urteil zu den kritischen Fragen Stellung und weisen die Probleme für die weitere Forschung auf. Man wird kaum vergeblich einen Gegenstand suchen, der den heutigen Pädagogen interessiert. Allerdings findet man nicht alles unter eigenem Stichwort, da der Herausgeber, mit Recht, die Stoffgebiete zusammengefaßt hat, um eine zu starke Zersplitterung zu vermeiden. Ausführliche Register, die dem zweiten Band beigegeben werden, sollen das Auffinden der Einzelfragen erleichtern. Ein großer Vorteil des Lexikons andern gegenüber besteht auch darin, daß es unaufdringlich alles auf einer einheitlichen weltanschaulichen und wertheoretischen Grundlage aufbaut. Es braucht kaum angemerkt zu werden, daß bei einem so umfassenden Werk, das in solcher Kürze das Gesamtgebiet der Pädagogik des In- und Auslandes behandelt, einzelne Wünsche übrig bleiben. Sie sind zum Teil darin begründet, daß der Druck des stattlichen Bandes naturgemäß eine längere Zeit in Anspruch nahm und daher in manchen Artikeln heute schon gewisse Nachträge zu machen wären. Der Herausgeber hat sich entschlossen, auch biographische und kritische Darstellungen bedeutender lebender Pädagogen aufzunehmen. Er weiß selber, wie schwer es ist, hier die richtige Grenze zu finden. Man

kann nur wünschen, daß der zweite Band in derselben Gediegenheit der Ausstattung und des Inhaltes uns baldigst, wenn irgendwie möglich noch im Laufe dieses Jahres, geschenkt wird. Dann hat die pädagogische Welt ein Lexikon der Gegenwart, das sie nicht nur in ihre Bibliotheken einreiht, sondern das sie Tag um Tag gebrauchen muß.

J. Schröteler S. J.

Sexualethik

Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral. Von Dr. Aurel Kolnai. 8° (XII u. 447 S.) Paderborn 1930, Ferd. Schöningh. *M* 8.—, geb. 10.—

Das groß angelegte, hervorragende Werk ist keine Schrift über sexuelle Aufklärung, auch keine Anleitung für die Erziehung zur Keuschheit oder zur Ehe, sondern eine Sexualphilosophie, d. h. ethische Wesensforschung in einem bestimmten Bereich. Es will in wissenschaftlicher Form und Sprache die Wurzelerlebnisse der sexuellen Sphäre analysieren, ihren Sinn, Wert und Unwert untersuchen und die Normen der Sexualethik aus den Grundtatsachen der menschlichen Sexualität erklären oder anschaulich machen. Insofern entspricht die Schrift einem Bedürfnis der Zeit, die angesichts der weitreichenden Erschütterung der äußern Autorität zu der sexuellen Erziehung durch Gebote und Verbote eine innere Begründung der sittlichen Anforderungen aus dem Wesen der Dinge ersehnt.

Da die Schrift das ganze ausgedehnte Gebiet der menschlichen Geschlechtlichkeit mit ihrer innern Zweckmäßigkeit, ihrer Verklärung und Herabwürdigung, ihren psychologischen und gesellschaftlichen Abstufungen und Verirrungen in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen hat, so ist hier ein Eingehen auf Einzelheiten natürlich nicht möglich. Im allgemeinen aber kann gesagt werden, daß der Verfasser mit Mut, Scharfsinn und gesundem Urteil die schwierigen, aber auch heiklen Probleme angepackt hat. In Übereinstimmung mit der christlichen Ethik verwirft er die (meist irgendwie manichäisch gefärbte) Angst vor dem Geschlechtlichen, betont aber auch den überragenden Wert der geistigen Persönlichkeit gegenüber den rohen, gewalttätigen Antrieben der Sinnlichkeit. Treffend ist der Nachweis, daß selbst in allem sexuellen Immoralismus der Bestand einer ethischen Ordnung vorausgesetzt wird. Sehr gut und eindringlich werden die Gefahren aufgezeigt, die aus einer in Motiven oder Methoden verfehlten Bekämpfung der Sexualität für die Gesamtpersönlichkeit erwachsen, z. B. Verbitterung, Verödung und Erstarrung des Gemütes. Die Psychologie der Geschlechter ist mit besonnenem, abwägendem Urteil gegeben ohne die üblichen Verstiegenheiten nach der männlichen oder weiblichen Seite.

Über das ganze Werk sind eine Menge feiner psychologischer und ethischer Beobachtungen verstreut, die dem Leben entnommen sind und dem Leben dienen. Manche Gedanken, die auf den ersten Blick etwas befremden und eine Vorliebe für die sozialistische Gesellschaftsordnung zu verraten scheinen, müssen aus dem Zusammenhang gewürdigt werden und erhalten dann eine andere Beleuchtung. Vorzüglich ist die heutige geistige und soziale Lage und die Bilanz der „Moderne" geschildert, und man möchte wünschen, daß der Verfasser mit seinem Ausblick in die Zukunft recht behält: „Vielleicht stellt die Gegenwart die Brücke zu einer sittlich konstruktiveren Zeit dar, nicht nur sofern in ihr der Zerfall des Unecht-Gewordenen, Vergröberten, Scheinmoralischen sichtbar wird und die Trümmer weggeräumt werden, sondern auch sofern sie bereits hinter ihrer Nebelwand stupider Würdelosigkeit einige schwache Sonnenstrahlen eines echteren, gleichsam wieder ‚morgendlich' gewordenen Liebesethos erblicken läßt."

Die Arbeit hätte noch gewonnen, wenn die Anordnung des Stoffes eine deutlichere Linie und straffere Zusammenfassung zeigte, und wenn die Sprache, die nur an einigen wenigen Stellen durch saloppe Ausdrücke oder Vergleiche die wissenschaftliche Höhe verläßt, seltener die Aufmerksamkeit auf die Gerüste und Werkzeuge der phänomenologischen Methode hinlenkte. Es hätte auch noch mehr Erwähnung verdient, daß der sexuelle Trieb wegen seiner Maßlosigkeit und zerstörenden Wirkung von sich aus nach einer Begrenzung und Meisterung verlangt. Sicherlich kann eine wissenschaftliche Sexualphilosophie nicht von einer Untersuchung der sexuellen Verirrungen absehen. Immerhin scheint mir in der vorliegenden Sexualethik diese negative Seite einen zu breiten Raum einzunehmen und die Darstellung auf weite Strecken in eine Sexualpathologie überzuleiten. Die Schrift ist also nur für gereifte Leser geeignet. Im übrigen ist sie so abgefaßt, daß wohl niemand sie durchlesen wird, der nicht zu ernstem Mitdenken befähigt und gewillt ist. Ihr Studium aber gibt Licht und Bereicherung.

Prof. Hans Eibl hat dem Buche, dessen Druck und Ausstattung ausgezeichnet sind, ein feinsinniges Vorwort mitgegeben.

Max Pribilla S. J.

Liebe Eros Sexus. Eine Studie über das menschliche Lieben. Von Mina Weber. 8° (126 S.) Habelschwerdt 1931, Frankes Buchhandlung. *M* 4.—

Das Wertvolle an der Schrift ist nicht die wissenschaftliche Seite. Hier hätte die Verfasserin die vielen Zitate ruhig weglassen sollen. Auch geht ihre Abhängigkeit von einer gewissen phänomenologischen Art (Scheler, Hildebrandt) der Übersteigerung der Selbständigkeit des Geistigen zu weit. Endlich scheint die Verfasserin an einigen Stellen in der Gefahr, die Andersartigkeit von Liebe Eros Sexus beim Mann und bei der Frau zu einer Frage des Grades zu machen (73 111). Das eigentlich Wertvolle ist vielmehr das, was durch diese Abhängigkeiten und Anlehnungen zum Trotz sich durchsetzt: das feine, unmittelbare Gefühl für die Frage der unterscheidenden Eigenständlichkeit der Frau und ihres erziehlichen Einflusses auf den Mann. Wir würden darum für eine Neuauflage der schönen Schrift raten, die gesamte Wissenschaftlichkeit herauszuwerfen und unbekümmert aus der eigenen Sicht heraus, frei von verkrustenden Termini, zu schreiben. Denn in diesen Fragen wird auch alle Wissenschaft nur so viel wert sein, als sie die unmittelbare Nüchternheit und nachtwandlerische Unbeirrtheit des Instinktes einer — unverbildet mütterlichen Frau hat.

E. Przywara S. J.

Volkskunde

Nationale und internationale Volkskunde. Von Univ.-Professor Dr. Georg Schreiber. (Forschungen zur Volkskunde. Heft 4/5.) 8° (211 S.) Düsseldorf 1930, Schwann. *M* 7.—

Dieses Buch hat einen eigenen Reiz. Es gleicht einer Eingangshalle in ein neues Besitztum, in das Reich der „frohen und fröhlichen Wissenschaft" der Volkskunde. Die meisten der zahlreichen, knappen Kapitel reißen Aufgaben auf, die vor dieser jungen Wissenschaft liegen. Mit Freuden vernehmen wir, daß das Verständnis für sie in starkem Vorschreiten ist. Fehlt ihr auch noch der Lehrstuhl an der Universität, so hat sie sich doch schon die Pädagogische Akademie in Preußen erobert und ist in Preußen, Baden, Danzig und Hamburg in den Unterrichtsplan der höheren Schulen eingedrungen. Schon 1928 hat die Fuldaer Bischofskonferenz die Mitarbeit der katholischen Geistlichen bei der deutschen Volkskundeforschung besonders warm empfohlen. Auch den früheren Bibliothekar Achille Ratti finden wir unter den volkskundlichen Mitarbeitern im Gebiete der Mailänder Kirche. Aus dem Abschnitt über die kirchliche Volkskunde geht klar die innige Verflechtung von Kirche und Volkstum und die Bedeutung der Pflege des letzteren auch für das kirchliche Leben hervor, und aus dem Abschnitt über die internationale Volkskunde ersehen wir, wie gerade die Volkstumspflege die Völker nicht trennt, sondern die Kostbarkeiten ihres Eigenbesitzes zu einem frohen gemeinsamen Bilde zusammenfügt. Der Verfasser führt des weiteren in die augenblicklichen Aufgaben und Unternehmungen ein, so besonders in die Vorarbeiten zum Atlas der deutschen Volkskunde. Er gibt Aufschluß über die verschiedenen Bemühungen, den Inhalt des Volkstumbegriffes zu umschreiben und gegen verwandte Begriffe abzugrenzen. Im Anhang ist u. a. der Fragebogen der Kommission für den Atlas der deutschen Volkskunde beigefügt.

C. Noppel S. J.

Volkswirtschaft

Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie von J. B. Kraus S. J. 8° (IV u. 330 S.) München u. Leipzig 1930, Duncker & Humblot. *M* 14.—

Die Arbeit zielt nicht auf eine Durchsättigung von „reinen" hypothetisch gesetzten Kategorien mit geschichtlichem Erfahrungsmaterial, was vielleicht gewisse Methodenpuritaner von einer dogmengeschichtlichen Studie erwarten, sondern greift geschichtlich vorgefundene, in einer Tatsachenwelt verwirklichte Kategorien auf, analysiert ihre Struktur und verfolgt deren zeitgeschichtliche Wandlungen im Zusammenspiel von „Geist und Wirklichkeit". Dem Buche kommt es nicht darauf an, in dem ewig alten Streit über den Primat von Ideal- und Realfaktoren für die eine oder andere Richtung Partei zu ergreifen oder glatte „Dogmenlinien" zu zeichnen. Schon die rein geschichtlich orientierte Blicklinie mußte derartige Exkursionen in philosophische Bezirke verbieten. Aber auch ohne „Überbau- und Unterbau"-Konstruktionen, die sich vielleicht ihrer Methodenreinheit rühmen können, hofft der Verfasser die Unbrauchbarkeit der nun landläufigen Typensetzung für Erklärung von Kausalzusammenhängen erwiesen zu haben. Die übliche Vergröberung und Verflachung auf dem Gebiete der Religionssoziologie wurzelt letztlich in der Verwechslung der heuristischen und hermeneutischen Funktion des Typus mit kausalen Erklärungsprinzipien.

Wenn das Ergebnis der Untersuchung die These des konstruktiven kapitalistischen

Geistes als unzulänglich erweist, so kann es sich vielleicht nicht der edlen Abkunft reiner Denksetzungen rühmen, darf aber den Anspruch machen, das aus den Tatsachen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens gezogene Fazit wiederzugeben. Manchem Leser mag sogar der dem Tatsachenmaterial zugewiesene Raum etwas zu weit gesteckt erscheinen. Wer in dem Buche grundsätzliche Stellungnahme zu den rein in ihrem geschichtlichen Ablauf vorgeführten Problemen sucht oder eine religionssoziologische systematische Behandlung des Fragenkomplexes „Religion und Kapitalismus" erwartet, verkennt den Charakter dieser vergleichenden Studie, die den Übergang vom mittelalterlichen Wirtschaftskosmos zum modernen systemlosen Wirtschaftsgeschehen in seinen religionssoziologischen Belangen darstellen will. Vollends den Verfasser auf Grund dieser rein zeitgeschichtlichen Befunde znm Kronzeugen in der einen oder andern brennenden Gegenwartsfrage aufzurufen, wie das merkwürdigerweise bereits geschehen ist, heißt ihm zuviel — und unerwünschte Ehre antun.

J. B. Kraus S. J.

Tabakindustrie und Tabaksteuer unter besonderer Berücksichtigung der Zigarette. Von Dr. Adolf Flügler. 8° (VIII u. 516 S. u. Tabellenbeilagen.) Jena 1931, G. Fischer. *M* 22.—, geb. 24.—

Die Änderungen in unserer Steuergesetzgebung folgen einander so rasch, daß jedes größere Werk Gefahr läuft, bei seinem Erscheinen in manchem schon überholt zu sein. Das ist auch vorliegendem Werk widerfahren, das, Anfang 1931 erscheinend, die Notverordnung des Reichspräsidenten vom 1. Dez 1930 nicht mehr berücksichtigen konnte. (Die Notverordnung vom 26. Juli 1930 ist eingearbeitet; im Schrifttum ist allerdings irrtümlich noch die auf Verlangen des Reichstags wiederaufgehobene Notverordnung vom 16. Juli 1930 aufgeführt.) Da die Tabakbesteuerung sehr weittragende Ausstrahlungen wirtschafts- und sozialpolitischer Natur ausübt, die vielfach in ihrer Bedeutung unterschätzt werden, wenn nicht gar unbekannt sind, ist eine so gründliche Untersuchung, die dem Laien übertrieben erscheinen mag, durchaus am Platze. Trotz der Objektivität des Verfahrens bleibt ein Rest, der — weil auf der Raucherpsychologie beruhend — einer an objektive Daten sich haltenden volkswirtschaftlichen Methode unzugänglich und jedenfalls für den Nichtraucher nicht mehr auflösbar ist.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Die Entstehung der deutschen Lohnsteuer als Entsprechungsform zur modernen Kapitalwirtschaft. Von Dr. P. H. Weimar. 8° (85 S.) Bonn 1930, Kurt Schroeder. *M* 4.—

Das Schriftchen, das der hier (119, S. 487) besprochenen Sammlung angehört, erstreckt die Anwendung der Ritschlschen Lehre von den steuerlichen Entsprechungsformen auf die Lohnsteuer bzw. den Steuerabzug vom Lohn. Man darf nichts Unbilliges von dieser Theorie erwarten; mit weiser Beschränkung erweist sie sich als anregend und fruchtbar. Das beweist auch der vorliegende Fall der Lohnsteuer.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Sozialrechtliches Jahrbuch. Herausg. von den Direktoren des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften der Stadt Köln, Brauer, Eckert, Lindemann, v. Wiese; Redaktion Th. Brauer. Bd. II. 8° (VIII u. 210 S.) Mannheim 1931, J. Bensheimer. *M* 14.—, in Leinen 16.50

Unter Sozialrecht versteht der federführende Herausgeber das sich bildende Recht der sozialen Gruppen, also jenen Rechtsbereich, den J. Meßner der sozialen Gerechtigkeit, wie er sie verstanden wissen will, als eigentümlichen Gegenstand zuweist (vgl. seinen Art. „Soziale Gerechtigkeit" im Staatslexikon der Görresgesellschaft, 5. Aufl., IV. Bd.). Allerdings ist es nicht nur der Rechtsstoff, der in diesen Jahrbüchern behandelt wird. Es überwiegen die Untersuchungen über die tatsächlichen Verhältnisse der verschiedenen sozialen Gruppen als Unterlage für die werdende Rechtsbildung. Wertvoll sind auch die Beiträge zur Industriepädagogik, bei denen man dem Ingenieur und Praktiker das Wort gegeben hat.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Französische Bekenntnisbücher

1. Der Mensch von heute. Von Lucien Romier. Aus dem Französischen übersetzt von Karl Neuscheler. 8° (174 S.) Freiburg 1930, Kampmann. *M* 5.—
2. En croix. Par André Harlaire. 12° (288 S.) Paris 1928, Plon. *Fr.* 12.—
3. La chapelle des Saints-Anges. Par Robert Sébastien. 12° (268 S.) Ebd. *Fr.* 18.—
4. Ce qui était perdu. Par François Mauriac. 12° (268 S.) Paris 1930, Grasset. *Fr.* 15.—
5. Le Portail Royal (Cathédrale de Chartres). Par René Schwob. Mit 18 Bildtafeln. 12° (222 S.) Ebd. 1931. *Fr.* 20.—

In allen diesen Büchern, ob sie kritische Zeitbetrachtung, Roman oder lyrische Prosa sind, legen bemerkenswerte Mitgestalter des heutigen Frankreichs ihr eigenartiges Bekenntnis zum Geiste und zur Religion ab.

1. Der Parlamentarier Lucien Romier, der sich auch sonst um eine Politik internationaler Verständigung bemüht, zeigt als guter Beobachter des europäischen und amerikanischen Lebens, daß die heutige Entwicklung uns unwiderstehlich aus persönlicher Enge zu bewußter Pflege gesamtmenschlicher Gemeinschaft drängt. Der Ausbau der Verkehrsmittel wirkt den trennenden geographischen Einflüssen auf Rassenmerkmale, Staatenbildung und nationale Kultur entgegen. Die wechselseitige Verbundenheit aller Völker in der Weltwirtschaft, der unaufhörliche Austausch alles Guten und Bösen zwischen Europa und den Ländern, die es kolonisiert hat, die wachsende Herrschaft der Technik in Krieg und Frieden, die internationale Kapitalisierung, die auch den festesten Besitz beweglich macht, die gewaltige Werbekraft kollektivistischer Theorien, die Übermacht der öffentlichen Meinung — wo läßt das alles noch Raum für Eigenheit? Selbst die Geistigen, meint Romier, müßten ihre Erhabenheit über des Wirtschaftliche, selbst die Religiösen ihre einsame Beschränkung auf Gott und sich preisgeben, um geistig und religiös der harten Wirklichkeit des Gemeinschaftslebens zu dienen. Vorrang und Führung erkennt Romier ihnen ausdrücklich zu, und obgleich ihnen die Mahnung an ihre Pflichten gegen die gesamte Menschheit immer nützlich ist, brauchen sie auch heute weit weniger daran erinnert zu werden als die Politiker und die Wirtschaftler. Die sollten also das Buch Romiers am eifrigsten lesen.

2. In dem Roman des jungen Harlaire kommt der Soldat Rémi Delgrave auf bittern Wegen zu der Erkenntnis, daß man allem sterben muß, um wahrhaft für die Menschheit und für Gott zu leben. Christus den König und Christus den Gekreuzigten könne man nicht trennen. Rémi war nicht fromm erzogen, aber in ihm brannte eine dunkle Sehnsucht, den Elenden der Erde wirklich zu helfen. Und nun mußte er sehen, wie sein Vater aus einem flachliberalen Landarzte zu einem nichts als Phrasen drechselnden Parlamentarier wurde, wie sein geschniegelter Jugendgespiele, dem die väterlichen Geldsendungen nie genügten, das Studium an der Pariser Universität mit dem Gewerbe eines rücksichtslosen Zuhälters verband, und wie der ahnungslose Parlamentarier, weil er in der Ehe nur eine vorteilhafte Versorgung erblickte, die Hand seiner ebenso hohlköpfigen Tochter ohne weitere Erkundigung diesem eleganten Gauner gab. Rémi fand nicht die Kraft zu einer klaren Warnung, auch nicht, als eines Tages vor dem Gartentor seiner elterlichen Villa die Russin sich tötete, mit deren Mann seine vernachlässigte Mutter verdächtige Beziehungen angeknüpft hatte. Sein Drang nach Wahrhaftigkeit trieb ihn aus dem verlogenen Hause in die Armut. Anfangs unterstützte er die von seinem ausbeuterischen Jugendgespielen verlassene Dirne. Das Zusammenleben mit ihr befriedigte ihn aber ebensowenig, wie ihn ein durch das bürgerliche Leben gleichfalls gründlich enttäuschter Freund aus reichem Hause zu überreden vermochte, mit ihm auf immer nach Rußland zu den Bolschewiken zu reisen. Rémi muß als Soldat in die Kaserne, und in der sinnvollen Nüchternheit des Dienstes ordnen sich allmählich die beschämenden Erlebnisse, die edelmütigen Wünsche und einige verstreute religiöse Erinnerungen zu dem Glauben an das Heil der Menschheit im Kreuze Christi. „Die Welt der Träume, die Welt der Schatten ist besiegt, jetzt, mein Gott, jetzt fängt alles an." Es ist ein psychologisch klares und frisch zupackendes, allerdings manchmal jugendlich übersteigertes Buch.

3. Auch der junge Sébastien gesteht am Ende seines Ich-Romans, die ganze kleine Welt, die er geschildert und in der er seinen Halt gesucht habe, sei zusammengebrochen, und so sei es ja auch mit allem Irdischen. Die Welt Sébastiens ist der teilweise katholische Gesellschaftskreis einer Familie des französischen Adels, und so hoch über alle Gewöhnlichkeit stelzt die Sprache des Verfassers dahin, daß er z. B. die Gewährung einer Bitte so ausdrückt: „Ein Zeichen meines besiegten Kopfes band mich" (139). Immerhin ist sein Held nicht weniger wirklich und französisch als der Harlaires. Dieser Laurence ist ein Schwärmer für große Gedanken. Weder der phantastische Kindheitstraum eines lebenslangen Wirkens an der Seite seines geliebten Bruders, noch erfolgreiche Geschäfte in Amerika, noch die glänzende Leitung einer jungen Partei füllen ihn aus. Am glücklichsten fühlt er sich, wenn er, ohne katholisch zu sein, still in der von Delacroix gemalten Engelkapelle in Saint-Sulpice betet. So läßt er sich endlich taufen, aber wie er ausdrücklich sagt, nicht um des ewigen Heiles willen, daran liege ihm überhaupt nicht viel: „Sondern weil ein Mensch, der Gott war, sich hat taufen lassen, und weil ich ihn liebe" (189). Als er aber eines Tages plötzlich erklärt, er ziehe sich ganz aus dem

öffentlichen Leben zurück, empfindet die von ihm geführte Partei das als Verrat. Einige seiner Anhänger kommen am frühen Morgen nach einem Weingelage in seine Wohnung, erhalten keine ihnen genügende Erklärung, knüpfen ihn vor Wut an einem seidenen Tuche auf und stellen sich, durch seinen Tod ernüchtert, der Polizei als Mörder. So seltsam vieles in dieser Entwicklung berührt, die Nichtigkeit der gesellschaftlichen Formen gewisser — nicht bloß adeliger — Schichten gegenüber den wirklichen Forderungen des menschlichen Lebens ist überzeugend gestaltet.

4. Alle Personen des Romans von Mauriac sind irgendwie krank und innerlich einsam, und alle werden uns nur im Halbdunkel gezeigt. Zwei Ehemänner, die der Leidenschaft meistens die Pflicht opfern, verbittern sich gegenseitig in äußerlich freundschaftlichem Verkehr das Leben. Der eine ist ein seelisch verfaulter Graf, dem seine mehr frömmelnde als fromme Mutter, obwohl sie seine Verdorbenheit kennt, eine sorglich behütete, reiche und ungläubige Frau verschafft, die er kaum zu lieben scheint. Wegen eines unbekannten innern Leidens gewöhnt diese junge Frau sich an Rauschgifte, nimmt eines Tages zuviel und stirbt. Die alte Gräfin wirft sich vor, sie habe durch abstoßende Äußerungen ihrer Frömmigkeit die Schwiegertochter zur Verzweiflung getrieben. Unterdessen hat der Graf die innere Unsicherheit seines Freundes, eines Künstlers von zweifelhaften Fähigkeiten, durch den peinigenden Verdacht gesteigert, seine kindliche und halbwilde Frau, die aus einer verrotteten Gutsbesitzerfamilie des Südens stammt, habe schlimme Beziehungen zu ihrem fast knabenhaften Bruder. Nach grauenhaften Zweifeln zeigt sich am Schlusse des Romans, daß alles nicht wahr ist, sondern daß der Bruder Priester werden will — eine Offenbarung selbstloser Hingabe, die ebenso überrascht wie vorhin die Entlarvung der selbstsüchtigen Heiratspolitik der Gräfin. Wenig von alledem ist spannend erzählt, manches wächst nicht einmal organisch aus der Handlung, sondern bloß aus dem Bedürfnisse des Verfassers, sich dem Leser verständlich zu machen. Wer trotzdem bis zu Ende ausharrt, wird nicht leugnen, daß die scheu andeutende Darstellungsart des erfolgreichen Buches im Ganzen der verwesenden Gesellschaft, die es schildert, gut entspricht.

5. René Schwob ist ein ungewöhnlicher Erlebniskatholik; 1928 hat er in seinem Buche „Moi, juif" (Paris, Plon) davon erzählt. Aus freiem Judentum hervorgegangen, kam er durch Freunde und geheime Sehnsucht ziemlich früh dem Christentum nahe. In einer Schlacht des Jahres 1914 meinte er den Ruf zu hören: „Wenn du mich liebst, wirst du gerettet!" Während einer schweren Brustfellentzündung überfielen ihn im Fieberwahn Reue und Angst vor der Hölle. 1926 erhielt er auf seinen dringenden Wunsch vor einer gefährlichen Operation im Alter von ungefähr dreißig Jahren die Taufe. Volle Glaubensüberzeugung hatte er noch nicht, aber er meinte ganz aufrichtig, die werde ihm durch das katholische Leben allmählich zuteil werden. Unter großen Schwierigkeiten, die besonders in den Keuschheitsforderungen lagen, rang er sich durch Selbstüberwindung, Gebet, häufige Beicht und tägliche Kommunion zu reinem Leben und festem Glauben empor. — Und nun pilgert er zweimal, zuerst im April 1928, dann im August 1930, auf längere Zeit nach Chartres, nicht mit klar durchdachten Absichten, denn von strengem Denken hält er in religiösen Dingen überhaupt nicht viel. Er hat in Spanien, in Indien, in Japan den künstlerischen Ausdruck verschiedener Völker und Religionen zu deuten versucht. Schon deshalb lockt ihn die wunderbare Zusammenfassung des Betens und Bildens von der keltischen Druidenzeit bis zum hohen Mittelalter, die der Mariendom zu Chartres ist. So war es ja dem Konvertiten Huysmans vor ihm ergangen. Aber während in dessen „Cathédrale" (1898) Roman und Kunstgeschichte sich teilen, ist bei Schwob fast alles lyrischer Ausdruck der Empfindungen und Wünsche, die von den Statuen, den Glasgemälden, dem ganzen Aufbau und dem gottesdienstlichen Leben des Domes in ihm geweckt werden. Dieser Dom, in dem Kunst und Frömmigkeit aller schlichten Dorfkirchen der Umgegend zu gipfeln scheinen, hilft ihm zum Erlebnis der Einheit aller kleinen Ereignisse seiner Bekehrungsgeschichte. Im ersten Teil des Buches meint er, eine plötzliche Wunderheilung seines Beines feststellen zu können, im zweiten Teil erkennt er, daß er wohl vorschnell geurteilt, daß er überhaupt sich und seine Tätigkeit früher zu ernst genommen hat, daß alles gut wird, wenn er nur in das Gefühl seines Nichts versinkt, und wenn Maria, die er als ihr Volksgenosse begeistert „Schwester" und „kleine Judenbraut" nennt, ihn vor der immer noch nicht toten Liebe zu sündiger Erdenschönheit rettet. Er sagt nicht, warum er so innerliche, oft erhabene und oft sonderbare Dinge drucken läßt, aber die Widmung des Buches läßt seine Hoffnung vermuten, auch andere suchende Seelen könnten so Ruhe finden.

J. Overmans S. J.

Naturwissenschaft

1. Wer kann heilen? Alte und neue Heilkunst? Von Dr. Hermann Pflüger. 8° (XII u. 200 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. Kart. *M* 3.50
2. Das Buch der Natur. II. Bd.: Die Erde und ihre Geschichte. Von R. Handmann S. J. und Dr. Sebastian Killermann. 2. Aufl. Mit 1268 Illustrationen, Karten u. Farbenbildern. Lex.-8° (1056 S.) Regensburg 1930, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. *M* 25.—, geb. 30.—

1. Das Buch will keine praktische Anleitung zur Heilpflege sein, sondern zu den verschiedenen Methoden der Heilkunst Stellung nehmen. „Die medizinischen Lehrgebäude sind aber nur verständlich durch die philosophischen und kulturellen Strömungen des zeitgenössischen Denkens. Sie stehen im engsten Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur ihrer Zeit." Deshalb betrachtet der Verfasser nach einem Überblick über den heutigen Stand der sog. Schulmedizin die verschiedenen Richtungen in der Heilkunst von Hippokrates, Galen, Paracelsus an bis auf uns. Der Leser erfährt dabei in sehr verständlicher Form alles Wissenswerte über seelische Heilmethoden (Freud und Coué), die verschiedenen Arten der sog. Naturheilmethoden, über Augendiagnose, Homöopathie, okkultistische und anthroposophische Medizin, über die Praxis von Zeileis in Gallspach usw. Die Stellungnahme des Verfassers ist ruhig abgewogen und vornehm; er sucht überall klar zu machen, wie man zu derartigen Ansichten kam, und was Wahres an ihnen ist. Das Hauptergebnis der ganzen Darstellung ist die Erkenntnis, daß Krankheit und Heilung Vorgänge in einem beseelten Körper sind, was die materialistische und rein technisch eingestellte Medizin sonderbarerweise nur allzu lang vergessen hatte. Der Arzt erblickt im Patienten wieder den kranken Mitmenschen, nicht nur einen mehr oder weniger interessanten „Fall".

2. Es ist sehr erfreulich, daß dieses vorzügliche Werk in neuer Auflage erscheint. Hoffentlich ist es nicht die letzte. Wir haben hier ein wissenschaftliches Lehrbuch der Geographie, der Geologie und Paläontologie, der Mineralogie und Geogonie (Gesteinskunde und Erdbildung) und der Urgeschichte des Menschen, das zugleich ein wahres Haus- und Lesebuch ist. Die Verfasser verstehen es in der Tat meisterhaft, ihren Gegenstand dem Leser nahe zu bringen. Sie beginnen immer mit einer einfachen Darstellung der Tatsachen, einer scharfen Fassung der Begriffe, und die vorzüglichen farbigen Tafeln und andern Abbildungen erleichtern die Lesung noch mehr. Dabei werden stets interessante Einzelheiten, wie besonders heftige Erdbeben, Vulkanausbrüche, Meteorfälle usw., beschrieben und überall persönliche Erfahrungen eingeflochten. Es folgen die verschiedenen wissenschaftlichen Erklärungsversuche, die alle in ihren Grundgedanken ruhig abgewogen werden. Wo einstweilen Gewißheit nicht zu erreichen ist, wird die wahrscheinlichste Deutung angenommen. Die Verfasser gehen dabei keiner ernsten Schwierigkeit aus dem Weg; sie lassen sich aber auch nicht durch Modeansichten in ihrer Wahl beeinflussen. Ein Drittes kommt hinzu, das gerade das Eigentümliche dieses Werkes ist: eine warmherzige philosophisch-religiöse Auffassung unserer Erde und ihrer Bewohner als des Werkes eines allmächtigen und allweisen Schöpfers. Man hat dieses Buch geradezu eine Theodizee, eine „Rechtfertigung Gottes" genannt. Die Verfasser machen aus ihrer Absicht auch kein Hehl, wie man so oft meint, es tun zu müssen. Nichts, was wissenschaftlich feststeht, ist dieser Auffassung entgegen; ja, nur so kommt Einheit und Sinn in die Geschichte der Erde. Das zeigt sich besonders in dem letzten Abschnitt, der von der Urgeschichte des Menschen handelt. Daß der Mensch, dessen mehr oder weniger versteinerte Überreste wir finden — sie werden alle aufgeführt und abgebildet —, recht alt ist, steht wohl fest; aber ein Tier oder auch nur tierähnlich ist er nie gewesen. Auch die ernsten Bedenken gegen allzu hohe Zahlen werden erörtert; es wird mit Recht von Prof. Killermann darauf aufmerksam gemacht, daß wir bei völliger Unkenntnis der Ursachen der Eiszeit gar nicht imstande sind, mit irgendwelcher Sicherheit absolute Zahlen anzugeben. Da kann die Zukunft einmal recht große Überraschungen bringen.

Der Preis des Buches ist bei der guten und sehr reichen Illustrierung wirklich billig zu nennen. Mögen nun aber auch die Katholiken dieses Werk zu dem ihren machen und nicht zu andern greifen, in denen immer und immer wieder bloße Hypothesen als Gewißheiten ausgegeben werden und alles mehr oder weniger ausgesprochen gegen die gläubig-religiöse Auffassung der Welt gedeutet wird.

K. Frank S. J.

Literaturgeschichte

Die Passion des Herrn (Passauer Passionale). Gepredigt im Passauer Dom im Jahre 1460 von Dr. Paul Wann († 1489). Aus einer lat. Münchener Handschrift (Clm

2818) übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Oberstudienrat Dr. theol. Frz. Xav. Zacher. Mit Grabbildnis und Siegel des Predigers und Passionsbildern von Wolf Huber († 1553) und Albr. Altdorfer († 1538). (Schriften der Görres-Gesellschaft zur deutschen Literaturgeschichte, 12.) 8° (135 S.) Augsburg 1928, Filser. Geb. *M* 6.50

Wanns Karwochenpredigten, die Dr. Zacher in trefflicher Übersetzung herausgibt, sind nach den kirchlichen Tagzeiten geordnet. Durch Teilung der Komplet erhält er acht Predigten, in denen er die Leidensgeschichte des Herrn in lebhafter Anschaulichkeit vorlegt. Besonders anziehend werden sie durch die tiefsinnige Frömmigkeit, aus der ein Hauch echt mittelalterlicher Mystik weht. Der Herausgeber schickt ein Lebensbild des verdienten Predigers und Reformators voraus, das zugleich manch wertvollen Einblick in jene letzten Jahrzehnte vor Beginn der Glaubensspaltung gibt.

K. Thielen S. J.

Die Religion Gerhart Hauptmanns. Ein Beitrag zur Problematik der Religion der Gegenwart. Von Erwin Langner. 8° (105 S.) Tübingen 1928, Mohr. *M* 5.50

Schon verschiedentlich wurde versucht, den religiösen Gehalt des Hauptmannschen Werkes im einzelnen darzustellen, nachdem das literarkritische Urteil hinreichend einig geworden war. Langners Deutung faßt aus der Geistigkeit Hauptmanns die dichterische Religiosität als den unmittelbarsten Ausdruck seines Wesens und seiner schöpferischen Lebendigkeit. Aus dem dreifachen Erlebnis in der Form des Kosmischen, der Natur und des Menschen folgt das von Langner „Religion" Genannte als persönliches Bekenntnis Hauptmanns zu einer Religion, um derentwillen er weder gelobt noch getadelt werden soll. Persönliche Einfühlung läßt den Dichter selbst hinreichend zu Worte kommen, um seinen Lebensbegriff mit teilweise anderswo gewonnenen Vorstellungen zu vergleichen. Die angedeutete Problematik liegt schließlich nicht im Werke Gerhart Hauptmanns so sehr als in der sich darin aussprechenden religiösen Verwirrung seiner Zeit, die Langner selbst heranträgt. Die Höhe der Hauptmannschen Religiosität ersteht aus der Irrationalität seines Lebensbegriffes letztlich als Mensch-Christus-Gleichung, ist also das Mitleid humanitärer Menschheitsliebe als imaginäre Christusnachfolge. Da kann nicht mehr von Religiosität in einem wahren Sinne die Rede sein, noch weniger von religiöser Problematik — auch abgesehen von Verzerrungen wie im „Ketzer von Soana" oder Scheußlichkeiten wie in der „Wanda".

H. Fischer S. J.

Kind und junger Mensch in der Dichtung der Gegenwart. Von Adolf v. Grolmann. gr. 8° (249 S.) Berlin 1930, Junker & Dünnhaupt. *M* 5.50

Mehr als hundert Werke, deren Inhalt sich mit der Entwicklung des jungen Menschen befaßt, und die heute noch irgend welche künstlerische und menschliche Geltung besitzen, liefern das Material einer typisierenden Übersicht. Die vorsichtige Klärung der behandelten Fragen führt an eine Vergleichung heutiger Richtungen in der Auffassung der Erziehung heran. Dabei steht nicht das literarische Problem im Vordergrund, noch wird irgend welche ernste Bewertung erstrebt. Das Hineinwachsen des Jugendlichen in die menschliche Gesellschaft unter der Ausbildung der eigenen Anschauung, die Stellung zur persönlich-sittlichen Entscheidung in der Lebensgestaltung lassen sehr tief in das Chaotische der heutigen Situation blicken, sowohl vom Kinde und jungen Menschen her als auch vom Pädagogen und Dichter aus gesehen. Nur selten aber wird das Disparate und Labile der Lage erhellt, zumal wenn es sich um heutige Schülerromane handelt. Das Befreiende ist fast immer auch das anerkannt stärker Künstlerische, wo dann die Entwicklung ohne Hast sich in sittlicher Entscheidung zu Ordnung und Gesetz hin bewegt. Ein Mangel der Untersuchung ist die Vernachlässigung des Künstlerischen der besprochenen Werke, deren Tiefstes oft gerade im Inhalt liegt. Da das Feststellen des Tatsächlichen aus einem reichen Wissen heraus vorherrscht und alle entschiedene Bewertung vermieden ist, teilt sich manches vom Krisenhaften und Ratlosen des Gegenstandes der Untersuchung selbst mit, was gerade auf sexuellem Gebiet zu Unklarheit veranlaßt. Es bleibt unverständlich, warum bei solcher Methode Sprangers Jugendpsychologie nicht einmal erwähnt ist.

H. Fischer S. J.

Bildende Kunst

Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie. Rückblick auf eine 45jährige wissenschaftliche Tätigkeit in Rom. Von Joseph Wilpert. gr. 8° (X u. 210 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. *M* 15.—, geb. 18.—

Das Buch ist keine Biographie im üblichen Sinn, bei der das Leben im Vordergrund steht; der Nachdruck liegt vielmehr auf dem Wirken.

Die über den Durchschnitt eines Menschenalters dauernde Arbeit eines Gelehrten, der mit glühender Leidenschaft und zähem Zielstreben an seinem Fach hängt, ersteht lebendig vor unserem Auge. Büchergelehrsamkeit stand bei Wilpert immer erst an zweiter Stelle; das Wichtigste war ihm genaue Nachprüfung der bereits bekannten Denkmäler aus dem alten Christentum, wobei sich zahlreiche Korrekturen früherer Anschauungen ergaben, aber auch eigenes Forschen und Wiederaufdecken verschütteter Schätze. Die Früchte seiner unermüdlichen Arbeit sehen wir vornehmlich in seinen drei monumentalen Publikationen über Katakombenmalerei, altchristliche und mittelalterliche Mosaiken und Malereien Roms und über altchristliche Sarkophage. Seine Behauptungen und Deutungen wurden vielfach heftig bekämpft. Die Frage Orient oder Rom ist noch heute nicht zur Ruhe gekommen. Seine Gründe für die künstlerische Vorherrschaft Roms und gegen die des Orients sind aber zweifellos im hohen Grade beachtenswert. Nicht mit Unrecht beruft er sich auf die Bilderfeindschaft vieler orientalischer Bischöfe, die dem Aufblühen der christlichen Kunst gewiß nicht förderlich war. Die Klingen sind oft scharf geschliffen, mit denen er seinen wissenschaftlichen Gegnern zu Leibe rückt. Das alles ist zwar unmittelbar persönlich, aber nicht aus persönlichen Gründen, sondern aus sachlichen. Darum wird man auch von dem Buch nicht ohne großen Nutzen scheiden.

J. Kreitmaier S. J.

Erde und Ewigkeit. Bilder von Hans Franke. 4° Habelschwerdt (o. J.), Frankes Buchhandlung.

Es ist allerfeinste Lyrik, die in diesen 28 Bildern schwingt, nicht Volkslyrik, wie bei Schiestl, sondern Kunstlyrik. So ist natürlich der Kreis derer, denen Frankes Kunst in die Seele greift, kleiner. Wohl begegnet uns überall die gottgeschaffene Natur, aber nie in Bewegung und Erregung, sondern in andächtiger, feierlicher Stille. In die Stille hinein klingen Glocken aus dem Jenseits. Unter dieser Rücksicht geht der Künstler weit über den ihm sonst verwandten Hans Thoma hinaus. Selbst für das Magisch-Phantastische, Naturgesetze Aufhebende findet der Künstler noch eine Form, obwohl solche Themen hart am Rande des für bildende Kunst Möglichen liegen. Besinnliche Menschen werden an der Mappe ihre Freude haben.

J. Kreitmaier S. J.

L'art chrétien en France au XX^e siècle. Par Maurice Brillant. Mit 72 Tafeln. 8° (376 S.) Paris (o. J.), Bloud & Gay. *Fr.* 60.—

Ebenso wie die deutsche, eher noch mehr, lebte auch die französische christliche Kunst des 19. Jahrhunderts von Vorbildern, die von nachschaffenden Künstlern oder auch fabrikmäßig nachgeahmt oder kopiert wurden. Einzelne, wie besonders Puvis de Chavannes, die Eigenes zu geben hatten, blieben Ausnahmen. Es war Maurice Denis, der, unterstützt von berühmten Literaten, eine Wiedergeburt der christlichen Kunst in Frankreich anbahnen half. Farbig vom Impressionismus, im dekorativbreiten Stil von Gauguin beeinflußt, verstand er es, die christliche Gedankenwelt neu und stimmungsvoll zu formen. Das Stimmungselement ist sein persönlichstes Gut. Man kann es nur bedauern, daß er nicht dabei blieb, sondern sich an monumentale Aufgaben machte, die ihm weniger lagen. Das Apsisbild der Genfer Paulskirche ist alles eher als ein der Architektur dienendes Wandbild. Es schlägt die Wand durch und öffnet nach Art eines Theaterhintergrundes den Blick auf eine Seelandschaft. Denis' Reformideen wurden von andern Künstlern aufgenommen und weitergeleitet. Ihm ähnlich an Stimmungsgehalt ist Jeanne Lucien-Simon, während Pauline Peugniez und Valentine Reyre und André Lecoutey mehr nach Formeneinfachheit, der derbere Desvallières nach dramatischem Ausdruck streben. Was soll aber das gänzlich unmoderne Bild der Charlotte Aman-Jean in einem Buch über das 20. Jahrhundert? Auch in der Plastik finden wir Dinge, die nicht neu sind. Dagegen finden wir in der Architektur die Gebrüder Perret, deren Kirchenbauten Industriekonstruktionen sind mit Türmen, die gotisches Hochstreben nachäffen. Solche Moderne ist kein Segen für die kirchliche Kunst. So ergeben die Tafeln des Buches kein einheitliches Bild, so wenig wie die Ausstellung französischer kirchlicher Kunst in Rom 1925. Aber als Spiegelbild heutiger Bestrebungen ist das Buch auch für uns wertvoll. Allerdings hätten wir dem Text eine kritischere Einstellung gewünscht. Sehr vermißt man ein alphabetisches Namen- und Sachregister.

J. Kreitmaier S. J.

Ars Sacra. Schweizerische Jahrbücher für christliche Kunst. Jahrgänge 1927—1931. Mit je 24 Tafeln. 8° (je ca. 50 S.) Basel, Gebr. J. u. F. Heß. Je *Fr.* 3.50

Diese Hefte sind für uns Deutsche schon deshalb lehrreich, weil sie gewissermaßen Brücken bauen zwischen deutscher, französischer und

italienischer christlicher Kunst. Inhaltlich vertreten sie in Wort und Bild die Bestrebungen der „Societas S. Lucae", d. h. sie wollen der Erneuerung der christlichen Kunst im Sinne unserer heutigen Zeit dienen. In dieser Hinsicht sind sie auch ganz konsequent. Freilich kann man durchaus nicht von allen hier abgebildeten Werken sagen, daß sie das Ideal erreichen; nicht weniges leidet noch unter den Verkrampfungen eines doch schon nicht mehr zeitgemäßen Expressionismus. Aber man sieht wenigstens aus den Heften, auf wie vielerlei Wegen die heutigen christlichen Künstler ihr Ziel zu erreichen suchen und wird gewahr, wie weit wir trotz so vieler guten Ansätze noch von einer wahrhaft sakralen Kunst entfernt sind.

J. Kreitmaier S. J.

Der Verfall der kirchlichen Kunst. Von Alexander Cingria. Übersetzt von Linus Birchler. 8° (VI u. 78 S.) Augsburg (o. J.), Filser. *M* 2.80

Der Verfasser, ein Schweizer Maler und Mitglied der sehr rührigen „Societas S. Lucae", hat in dieser Schrift mutig und mit Schwung Gedanken ausgesprochen, die jeder Freund der christlichen Kunst erwägen sollte, und die auch in dieser Zeitschrift schon wiederholt ausgesprochen wurden. Zwar bezieht sich der Verfasser hauptsächlich auf die Verhältnisse in romanischen Ländern, aber die Nutzanwendung auf unsere deutsche Kunst liegt nicht fern. Wenn Künstler schreiben, schreiben sie immer temperamentvoll und greifen leicht übers Ziel hinaus. So wird man auch in dieser Schrift nicht jeden Satz auf die Goldwaage legen und kann doch, mit vielen Anregungen bereichert, das Buch schließen. Man wird es immer wieder gerne von Zeit zu Zeit aufschlagen, um das eine oder andere Kapitel wieder zu lesen.

J. Kreitmaier S. J.

Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei. Von Eugen Fürst Trubetzkoy. Herausgegeben und eingeleitet von N. v. Arseniew. 8° (XII u. 100 S.) Paderborn 1927, F. Schöningh. *M* 3.75

Die Wanderausstellung russischer Ikonen, die unlängst durch mehrere deutsche Städte ging, hat die Aufmerksamkeit weiter Kreise wieder auf ein Gebiet gelenkt, das dem Westeuropäer fast ganz entschwunden war. Gerade in unserer Zeit, wo man sich wieder, wenn auch mit sehr wechselndem Erfolg, um eine wahrhaft religiöse Kunst bemüht, kann sich die russische Ikonenmalerei als sehr fruchtbar und segenbringend erweisen. Es war ja eine Kunst, die durch und durch weltabgewandt war, dogmatisch streng und traditionsverbunden. Wer das Geheimnis dieser Kunst einmal erfaßt hat, den ergreift angesichts der naturalistischen Verseuchung unserer religiösen Kunst eine wahre Sehnsucht nach diesen Quellen liturgischer, sakraler Kunst, und man versteht die Begeisterung, mit der sich Fürst Trubetzkoy in die überirdische Welt dieser Kunst versenkt.

J. Kreitmaier S. J.

Das Christusbild unserer Zeit. Von Curt Horn. Mit 49 Bildtafeln. 8° (88 S.) Berlin (o. J.), Furche-Verlag. *M* 12.—

Dieses Buch läßt sich eigentlich nur vom protestantischen Standpunkt aus verstehen, d. h. von einer wesentlich subjektiv gefärbten Religion. Aber auch bei Protestanten dürfte der Optimismus, mit dem der Verfasser manche expressionistischen Christusbilder als religiösen Ausdruck wertet, nicht überall Beifall finden. Noch weniger bei Katholiken, die ohnehin ein schärfer umrissenes Christusbild im Geiste tragen. Wenn der Verfasser z. B. bei Skovgaard das traditionelle Element als Fessel empfindet, werden wir darin gerade einen Vorzug des Künstlers erblicken. Eines künden die Bilder fast überlaut: die Zerrissenheit heutiger religiöser Auffassungen. Sambergers Christus hätte übrigens in diesem Buche nicht fehlen dürfen.

J. Kreitmaier S. J.

Michelagnolo Buonarroti. Von Giorgio Vasari. Deutsch herausgegeben mit Kommentar von Frida Schottmüller. Übersetzung von Hiltgart Vielhaber. Mit einem Bildnis. 8° (236 S.) Straßburg 1928, Heitz. *M* 8.—

Der Wert dieser Veröffentlichung besteht nicht so sehr in der Wiedergabe des Vasarischen Textes, der ja genügend bekannt ist, auch nicht in der guten und fließenden Übersetzung, sondern im Kommentar, der mit anerkennenswertem Fleiß gefertigt ist und über die im Text genannten Persönlichkeiten und Tatsachen aufklärt. Die Ausstattung des Buches ist besser, als wir sie bei französischen Verlegern gewohnt sind.

J. Kreitmaier S. J.

Matthias Grünewald. Von Dr. Heinrich Feurstein. Mit 3 Farbendrucken und 87 einfarbigen Tafeln. 8° (160 S.) Bonn 1930, Buchgemeinde. (Nicht im Handel.)

Mit einiger Vorstellungskraft kann man sich aus Wolkengebilden allerlei Figuren zusammenphantasieren. Auch das dunkle Gewölk, das über Leben und Werk Grünewalds liegt, hat es manchen angetan und ihre üppige Phan-

tasie angeregt. So konnte Rieffel mit Recht behaupten, daß manches Grünewaldbuch mehr von der Psychologie des Verfassers gebe als von der des Malers. Freilich wird man sich fragen müssen, wieso es doch kam, daß ein so gewaltiges Genie gar so wenig Spuren seiner Geschichte hinterlassen hat, obwohl der Künstler als Hofmaler ausdrücklich bezeugt ist und Werke schuf, die uns heute noch erschüttern. Selbst sein wirklicher Name war verschollen und wurde erst in neuester Zeit durch mühsame Forschungen festgestellt. Er hieß nämlich gar nicht Grünewald, sondern Matthias Gothart-Nithart. Daß Grünewald eine besonders hervorstechende künstlerische Eigenart besitzt, sieht jeder auf den ersten Blick. Und doch war auch er nicht jeder Tradition fremd, wie Feurstein in dem Kapitel „Stilverbundenheiten" zeigt. Die inhaltliche Thematik seiner großen Werke hat viele Einzelstudien veranlaßt. Hier hat der Verfasser zum ersten Mal eine Erklärung gefunden, die überzeugend wirkt. Es sind die Schriften der hl. Birgitta von Schweden, die dem Maler das Stoffliche boten. Feurstein hat eine gründliche Arbeit geleistet; sein Buch unterrichtet über das ganze Grünewaldproblem und setzt sich mit allen, auch den neuesten Forschern auseinander, die sich der Lösung der vielen schwierigen Fragen gewidmet haben. Wie Grünewald zur Reformation stand, ist noch nicht entschieden. In seinen bisher bekannten Werken findet sich nichts Unkatholisches. Aber in seinem Nachlaß fand sich eine Kiste mit Lutherschriften. Die Ausstattung des Buches ist vorzüglich; manche Abbildungen freilich verwischen allzusehr die Tonabstufungen.

J. Kreitmaier S. J.

Wilhelm Achtermann. Ein westfälisches Künstlerleben. Von P. Innocenz Strunk O. Pr. Mit 41 Tafeln. 8° (XVI u. 272 S.) Vechta i. O. 1931, Albertus-Magnus-Verlag.

Die vorliegende Biographie des vielgenannten Künstlers liest sich nicht nur sehr angenehm, fast wie ein Roman, sie hat auch das große Verdienst, einen Baustein für eine spätere Geschichte der christlichen Kunst im 19. Jahrhundert beizutragen. Mit großem Fleiß hat der Verfasser alle Quellen ausgeschöpft, die ihm zugänglich waren, und so ein Bild gezeichnet, das uns vor allem den Menschen Achtermann mit seinen eigenartigen Lebensschicksalen und seiner tiefen Frömmigkeit liebgewinnen läßt. Dieses rein Menschliche dürfte es wohl auch gewesen sein, was dem Künstler die warme Sympathie seiner Zeitgenossen sicherte und seinen Werken eine Wirksamkeit verlieh, die ihren Kunstwert überragte. Das schwierige Problem, woher es kommt, daß die religiöse Wirkung eines Kunstwerkes durchaus nicht immer in Proportion zu seinem innern Kunstwert steht, ist gerade bei Achtermann offenbar geworden. Dem Problem ist der Verfasser ausgewichen; er mißt den Werken des Meisters einen größeren Kunstwert bei, als er ihnen doch wohl zukommen dürfte. Zwar hält auch er ihn nicht für einen Stern erster Größe, glaubt auch, daß er zu seiner Zeit zu sehr gefeiert worden sei, spart aber dann im einzelnen nicht mit hohem Lob. Gerne würde der Leser hören, warum Achtermann nicht tatsächlich ein Stern erster Größe geworden ist, wozu er die natürliche Begabung wohl gehabt hätte. Gerade sein erstes Kruzifix, das er ohne jede Vorbildung als Schweinehirt geschnitzt hatte, ließ eine ganz andere und höhere Entwicklung erwarten. Aber die antikklassische Schule, durch die er in Berlin gehen mußte, hat dem Künstler sein Bestes, die Naivität der Empfindung, genommen. Christliche Kunst wird sich aber in der griechisch-heidnischen Formenwelt nie heimisch fühlen. Infolge dieser Schulfesseln wurden seine Werke leider nur allzu oft schablonenhaft, kühl, nicht selten geradezu ungelenk in der Komposition, wie etwa beim Prager Altar. Am besten sind noch immer die Pietà in Lenhausen und die beiden Werke im Dom von Münster. Auch Zeitgenossen Achtermanns hatten, bei aller Achtung vor seinem Talent, doch bisweilen ihre Bedenken nicht unterdrücken können. Über das Marmorkruzifix, das der Künstler für die Schloßkapelle in Rheineck im Auftrag Bethmann Hollwegs fertigte, äußerte sich der Maler Ferd. Olivier, der das Modell gesehen hatte, der Erfolg bei der Ausführung in Marmor wäre sicherer gestellt, wenn ein schon vorhandenes älteres Kruzifix zum Vorbild genommen würde. Auch der Besteller selbst meinte, er würde, wenn er nur an sich gedacht hätte, die Arbeit wohl einem bewährteren Künstler aufgetragen haben. Und Steinle schreibt, er habe Achtermann in München kennengelernt und sich an seinen Arbeiten gefreut, obschon er letztere nicht ohne einige Bemerkungen für ihn hätte lassen können. Der Herausgeber von Steinles Briefwechsel, dessen Sohn Alfons, bemerkt hierzu: „Steinles mit Olivier übereinstimmende Kritik des Achtermannschen Kruzifixes bezog sich auf die von Achtermann niemals abgestreifte, bei Rauch ihm eingeimpfte Vorliebe für die heidnische Antike, bei welcher die schöne Pose den gewollten innern Gedanken des Kunstwerkes überwiegt." Diese Be-

merkungen wollen aber das Wertvolle an dem Buch des Verfassers nicht verkleinern. Es ist für jeden Fall reich an Anregungen, auch wenn man nicht allen Werturteilen beistimmen kann.

J. Kreitmaier S. J.

Albin Egger-Lienz. Von Prof. Dr. Heinrich Hammer. Mit 180 Abbildungen, davon ca. 80 Vollbilder und 11 farbige Tafeln. gr. 4° (310 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. Geb. in Ganzleinen *M* 45.—

Wir haben diesem Künstler bereits im 91. Band dieser Zeitschrift (1916) eine eingehende Studie gewidmet. Es ist erfreulich, daß jetzt nach seinem Tode eine in jeder Hinsicht vortreffliche Monographie in verschwenderischer Ausstattung, wie sie heute nur noch mit staatlicher Beihilfe möglich ist, erscheinen konnte. Der Verfasser, der mit dem Künstler schon seit 1897 in persönlichen Beziehungen stand und dessen Entwicklung aufmerksam verfolgen konnte, war der richtige Mann, diese Monographie zu einer abschließenden Würdigung des Meisters zu gestalten, an der auch die Zukunft nichts Wesentliches mehr ändern wird. Ich erinnere hier nur an die Sorgfalt, die der Verfasser der bei Egger-Lienz so schwierigen Datierungsfrage angedeihen ließ. Eine weitere Schwierigkeit lag in der Deutung der Bilder aus der späteren Periode, die sich gegen die früheren naturalistischen immer mehr zu Gedankendichtungen auswuchsen. Es ist anzuerkennen, daß sich der Verfasser nicht zu subjektiven Bilderklärungen hinreißen ließ, die so nahelagen. Die Wende von der Erscheinung zum Gedanken läßt sich schon beim „Sämann" (1902) erkennen. Allerdings gab es noch Schwankungen, und „Das Mittagessen" (1908) bedeutet in dieser Hinsicht noch einen entschiedenen Rückschritt. Im allgemeinen aber wurden seine Bilder immer einfacher in Linie und Farbe und größer in der Form, aber auch unzugänglicher, was dann zu den sattsam bekannten Konflikten führte. Man mag darüber streiten, ob Egger nicht doch mehr gedacht hat, als es einem Künstler frommt — gerade die Auseinandersetzung mit Hodler legt diese Frage nahe — eine bedeutsame Erscheinung in der Kunst unserer Zeit bleibt er jedenfalls.

J. Kreitmaier S. J.

Ernst Barlach. Eine Einführung in sein plastisches und graphisches Werk. Von Walter Reinhold. Mit 37 Abbildungen. 4° (48 S.) Berlin, Furche-Kunstverlag. *M* 3.60

Barlachs Graphik trägt noch vielfach die Züge eines überwundenen Expressionismus. Dagegen ist er als Plastiker viel ruhiger und abgeklärter und eine der bedeutendsten Erscheinungen der neueren Kunst. Die schlichtesten Themen aus dem wirklichen Leben weiß er in großen und einfachen Formen auszusprechen. Das Religiöse im christlichen Sinn liegt ihm weniger; der Apostel (S. 32) ist doch eigentlich ein Zerrbild, die Symbolik zu intellektuell. Immerhin ist Barlach einer der wenigen, deren Namen bleiben werden.

J. Kreitmaier S. J.

Barocke Baukunst in Österreich. Von Dr. Hans Riehl. (Die Kunst dem Volke. Nr. 73/74.) Mit 125 Abbildungen. 4° (60 S.) München 1930, Allgem. Vereinigung für christliche Kunst. *M* 1.65, geb. 2.25

Dieses Heft ist ohne Frage eines der fesselndsten der ganzen Reihe. Zwar ist der Text, gerade weil er sehr inhaltsreich ist, etwas knapp; da jedoch überall auf die Bilder verwiesen wird, die einen kurzgefaßten Satz oft besser erklären als langatmige Beschreibungen, wird man das kaum als Mangel empfinden. Vielleicht könnte die Grenze zwischen Barock und Rokoko etwas schärfer gezogen sein, aber schließlich ist ja Rokoko doch nur die letzte Folgerung aus barocken Stilprinzipien. Es gibt auch in Österreich, wenn auch nicht so häufig wie in Bayern, reines Rokoko, auch in sakralen Räumen. Die damalige überaus reiche künstlerische Kultur läßt uns schmerzlich empfinden, wie arm, nicht nur an materiellen Gütern, wir heute geworden sind.

J. Kreitmaier S. J.

Barock in der Schweiz. Herausgegeben von Oskar Eberle. 8° (188 S.) Einsiedeln 1930, Benziger. *Fr.* 6.—

Unter Barock ohne nähere Bezeichnung versteht man heute wohl ausschließlich eine bestimmte Formgebung in der bildenden Kunst. Insofern ist der Titel des Buches in etwa irreführend, da es nicht nur die bildende Kunst, sondern den Gesamtbereich barocker Kultur in der Schweiz zum Gegenstand hat. Staat, Kirche, Kunst und Schrifttum werden von sieben Verfassern in dreizehn Kapiteln untersucht. Vielfach fehlt es an Vorarbeiten, und es ist darum nicht zu verwundern, daß im einzelnen noch manches schärfere Umrisse bekommen muß, worüber auch der Herausgeber selber nicht im Zweifel ist. Aber die Grundlinien sind gelegt. Fünf kulturgeschichtlich wertvolle Abbildungen begleiten den Text des vornehm gewandeten Buches.

J. Kreitmaier S. J.

Künstlerbriefe über Kunst. Bekenntnisse von Malern, Architekten und Bildhauern aus fünf Jahrhunderten. Herausgegeben von H. Uhde-Bernays. Mit 60 Selbstbildnissen und Künstlerunterschriften. kl. 8° (968 S.) Dresden (o. J.), Wolfgang Jeß. *M* 20.—

Wer einmal Guhls Künstlerbriefe gelesen hat mit ihren zahlreichen Anregungen ästhetischer, kunstgeschichtlicher und kulturgeschichtlicher Art, wird mit Spannung nach dem vorliegenden starken Band greifen, den wir ungescheut eine der verdienstvollsten Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte nennen. Die Absicht des Verfassers war enger als die Guhls; er wollte nur solche Briefe aufnehmen, die irgendwie an künstlerische Fragen rühren, und diese Beschränkung ist dankbar anzuerkennen. Denn so erhalten wir nicht nur einen wertvollen Abriß der unveränderlichen Kunstgesetze, sondern auch einen Einblick in den Lebensprozeß der Kunst, in den Wandel der Anschauungen und nicht zuletzt in die Geheimnisse künstlerischen Schaffens. Natürlich gibt es da auch verschiedene Meinungen und Widersprüche, aber gerade das macht eine solche literarische Galerie so befruchtend für den Geist. Welche Mühe die Vorbereitung dieser Briefsammlung kostete, mag der Leser aus dem Nachwort ersehen. Der Verfasser hatte aber neben der Mühe auch auffällig Glück. Oder ist es nicht ein seltener Glücksfall, daß von mehreren Hunderten von Anfragen, die er an Künstler und Gelehrte hinaussandte, nur zwei unbeantwortet blieben?

J. Kreitmaier S. J.

Raffaels Sixtinische Madonna als Erlebnis der Nachwelt. 12° (142 S.) Dresden (o. J.), Wolfgang Jeß. In Leinen *M* 5.—, in Leder 12.—

Raffaels Meisterwerk ist erst in verhältnismäßig später Zeit berühmt geworden. Zeitweise galt das Bild als die höchste Offenbarung der Kunst überhaupt. Eine Art von Massensuggestion hat dabei sicher eine wichtige Rolle gespielt. Es gab aber auch schon früher selbständige Geister, die es wagten, ihre eigene subjektive Meinung der öffentlichen entgegenzusetzen. Leider fehlen Urteile aus der neueren Zeit. Gewiß hat der Verfasser recht, wenn er meint, ein Buch über unser Thema, das alles Erreichbare brächte, würde einen Umfang erreichen, der einzig durch seine Langweiligkeit übertroffen würde; aber die Erfüllung unseres Wunsches hätte das schmale Bändchen kaum merklich dicker gemacht. J. Kreitmaier S. J.

Tiroler Krippenbuch. Von Josef Bachlechner. Herausgegeben von Klara Bachlechner. Einleitung und Verse von Br. Willram. Mit 24 farbigen Bildern und farbigem Umschlagbild. gr. 8° Innsbruck (o. J.), Tyrolia. *M* 7.50

Ein ganz reizendes Heft. Bachlechner war nirgends origineller, als wenn er Typen aus dem Tiroler Landvolk bilden konnte, ohne „stilisieren" zu müssen. Dann gelang ihm auch eine Mannigfaltigkeit des Ausdruckes und eine Gemütstiefe, die hinreißen. Man wird sich an diesen Bildern nicht satt sehen, so wenig wie Br. Willram, den sie zu anmutigen kernigen Versen begeistert haben.

J. Kreitmaier S. J.

Untergang der Dorfkultur? Von Joseph Weigert. 8° (122 S.) München 1930, Knorr & Hirt. *M* 2.70

Der Verfasser ist als mutiger und sprachgewandter Verteidiger heimischer Kultur und Sitte längst bekannt. Das Fragezeichen hinter dem Titel läßt uns neugierig sein, was nun herauskommt, ein Ja oder ein Nein. Es gehört heute zum guten Ton, für Volkskultur und Volkskunst zu schwärmen, wobei man freilich nicht das meint, was ist, sondern, was einmal gewesen ist. Heute überwiegen ja die Schattenseiten in der Tat die spärlichen Lichtseiten. Was wir heute in den Dörfern sehen, ist nicht eine gesunde Weiterentwicklung, sondern Bruch mit dem Alten, Übernahme einer fremden Lebensart, Verfeinerung des äußeren Lebens, das innerlich kunstverlassen und poesielos geworden ist, arm an sittlichen Antrieben und Gemüt. Der Verfasser ist nicht blind dafür, daß andere Zeiten andere Sitten erfordern, daß heute, wo der Verkehr mit den Städten so erleichtert ist, wo zahlreiche Fabriken mit Industriearbeitern aufs Land gezogen sind, wo die Maschine auch der Landwirtschaft unentbehrlich ist, vieles anders sein muß als zu Großvaters Zeiten. Was er verurteilt, ist Aufnahme des Fremdartigen, das sich nicht organisch mit dem Eigenartigen verbindet. Die Winke, die er in dieser Hinsicht im letzten Teile seiner Schrift gibt, zeigen den erfahrenen Mann, der nicht nur scharf beobachtet, sondern auch selbst Hand an eine zeitgemäße Gestaltung bäuerlicher Kultur gelegt hat. Das fesselnde Buch ist zumal für Gebildete, die auf dem Lande leben, von großem Nutzen. J. Kreitmaier S. J.

Die Kinder und die Tiere. Von Ruth Schaumann. 21 Holzschnitte, handkoloriert, jeweils mit gegenüberliegendem

Gedicht. 8° München 1929, Kösel & Pustet. Geb. *M* 7.50

Ein Buch der unermüdlich schaffenden Künstlerin und Dichterin, an dem man seine helle Freude hat. Ist es ein Kinderbuch? Ja und nein. Ja, denn alle diese Bilder reden wenig, aber öffnen der Märchenphantasie und gestaltenden Einbildungskraft der Kindesseele weite Hintergründe. Auch die Gedichte sind ganz kindertümlich gehalten. Und doch wird das Kind dieses Buch nicht ausschöpfen, weil es die künstlerische Form, in der Bild und Vers erscheinen, noch nicht zu fassen vermag. Also ein Kinderbuch für Erwachsene, deren Ansprüche sehr hoch sein dürfen und gewiß nicht enttäuscht werden. Nur der Rationalist würde nicht auf seine Rechnung kommen. Das Buch wendet sich an solche, die das Kind in sich noch lebendig wissen. J. Kreitmaier S. J.

Länderkunde

Unter Tempeln und Pagoden. Von Erzabt Dr. Petrus Kloß O. S. B. Mit 19 Bildern und 1 Karte. Zweites Bändchen aus der Sammlung „Fünf Äquatorlängen um die Erde. Erlebnisse und Eindrücke eines Weltreisenden". 8° (174 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. Geb. *M* 5.20

Der vielgereiste Verfasser bietet im zweiten Bändchen seiner Weltreise aus den Jahren 1912 bis 1916 fesselnde Plaudereien. Wen es an einem nordisch grauen Regentag gelüstet, aus der Enge der Stube und Alltagsarbeit in ferne, sonnige Länder zu flüchten, der lasse diesen bunten Film an seinen Augen vorüberflimmern: Indiens Heiligtümer und Fakire, die Türme des Schweigens, die Marmormärchen mohammedanischer Moscheen und Paläste, die herrliche Gottesoffenbarung der Bergwelt des Himalaja, die bizarren Pagoden Birmas, Javas Naturwunder und Tempelruinen, das wirre Leben und Treiben in den Großstädten Chinas und Japans, endlich Korea, das Land der Morgenstille. Immer neu, immer anders. Kein langes Verweilen an einem Ort und doch auch keine Oberflächlichkeit. Dafür ist die Plauderei zu persönlich, erlebnismäßig, mit zuviel Humor und Geist geschrieben. Hoffentlich folgen bald die andern Bändchen über die schnellebige amerikanische Hälfte der Erdkugel. J. A. Otto S. J.

Ägypten. Das uralte Kultur- und moderne Reiseland. Von Dr. Heinz Klamroth. Mit 24 Tafelbildern und einer Übersichtskarte. gr. 8° (118 S.) Freiburg 1929, Herder. *M* 3.40

Ein mehrjähriger Aufenthalt in Ägypten befähigt den Verfasser, tiefer in das Wesen des Landes einzudringen, als es dem gewöhnlichen Touristen möglich ist. Dazu kommt eine besondere Gabe, die Eigenart der Landschaft, ihre sonnenglühende Stille und feierliche Unendlichkeit, zu empfinden und darzustellen. So werden die Denkmäler der Vorzeit verständlich, die von der hohen Kultur der Pharaonen zeugen. Auch in der späteren Geschichte des Landes, in Araberherrschaft und Islam, zeigt sich deutlich der Einfluß von Natur und Klima, und noch heute gibt er dem Volkscharakter sein Gepräge. Überall weist der Verfasser eigenartige Beziehungen zwischen Religion und Kultur, Landschaft und Mensch auf. Auch sprödem Stoff weiß Klamroth eine interessante Seite abzugewinnen; die Sprache erhebt sich oft zu dichterischer Vollendung. Das Ägyptenbuch ist der erste Band der Sammlung „Fremdland — Fremdvolk". Es führt diese Bücherreihe glücklich ein. Th. van Haag S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peiß S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Warum so flau im Kampfe gegen den Bolschewismus?

Ist Europa nur ängstlich oder ist es feige oder ist es verzweifelt? Jedenfalls wehrt es sich kaum mehr gegen seinen Todfeind im Kreml.

Diese Behauptung könnte befremdlich erscheinen, wo doch alle Zeitungen voll sind von Nachrichten über Rußland, wo sich doch eine ganze Reihe Zentralen aufgetan haben, die Material sammeln, wo doch in Hunderten von Versammlungen gegen diese bösen Bolschewisten gesprochen wird, wo sich der Rundfunk einsetzt, wo schon eine ganze Bibliothek von Kampfliteratur vorhanden ist, ein Arsenal, gefüllt mit den Waffen der Wissenschaft und der Agitation!

Schon richtig. Nur hat das alles nicht verhindern können, daß der Siegeszug des Bolschewismus auf dem Wege zur Weltrevolution unaufhaltsam fortschreitet. Es ist den Machthabern von Moskau nach und nach gelungen, Handelsbeziehungen mit ungefähr allen Ländern der Welt anzuknüpfen. Wo ihr Handel ist, da gedeiht natürlich auch ihre Propaganda. Bis in die Truppenkörper Europas hinein, von den Schichten der Arbeiter ganz zu schweigen, haben sie ihre Zellen angelegt. Den Intellektuellen haben sie sich interessant zu machen gewußt und namhafte Schriftsteller zu ihren Advokaten geworben. Litwinow hat im Rate der Völker gesprochen, genau wie ein hochkultivierter Diplomat der alten Schule, und Bolschewisten werden in den Kommissionen sitzen, die über die wirtschaftliche Neuordnung unter den Völkern zu beraten haben. Kann man sich in Moskau einen besseren Fortgang der Weltrevolution wünschen?

Wie hängt das zusammen, daß man einerseits sagt, der Bolschewismus sei die größte Weltgefahr der Gegenwart, daß man anderseits mit dieser Gefahr kokettiert und sich sogar Trümpfe sichert für den Fall des Falles? Man kann ja nicht wissen! Vielleicht tränken die roten Kosaken doch noch einmal ihre Rosse in den Fluten des Rheins. Überhaupt muß man vorsichtig sein. Zeiten der Wandlung bringen schnellen Wechsel der Regierungssysteme. Sichere dich nach allen Seiten, denn der Kuli von heute ist möglicherweise der Minister von morgen. Mach dir keine Feinde. Wenn schon Köpfe rollen werden, es braucht ja nicht gerade dein Kopf zu sein. Man könnte sich amüsieren über diese europäische Angst, wäre das Ganze nicht so furchtbar traurig. Denn darüber kann doch nicht der geringste Zweifel bestehen, daß die bolschewistische Gefahr an Größe nur der Türkennot vergleichbar ist, die einst über Europa kam, oder den Hussitenbränden, die ganze Landschaften verwüstet haben. Bolschewismus heißt das Ende der Freiheit, das Ende der Familie, das Ende der europäischen Kultur, das Ende des Christentums, ein Grauen, unvorstellbar in der Phantasie der Menschen unserer Zonen.

Ob es nicht von Nutzen sein könnte, einmal zu untersuchen, warum wir den Kampf gegen den Bolschewismus so flau führen? Es wird das zugleich den Weg freilegen für eine eifrigere Tätigkeit zum Schutze des Abendlandes.

Fragen wir einen der Industriellen, der mit Rußland Geschäfte macht, wie er sich den Bolschewismus vorstelle, so wird er etwa antworten, daß da gewiß

manches problematisch sei, daß aber sich doch da drüben eine neue Wirtschaft aufbaue und daß man eben früh genug aufstehen müsse, um nicht zu spät zu kommen. Diese Vorstellung, es handle sich beim Bolschewismus letzten Endes nur um ein Wirtschaftssystem, das freilich gewisse asiatische Begleiterscheinungen habe, ist auch bei den Soziologen und überhaupt in den gebildeten Kreisen weit verbreitet. Bei der jüngeren Generation knüpft sich daran eine gewisse Hoffnung, als bereite sich dort am Ende das System der Zukunft vor, das sich nach und nach von den Schlacken der Revolution reinigen werde, um dann in geläuterter Gestalt die Menschheit zu erlösen. Das kapitalistische System liege ja ohnehin in den letzten Zügen, und selbst Rom spreche schon von der Notwendigkeit einer neuen Wirtschaftsordnung....

Richtig ist in dieser Anschauung, daß sich der Kampf des Bolschewismus gegen die Alte Welt vorwiegend auf dem Boden der Wirtschaft abspielt. Ja, man darf sagen, daß die Befreiung des wirtschaftlichen Denkens von allen Restbeständen einer ererbten Kultur bei den Bolschewisten in einem Grade durchgeführt ist, der in Europa noch längst nicht erreicht ist. Man denkt wirklich daran, eine neue Wirtschaftsordnung aufzubauen, eine Planwirtschaft von gigantischen Ausmaßen. Nehmen wir nun einmal an, es wäre diesem Unterfangen Erfolg beschieden, setzen wir einmal den Fall, es könnte der sogenannte Fünfjahrplan gelingen — wenigstens für manche Teilgebiete —, was wäre die Folge? Zweifellos eine immer gefährlichere Konkurrenz für die kapitalistisch organisierte Wirtschaft der Alten Welt. Zunächst also ein Ansteigen all der Not, die wir heute schon zu beklagen haben. Die Überproduktion an Gütern stiege ins Ungemessene. Die Arbeitslosigkeit müßte ständig größer werden. Jede Konkurrenz wäre unmöglich. Unsere Industriestädte müßten veröden. Massen wären zur Auswanderung verurteilt. Eine Kultur ginge dem Ende zu, da ihr die wirtschaftlichen Grundlagen entzogen würden. Mit der Vorherrschaft Europas wäre es vorbei. Die Vorrangstellung der weißen Rasse ließe sich nicht mehr behaupten. Ob jene Industriellen, die sich auf jene an sich schon sehr zweifelhaften Geschäfte einlassen, dies alles überlegt haben?

Was zwangsläufig kommen müßte, falls der Fünfjahrplan gelänge, würde ebenso sich einstellen, falls das Gegenteil geschähe. Das hat seinen Grund darin, daß es den Bolschewisten zunächst viel weniger um einen neuen Wirtschaftsplan geht, als vielmehr um die Weltrevolution. Sie sagen sich, daß die ganze Planwirtschaft erst dann echt kommunistisch eingerichtet werden könne, wenn der Kapitalismus vernichtet sei. Darum stellen sie in diesem Zwischenstadium, das uns ein russisches Plansystem im wirtschaftlichen Verkehr mit der westlichen kapitalistisch betriebenen Wirtschaft zeigt, die Zerstörung des Kapitalismus auf dem Wege der Weltrevolution an die erste Stelle. Unbedingt ist ihnen ihre eigene Wirtschaft vor allem das Mittel, um die kapitalistische zu vernichten. Es kommt ihnen darum gar nicht darauf an, ob das eigene Volk hungert, ob es schlecht gekleidet ist, ob es in entsetzlichen Höhlen hausen muß, falls sie nur durch die Arbeit dieses geknechteten Volkes den Untergang des großen Feindes herbeiführen können. So unklar ihnen die ferneren Ziele ihres sogenannten Aufbaues sind, die nächsten Aufgaben sehen sie vollkommen klar.

Diese Sache ist so wichtig, daß wir sie durch eine Stelle aus dem 18. Band der Werke Lenins belegen wollen. Es heißt dort, Teil I, Seite 111, 321, 364 und 436 (russische Ausgabe): „Bolschewismus bedeutet Angriff. Dieser Angriff braucht weder überlegt noch kalkuliert zu sein; man greift ein, ruft einen Umsturz hervor und sieht dann, was zu machen ist. Man versucht die kommunistische Lebensordnung zu organisieren; gelingt dieser Schritt nicht, so enteignet man wenigstens die Gutsbesitzer und Kapitalisten und schafft damit die Prämissen der neuen kommunistischen Kultur. Die auf diesem Wege entstandene Revolution wird sich unter diesen Umständen in eine proletarisch-sozialistische verwandeln lassen. Mißlingt sie dennoch, dann macht das weiter nichts aus; man sammelt eben lehrreiche Erfahrungen für den nächsten Umsturz, der gelingen wird." ... Soweit Lenin, der Meister.

Dementsprechend reden die großen bolschewistischen Zeitungen fortgesetzt vom Umsturz, vom Weltbrand, niemals aber in anschaulicher Weise von der kommenden Ordnung. Diesem nächsten Ziele zuliebe stellen sie sogar alle entfernteren ernstlich in Frage. Ihre Dumpings lassen sich volkswirtschaftlich im Hinblick auf das eigene Land nicht verantworten. Auf Raubbau jeglicher Art kommt es nicht an. Industrien werden ins Leben gerufen nicht zunächst nach der Berechnung, was für den Aufbau des eigenen Landes am vorteilhaftesten sei, sondern nach einer ganz andern Rechnung, wie man nämlich am schnellsten und am sichersten den verhaßten Gegner niederkonkurriere. Fremde Märkte, wie der chinesische, der indische, der hinterindische, werden nicht nach wirtschaftlichen Grundsätzen erobert, sondern im Gegenteil, sie werden verwirrt und beunruhigt, bloß um diese Märkte für den Kapitalismus unrentabel zu machen. Auch der Austausch der Produkte mit den westlichen Ländern geht keineswegs nach wirtschaftlichen Erwägungen vor sich. Es soll doch durch freundschaftliche Handelsverträge nicht der Weltwirtschaft geholfen, sondern sie soll vernichtet werden, wie das z. B. auf dem heimischen Holzmarkt weithin gelungen ist.

Hat man einmal dieses Prinzip verstanden, dann ist man fertig mit jeglicher Illusion, als entwickle sich in Rußland ein neues Wirtschaftssystem. Was wir dort an Technik der Planwirtschaft etwa lernen könnten, kann man genau so gut und viel besser im J. G. Farbenkonzern studieren oder bei einem der großen internationalen Kartelle. Potemkinsche Dörfer sind das, was als neue bolschewistische Ordnung gepriesen wird.

Die Dinge liegen überhaupt viel einfacher, als die in Fremdwörtern schwelgenden Wissenschaftler des Westens anzunehmen scheinen. Der einfache Bauernverstand genügt zu ihrer Erklärung vollkommen. Der Bolschewist will die Weltrevolution. Zu dem Zweck baut er möglichst rasch etwas auf, was die Wirtschaft des Westens stören und vernichten soll. Um das zu können, braucht er diese Wirtschaft, ihr Geld und ihre Ingenieure. Er mietet sie, das Geld dafür durch Dumpings hereinholend, damit sie ihm bei dem Selbstmord der kapitalistischen Wirtschaft behilflich seien. Wären diese Bolschewisten Menschen, die etwas auf Ethik usw. hielten, so würden sie wahrscheinlich ihre Zwecke verheimlichen; als Barbaren aber mit ganz einfachem Bauernverstand und dazu mit gut entwickelten Räuberinstinkten wissen sie ganz genau, daß die Konkurrenz unter den Völkern der Erde so groß und die Lockung, etwas zu verdienen, so verführerisch ist, daß der Durchschnittswirtschaftler des alten Europa, zumal

in der bedrängten Lage von heute, gierig nach jedem Köder greifen wird, dem Hechte gleich, der Fische verschluckt, an denen er am Ende erstickt.

Dieses Verfahren der Sowjetwirtschaft kann so lange fortgesetzt werden, als der Terror im eigenen Lande es erlaubt. Ob der Fünfjahrplan gelingt oder nicht gelingt, ist für das Bestehen des Sowjetregimes nicht ausschlaggebend. Versagt dieses Mittel, so wird man auf ein anderes verfallen, wie man ja schon mehrfach einen Kurswechsel in der Wirtschaft vorgenommen hat. Der Terror aber ist so organisiert, daß gar nicht daran zu denken ist, er könne jemals vom bedrückten Volke in Rußland selbst gebrochen werden. Tscheka und die nachfolgende G. P. U. sind so grausam und so listig durchgearbeitet, wie das nur Menschen fertig bringen mit einem in jahrelanger politischer Haft oder Verbannung gesteigerten Haß gegen die menschliche Gesellschaft, und einem Hirn, das im Milieu der Verbrecherwelt Jahrzehnte hindurch geschult worden ist. Mit diesem furchtbaren Instrument des Terrors ist es möglich, die Massen niederzuhalten und zur Arbeit zu zwingen. Dieses ganze Volk von 160 Millionen gleicht heute einer durch Schrecken zum Schweigen verurteilten Masse, die hungern und leiden muß, damit jene Wenigen, die es in der Hand haben, das Ziel der Weltrevolution erreichen. Wir wissen aus Briefen, die immer noch aus Rußland herausgeschmuggelt werden, wie sehr dieses Volk schweigen und leiden muß. Wir wissen, daß es die Fäuste ballt gegen seine Unterdrücker. Wir wissen, daß es bei jeder Fabrik bewaffnete Schutzmannschaften gibt, die als ständige Drohung die Arbeitsleistung erzwingen. Wir wissen, welch ein tödlicher Haß sich gegen jene Europäer richtet, die durch ihre Mitarbeit am Fünfjahrplan diesen Terror verewigen helfen. Dieser Haß ist zur Zeit besonders groß gegen die Deutschen, die heute etwas in Rußland säen, was unsere Kinder vielleicht furchtbar werden ernten müssen.

Unveränderlich besteht dieser Terror in Rußland, heute wie am ersten Tage, nur furchtbarer heute, weil besser organisiert. Durch diesen Terror kommt in den Bolschewismus jene Starre, die eine Entwicklung oder gar eine Läuterung vollkommen ausschließt. Ein eitler Traum ist es daher, den mancherlei Jugend träumt, es werde aus der Asche dort jemals ein Phönix emporsteigen. Nein, es wird nur immer mehr in Rußland zu Asche werden. Nachdem das geistige und das künstlerische Leben, das im Anfang einen gewissen Aufschwung zeigte, fast völlig unterdrückt ist und nachdem auch die edleren Regungen der Natur unter der allgemeinen Angst und der Brutalität des rein Technischen und Wirtschaftlichen abgestumpft sind, bleibt nur noch zurück eine dumpfe Masse, todmüde, zerquält, verzweifelt. Mag auch da und dort eine Ausnahme von dieser Regel bestehen, mag die Natur sich in Gegenden, in denen vielleicht der Schrecken geringer ist und der Kreml weit weg, so oder so sich zu ihrem Rechte verhelfen, ein ungestörtes Glück gibt es nicht, und niemand ist gesichert vor dem fürchterlichen Zugriff der G. P. U. Da diesem Volk durch seine Zeitungen gesagt wird, es gehe der Menschheit im Westen noch viel schlechter und da die Wahrheit nicht durchdringen kann, da ferner auch die ausländischen Ingenieure in Rußland keine Möglichkeit haben, es dem Volke zu sagen, da auch die russischen Sowjetangestellten im Ausland sich nach ihrer Rückkehr vertraglich verpflichten müssen, wenigstens zwei Jahre lang über die europäischen Verhältnisse zu schweigen, so wird diese Verzweiflung zu einer Art

Wahnsinn, dem nur die Religion, die im Stillen doch weiter besteht, zur Zeit noch Linderung bringen mag. Bis auch dieser Trost schwinden wird; denn der Tag ist abzusehen, an dem es in Rußland keinen Verkünder des Evangeliums mehr geben wird.

Dieser Terror muß um jeden Preis erhalten werden. Mit ihm steht und fällt der Bolschewismus. Er ist so eingefügt in den Wirtschaftsprozeß, daß dieser augenblicklich stille stehen würde, falls der Terror schwände. Es ist auch gar nicht abzusehen, wie jemand den Mut aufbringen könnte, das Erbe dieser Regierung, selbst wenn eine Revolution einmal gelingen sollte, anzutreten. Der ganze Apparat, in den nun einmal die Unmenschlichkeit eingebaut ist, wäre doch sofort verlassen und leer. Man könnte diese moderne Sklaverei ebensowenig von heute auf morgen abschaffen, wie das Christentum in der antiken Welt die damalige. Wollte das ein Nachfolger, es wäre der Zusammenbruch des ganzen Landes Utopia sofort da, ein vollkommenes Chaos, und es müßte eine neue Diktatur diesen Terror wieder einführen. Das weiß man in Moskau ganz genau und braucht deshalb schon den humaneren Nachfolger nicht zu fürchten. Man ist zugleich gezwungen, schon um diesen Terror zu erhalten, die Religion mit Stumpf und Stil auszurotten. Das ist ja durch alle Jahrhunderte der Kern der menschlichen Persönlichkeit gewesen, das Bekenntnis zu ihrer göttlichen Herkunft. Immer war es die Religion, die ihrem Wesen nach eine absolute Tyrannis eines Menschen über Menschen unmöglich gemacht hat. Was immer man redet über die Ansprüche des Papsttums und über seine Machtgier in alten Zeiten, heute wissen wir, daß der Sieg Gregors über den vierten Heinrich ein Sieg der Freiheit des Menschen war, daß aber das letzte Glied einer Entwicklung, die die Herrscherrechte Gottes abschafft, die endlose Revolution wider den Menschen ist, aus der kein Ausweg möglich bleibt als der, daß eben die stärkste Faust siegreich bleibe und die brutalste Gewalt.

So wird an dieser Stelle das sichtbar, was man im Bolschewismus das Satanische genannt hat. Mit innerlicher Notwendigkeit, aus der Verkehrtheit ihres Prinzips heraus, muß diese Wirtschaftsordnung über den Terror hin zum Kampfe wider die Religion führen, und zwar zum Vernichtungskampfe. Dadurch werden in ihm neue unheimliche Kräfte wach. Denn dieser Haß ist nicht mehr bloß der Haß gegen den Menschen und seine Freiheit, sondern der Haß wider die Garantie dieses Menschen und seiner Freiheit, diese Garantie aber heißt Gott. Darum finden wir schon bei Lenin einen solchen Haß. Trotzki erzählt, wie dieser unheimliche, kluge Geist darauf drang, doch die Vernichtung der Religion mit allen Mitteln zu fördern. Mochte diese Vernichtung sich jenen Machthabern auch unter den verschiedensten Gesichtspunkten empfehlen, zu tiefst war sie verwurzelt in der innern Notwendigkeit des Systems.

Auch hier liegt wieder ein Gebiet vor uns, auf dem gewisse ideale Mißverständnisse geradezu wuchern. Man sagt, es habe der Haß sich wider die Religion gekehrt, weil die Religion die Menschen, namentlich in Rußland, gegen den irdischen Fortschritt abgestumpft habe. In der Tat zeigen uns die Illustrationen der Gottlosenzeitschrift etwa immer wieder Bilder, die schöne Häuser, helle Fabriken, strahlende Technik vorzaubern und dabei die Unter-

schrift tragen: „Das alles gab euch der Pope nicht. Er ließ euch hungern, schlecht wohnen und im Schmutz erstarren." Ein solches Motiv mag bisweilen mit einer gewissen persönlichen Echtheit in Erscheinung getreten sein, es ist aber nicht imstande, mehr zu begründen, als es tatsächlich in sich hat. Es kann unmöglich die hinreichende Ursache für einen Terror sein, der ein ganzes Volk wieder in den Zustand der Sklaverei versetzt. Hier geht es um mehr. Hier geht es um Macht und Herrschaft. Hier geht es um Luzifer, der wider Gott ist. Hier werden im Negativen die Energien lebendig, die sich im Positiven als Heroismus der Heiligkeit entwickeln. Hier ist geschichtlich der Zenit des Mittelalters im dunklen Gegenpol der Sterne erreicht, die damals am Himmel Gottes standen. Hier ist die große Nacht, in der das Grauen wohnt, das erschlagene Gewissen, wo das Blut des unschuldigen Abel zum Himmel schreit und unstet Kain von dannen irrt.

Wir sind bei jenem Geheimnis angelangt, das recht eigentlich das Rätsel des Bolschewismus ist. Das gläubige Mittelalter hätte hier kein Rätsel gesehen. Weil es glaubte, hätte es auch den Unglauben verstanden. Weil es die Gnade kannte, hätte es auch den Fluch geahnt. Dem Geiste, der heute in der Welt weht, ist diese Erkenntnis versagt. Folgerichtig begreift er auch nicht das Ausmaß der Schrecken, die der Bolschewismus über uns bringen wird. Man kann es diesem typischen modernen Skeptiker auch nicht klarmachen, um was es geht. Erzählt man ihm Greuelgeschichten, so schüttelt er den Kopf und hält das für Übertreibungen oder für erfundene Märchen. Daß es im Anfang der bolschewistischen Ära so etwas gegeben habe, räumt er vielleicht ein. Aber heute sei das doch anders und heute dürfe man mit solchen Dingen nicht mehr aufwarten. Gerade umgekehrt wäre es richtig. Die heutigen Greuel sind schlimmer als die früheren. Überhaupt kommt es auf etwas mehr oder weniger nicht an, weil das Ganze seiner Natur nach eine ständige Vergewaltigung des Menschen bedeutet.

Man sagt auch, es sei deshalb sinnlos, gegen den russischen Bolschewismus zu kämpfen, weil das kapitalistische System nicht weniger Grauen verbreite. Daran ist etwas Wahres. Es erschwert unsern Kampf gegen Rußland, daß er nun einmal tatsächlich eine Festigung des kapitalistischen Systems mit sich bringt, mag er auch aus ganz andern Motiven unternommen sein. Gerade die Besten unter uns zögern aus diesem Grunde. Sie können ihre Augen auch nicht davor verschließen, daß unter den Kreuzzugspredigern gegen die Sowjets moralisch recht zweifelhafte Elemente sind. Immerhin besteht aber noch ein großer Unterschied zwischen dem Kapitalismus des Westens und dem Bolschewismus des Ostens. Der Bolschewismus ist seiner Natur nach gottfeindlich, der Kapitalismus braucht das nicht zu sein. Der Bolschewismus vernichtet bewußt jegliche höhere Kultur, der Kapitalismus fühlt sich ihr doch in einer Reihe von Vertretern noch verpflichtet. Der Kapitalismus ist einstweilen auch noch nicht der Kirchenverfolger, wie wir ihn in Rußland sehen. Der Kapitalismus hat in Europa noch Gegenkräfte, die ihn einengen, die ihn nur als einen Faktor der Entwicklung gelten lassen, die neben ihm das Schicksal der Menschheit bestimmen; in Rußland gibt es nur eine einzige „Religion", die sich regen kann, und das ist der Gotteshaß. Der Kapitalismus hat neben seinen Sünden doch auch seine Verdienste. Er hat den Wohlstand auch der

breiten Massen lange Zeit hindurch gefördert und vor allem, er ist einstweilen das einzige Wirtschaftssystem, das wir haben und das diesen Namen verdient. Der Bolschewismus ist überhaupt kein Wirtschaftssystem. Er hat bis jetzt nur Menschen ins Elend gestürzt. Es ist sehr fraglich, ob er imstande sein wird, seinen Sklaven in Zukunft auch nur ein Stücklein Brot zu geben. Er könnte es bestimmt nicht, wenn ihm der Kapitalismus nicht dabei behilflich wäre. Der Kapitalismus verhält sich gewiß zum Bolschewismus wie der Vater zum Sohn, aber doch immer noch wie zu einem Sohn, der nur die Schwächen des Vaters und seine Verbrechen übernommen hat. Solange der Vater noch lebt, kommt er vielleicht beim Anblick dieses Sohnes noch zur Einsicht. Jedenfalls darf der Umstand, daß auch der Kapitalismus seine Sünden auf dem Gewissen hat, uns nicht abhalten, dem Bolschewismus als dem größeren Übel zu wehren.

Vor allem hat der Kapitalismus seine Entwicklungsmöglichkeiten bei weitem noch nicht erschöpft. Unter den Vorschlägen der Weltwirtschaftskonferenz und der vielen Tagungen, die seitdem noch stattgefunden haben, sind eine ganze Reihe von Forderungen aufgestellt worden, denen an und für sich leicht entsprochen werden könnte. Vor allem liegen diese Forderungen in der Richtung ehrlicher internationaler Zusammenarbeit, wie sie bei der Verflochtenheit der Wirtschaftsgebiete der Erde untereinander selbstverständlich ist. Planwirtschaftliche Motive ließen sich ohne besondere Schwierigkeit in solchen internationalen Abmachungen verarbeiten, ohne daß der Unternehmerwille und die notwendige Freiheit des Schaffens über Gebühr ausgeschaltet würden. Kurz und gut, es ließe sich der künstliche Bau der Wirtschaft doch in etwa wieder der Linie der Natur anpassen, so daß er in der höchsten Kompliziertheit noch als Weiterbildung der naturgegebenen Grundlage erschiene.

An solchen Einsichten fehlt es auch nicht, und es hat beispielsweise Albert Thomas vom Internationalen Arbeitsamt noch jüngst sehr kluge Forderungen vorsichtig formuliert. Aber der Wille ist nicht da. Das Mißtrauen von der Politik her schwindet nicht. Man führt nicht aus, was man als notwendig betrachtet, sondern verurteilt es im bureaukratischen Betrieb von Unterausschüssen zu einem sanften Tode. Immerhin darf man hoffen, daß die starken Kräfte, die sich ständig mehr um eine Reform konzentrieren, daß ferner die immer wachsende Not, daß endlich auch die idealen Antriebe, wie sie jetzt wieder von der neuen Enzyklika ausgehen, doch noch den Zusammenbruch aufhalten und das gewandelte System von heute instandsetzen, den Bedürfnissen der Menschheit zu genügen.

Beim Bolschewismus gibt es eine solche Entwicklungsmöglichkeit nicht, wie schon vor Jahren General Hoffmann es deutlich gesehen hat. Es gibt sie deshalb nicht, weil in ihm nicht die Kräfte der Natur arbeiten; er hat sich vielmehr von Anfang an in Gegensatz zur Natur gestellt und ist also gezwungen, durch dauernde Vergewaltigung den unnatürlichen Zustand aufrechtzuerhalten. Wer demgemäß heute den notwendigen Kampf gegen die Auswüchse des kapitalistischen System so führte, daß er dieses einfach zusammenschlüge, ehe er etwas Besseres an seine Stelle zu setzen hätte, der würde der Menschheit einen schlechten Dienst erweisen. Er wäre ein Anarchist, der das Chaos noch vermehrte. Er arbeitete nicht gegen, sondern für den Bolschewismus.

Was den Kampf gegen den Bolschewismus vor allem erschwert, ist die leidige Tatsache, daß es nicht möglich ist, gegenüber der bolschewistischen Propaganda die Wahrheit an den Tag zu bringen. Das Rußland von heute ist die große Mode, und wir sehen bereits die einstigen Todfeinde, den westlichen Kapitalismus und diesen einst so verhaßten Bolschewismus friedlich nebeneinander im Völkerbund tagen. Auch bei den religiösen Sozialisten leuchtet immer wieder eine Hoffnung durch, es sei doch am Ende dieser geschmähte Bolschewismus die Erlösung aus schwerster Not. Wer eine Ansicht vertritt, wie sie in diesem Artikel dargelegt wurde, muß heute damit rechnen, daß er ziemlich allein steht. Die Emigranten reden nicht, und wenn sie es tun, so erledigt man das mit dem billigen Schlagwort der Emigrantenpsychologie. Dichterisch veranlagte Naturen und sozial-religiöse Schwärmer, wie sie in Zeiten der Massennot allenthalben aus dem Boden wuchern, schwelgen in messianistischen Träumen und illuminieren mit ihren strahlenden Phantasien den düsteren Bau des Kreml, als müßte doch eines Tages von dort aus das neue Rußland sein Wort an die Menschheit richten, wie es Dostojewski einst geformt hat, das Wort der Gemeinschaft.

Es ist fast unmöglich, gegen all diese Phantastereien anzukämpfen, zumal man sofort in ein Kreuzfeuer der Demagogie geworfen wird, das auch an gesunde Nerven starke Anforderungen stellt, von Drohungen gar nicht zu reden. Was in diesem Artikel ausgeführt wurde, beruht erstens auf der Anschauung, die ich selber in den russischen Gefängnissen gewonnen habe und in dem Monat, den ich noch in Freiheit in Smolensk zubringen konnte. Gewiß war das im Anfang, aber dieser Anfang wies schon all die Wesenszüge auf, die später sichtbar geworden sind. Ja, es war im Anfang der geheime Organismus noch viel deutlicher zu erkennen, da er noch nicht den raffinierten Apparat ausgebaut hatte, in dem er sich heute verbirgt. Daß man gerade in einem Gefängnis die besten Beobachtungen machen konnte, erweist sich aus dem Vergleich mit der Französischen Revolution, die wir am besten kennen aus den Memoiren der Eingekerkerten. Ferner wurde der wichtigste Teil der über unsern Gegenstand bestehenden Literatur verarbeitet. Endlich sind von befreundeten Mitarbeitern seit langem Tag für Tag die wichtigsten russischen Zeitungen gelesen worden, die man übrigens mit großer Ausdauer und unendlicher Geduld verfolgen muß, wenn man unterrichtet sein will. Alles das bestätigt mir immer wieder, daß diese hier entwickelte Grundanschauung richtig ist, mag auch ein letztes russisches und asiatisches Rätsel dabei nicht restlos geklärt werden können.

Die Schwierigkeit, sich ein objektives Urteil bilden zu können, sei hier kurz durch ein ebenso interessantes wie grauenhaftes Faktum beleuchtet. Am 1. Mai 1931 berichtete der als Gast in Moskau weilende Genosse Erwin Kisch im Radio über seine Eindrücke bei der Parade am Roten Platz. Es wird da auch von den Transporttruppen der berüchtigten G.P.U. gesprochen. Wörtlich heißt es: „Einen besondern Jubel erweckten die Transporttruppen der G.P.U., dieser Organisation, die nicht nur für die innere Sicherheit sorgt, sondern auch dadurch ihre ungeheure Popularität in der Sowjetunion erworben hat, daß sie fast alle Maßnahmen philanthropischer Natur durchführt, organisiert und sonst auch unterstützt....“

Verweilen wir einen Augenblick. Welch abgrundtiefe, zynische Lüge wird da verbreitet. Die G.P.U., und das weiß nachgerade jedes Kind in Rußland, ist die furchtbare Fortsetzung der berüchtigten Tscheka. Ihr Gebiet sind z.B. die Wälder Sibiriens und Nordrußlands, in denen viele Hunderttausende im eisigen Winter eine mörderische Zwangsarbeit verrichten müssen. Sie übt die unabhängige Gerichtsbarkeit der Revolution aus und bevölkert die Gefängnisse. Auf ihre Rechnung kommt unendliches Grauen, wie wir es allenthalben in der besten Literatur über Rußland lesen können. Das wagt dieser Genosse Kisch nun eine Gesellschaft zu nennen, die durch Ausübung und Organisation der Philanthropie populär geworden sei! Das übersteigt wirklich noch alles, was Litwinow in Genf gesagt hat. Wir zielen hier aber auf das nun Folgende. Kisch fährt nämlich fort: „Das Werk der G.P.U. ist es vor allem, daß die Besprisorni, also die verwahrlosten Waisen des Bürgerkrieges, ganz aus dem Weichbilde von Moskau verschwunden sind und auch sonst in der Sowjetunion nicht mehr zu finden sind. Diese kleinen Knaben, was aus ihnen geworden ist, sah man heute. Sie marschierten als ausgebildete Soldaten der Verkehrstruppe, d. h. als Maschinenführer, als Autoführer usw. in ihren Uniformen als disziplinierte Mitglieder der Gesellschaft am Grabe Lenins vorbei.... Auch sonst arbeiten diese Kinder in Werkstätten freiwillig, nicht in Haft, und es ist eine Sage, wenn noch immer behauptet wird, daß in Rußland ein Kinderelend bestehe. Vor fünf Jahren erinnere ich mich, habe ich ungefähr 15000 dieser Kinder in Moskau gesehen. Jetzt habe ich während meines Aufenthaltes noch nicht ein einziges zu erblicken das Glück gehabt....“

Dazu Folgendes: Vor etwa zwei Monaten wurde in den russischen Blättern über das furchtbare Kinderelend geschrieben. Es wurde ein Befehl mitgeteilt, demzufolge dieses Elend in einer bestimmten kurzen Frist zu liquidieren sei. Nach Schätzungen, die an der Hand zuverlässiger Literatur vorgenommen worden sind, hat es sich nicht um Tausende, sondern noch immer um Millionen solcher verwahrloster Kinder gehandelt, die unmöglich in den bestehenden Obdachlosenheimen und ähnlichen Anstalten Unterkunft haben finden können. Nimmt man auch an, daß viele dieser unglücklichen Waisen nach Südrußland gebracht worden sind, so bliebe immer noch ein ungeheurer Rest. Heute wird uns gesagt, diese Kinder existierten nicht mehr. Sie sind also liquidiert worden. Liquidieren heißt ein Ende machen. Man faßt sich an den Kopf. Man denkt an jene Emigranten, die dem Tode bei der G.P.U. entronnen sind. Nennt man dieses Wort „liquidieren“ vor ihnen, dann erstarrt etwas in ihren Zügen zu steinernem Grauen. Was diese Kinder betrifft, wo sind sie geblieben? Was hat der Bolschewismus mit diesen Kindern gemacht? Kisch erklärt: „Sie sind nicht mehr auf den Straßen zu sehen.“ Sie unterzubringen war völlig unmöglich. Was hat die „populäre“ G.P.U. mit diesen Kindern gemacht?...

Während dies geschrieben wird, gehen die Kommentare zu den Genfer Verhandlungen durch die Presse. Ihnen zur Seite läuft all das, was wir mit einem Wort als die Krise der Reichsregierung bezeichnen wollen. Die Illustration dazu sind die täglich sich mehrenden Hungerrevolten, vor allem in den Industriestädten, oft verbunden mit Opfern an Blut und Leben. Es zieht da nicht mehr bloß eine aufgepeitschte Jugend mit, nein, es ist schon ein Zug der Not und des Elends. Neben die Weltkrise ist die Weltverzweiflung getreten,

und wenn kein Wunder geschieht, wird diese zermürbte Menschheit ein Opfer der dämonischen Mächte der Zerstörung, der sinnlosen Raserei. Der chiliastische Pilgerzug, von dem einst Joseph Winckler geschrieben hat, scheint sich zu formieren, umwittert von den Gespenstern der Erschlagenen des Weltkrieges und der Millionen, die in den unendlichen Ebenen und weglosen Sümpfen und Wäldern Rußlands zu Grunde gehen mußten. Was wir erleben, ragt schon in eine Zone hinauf, die für menschliches Empfinden und Denken zu eisig ist und zu geheimnisvoll. Gerade aber in diesen Zonen geht der Kampf.

Wir wissen aus dem Leben großer Heiliger, daß sie auch ihre irdische Sendung hatten, daß ihr Beten und ihr Büßen einer außergewöhnlichen Not der Christenheit galt. Nicht jedem wird diese Ebene erschlossen. Nur einzelnen wird dieses Stigma zuteil, das sie zeichnet zu besondern Gotteskämpfern. Sie brauchen nicht im breiten Felde unserer Auseinandersetzungen zu erscheinen. Oft birgt sie die Stille eines Klosters, fast immer der Schleier der Verborgenheit. Hugo Ball hat uns in seinen byzantinischen Heiligen solche Gestalten nahegebracht, soweit das menschliche Sprache überhaupt vermag. Wie ein Wirken höherer Ordnung, so strahlen ihre Kräfte in das Universum und in die Menschheit aus. Sie selber aber leben in größerer Nähe der unendlichen Majestät, die ebenso süß ist wie furchtbar.

Geistert im Kreml das unheimliche Wesen Luzifers, so wird nur etwas, das im Range Michaels steht, dagegen aufkommen. Ganz allgemein heißt das, daß wir uns alle in dieser Schicksalsstunde der übernatürlichen Kraftquellen der Religion wieder mehr bewußt werden müssen. Die Schlacht von Lepanto wurde begleitet von dem Gebet eines heiligen Papstes, und noch Pius IX. rief: „Gebt mir eine Armee von Betern." Dem gläubigen Christen ist diese unsere ganze Entwicklung nicht in erster Linie ein kosmisches Ereignis, ein Erdbeben, das uns die Übermacht der physischen Gewalten zeigt, sondern es ist ein Stück Weltgeschichte, in dem die Vorsehung des himmlischen Vaters mitwirkt, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt.

Faßt man alles dies in solcher Weise aus der unendlichen Ruhe Gottes heraus auf, so wird man sich bei dem kleinen Tagwerk nicht stören lassen, das in seiner Weise an der Lösung dieser Krise arbeitet. Es ist immerhin imstande, der Agitation von Moskau noch wirksam zu begegnen. Es hat immer noch seine Chance im Ringen um das Neue. Es sind immer noch jene zweiten Ursachen, denen die erste Ursache nun einmal das Wirken im Kräftebereich dieser Welt anvertraut hat. Geben wir es nur ruhig zu, daß diese zweiten Ursachen oft genug versagt haben. Obwohl der Ruf der Enzyklika Rerum novarum schon vor vierzig Jahren an uns ergangen ist, haben sich doch breite Schichten von einer wirklichen sozialen Gesinnung noch nicht ergreifen lassen. Ganze Teile der Christenheit, gerade auch der sogenannten frommen Christenheit, scheinen bis auf den heutigen Tag noch nicht begriffen zu haben, daß der Trieb nach einer gewissen Glückseligkeit hier auf Erden durchaus harmonisch mit der Sehnsucht nach der ewigen Heimat verbunden werden kann. Auch auf Erden hat das Christentum schon seine Aufgabe. Wir dürfen nicht dem Sozialismus und dem Kommunismus überlassen, was aus dem Geiste jenes Erlösers heraus geschehen soll, der einst „wohltatenspendend" einherging. Es bleibt doch wahr, daß das ewige Heil des Menschen gebunden wird an die Bedingung: „Ich

war hungrig und ihr habt mich gespeist, ich war durstig und ihr habt mich getränkt, ich war nackt und ihr habt mich bekleidet...."

Eine Auffassung von Übernatur, der diese schlichten Forderungen des Evangeliums zu menschlich und zu unkompliziert oder zu natürlich wären, hätte gewiß Grund, einmal eine Selbstrevision an der Hand der Urquellen der Offenbarung vorzunehmen. Wir dürfen wohl hoffen, daß der Herr, der der Christenheit in den Anfängen des kapitalistischen Zeitalters einen hl. Franziskus von Assisi und eine hl. Elisabeth erweckt hat, auch uns heute aus dem unerschöpflichen Schatz der Religion jene Kräfte schenken werde, wie sie dieses unser Zeitalter braucht. Wir wissen, daß es in all seinen Wirren doch klar vor Gottes Auge liegt, und das gibt uns die Gewißheit eines in ihr verborgenen Sinnes. Wir wissen, daß eine Verherrlichung Christi auch am Ausgang dieser Epoche stehen wird, und das wird auch eine Rechtfertigung des Menschen bedeuten, so sehr wir ihn heute gesunken sehen.

Eine tiefe Ahnung lebt im russischen Volke, es sei berufen, einmal das Wort der großen Liebe zu sprechen. Die russische Martyrerkirche, die heute so Bewundernswertes in der Verfolgung leidet, hält fest an dieser stillen Hoffnung und arbeitet und betet, eingedenk des Johanneswortes, das wie der Hauch eines ewigen Frühlings über die Kirche und die ganze verzweifelnde Menschheit von heute weht: Confidite, ego vici mundum — Vertrauet, ich habe die Welt überwunden (Joh. 16, 33).

Friedrich Muckermann S. J.

Der Mensch des Abgrundes

Balzac und Pascal als eine Vision des Menschen des Abgrundes, — das ist das unerhört Starke, das Elisabeth Sulzer[1] in unsere Tage hineinstellt, in unbeirrter Sicherheit über den geheimen Sinn dieser Tage. Sie folgt darin der eigenen Sicht Balzacs in einem seiner Briefe, darin er sein eigenes „Abgrundgefühl" (je perds parfois le sens de la verticalité) mit dem Pascals gleichsetzt (je comprends comment ... l'ont amené à voir sans cesse un abîme à ses côtés). Aber sie läßt sich durch die physiologischen Erklärungen Balzacs nicht aufhalten — und deckt den eigentlichen Abgrund auf: die Welt, wie „sie vor Gottes Gegenwart in Abgründe zerklafft" (123).

Es ist zuerst das eigentümliche Hindrängen zum Herbst, der „Jahreszeit Balzacs" (14), „denn nur er hat als sein Wesen größte Glut aus größter Vergänglichkeit heraus" (ebd.), und umgekehrt „letzte gesteigerte Fülle, die verborgen die Ahnung oder schon das Wissen um das Vergehen leise beunruhigt in sich trägt" (12).

Er hat „geheime Widerstände gegen die aufblühende Natur" (26), sodaß bei ihm der „Frühling zum Sommer drängt, ... der Morgen zum Mittag, der Nachmittag zum Abend" (24), „als brauche er die glutvoll zitternde Luft des Mittags, die im Mondlicht bebenden Linien der Dinge, die drangvolle Pracht der sterbenden Sonne" (26). Die Landschaft der „Grande Betrêche" und der „Grenadière" sind die Zuspitzung: (in der „Grande Betrêche") de la douleur monumentalisée (83), „gefräßig sich um des Menschen Mauer rankendes Gezweig und lautlos lauerndes Otterngezücht", da „die Ströme der Unterwelt entquellen, jene Ströme, die nachher alles umfluten werden und die, ohne die ganze Hölle schauen zu lassen, ja auch nur das Wesen der Hölle zu sein, doch die ganze Hölle ahnen lassen, von ihrem ganzen Wesen ewig rauschen" (85); — (in der „Grenadière") „die zugleich ganz irdisch dicht gewordene und ganz unirdisch gelöste Wirklichkeit eines Traumes — aber nicht des Traumes einer Nacht, sondern eines Nacht gewordenen Lebens" (86).

So ist diese Natur der Vordergrund des Menschen der aufgerissenen Widersprüche.

Menschen, „zuerst in der ganzen Dichte ihrer Körperlichkeit, rund gedrechselt, satt geknetet, scheinbar Erwählte des Lebens der feisten Siege. Und dann fallen sie der Zerstörung durch ihren eigenen Dämon anheim, werden gespensterhaft, fragmentarisch, Fetzen einstigen Lebens, denen fremder Sturmwind trügerische Beweglichkeit mitteilt" (51). Der „herrlich reife Körper ... ist gerade, weil er Gipfel des Seins ist, mit der ganzen Verzweiflung des zum Abstieg Verdammten erfüllt. Das Sein ist hier nicht gläubiges Bild der Ewigkeit, es ist jener unmeßbare Augenblick, zwischen Werden und Vergehen, Gipfellust und Gipfelangst des Lebendigen. Das Sein ist hier Ewigkeit, die sich drohend zur Gegenwart zusammenzieht, Ewigkeit, die zur Gegenwart verflucht wurde. Das Unmögliche wird Ereignis: alle Fülle des Lebens zu beschwören mit allen Ängsten vor dem Tode, Frucht zu zeugen ohne Blüte. Herbst ohne den ehernen Wandel des Jahres" (60/1). „Bewegungen suchen sich, fliehen sich, weil sie sich aneinander doch nicht sättigen können. Bewegung eilt zu jenem unbekannten Punkte, der ihr Chaos in Kosmos ausrichten könnte, aber der Punkt läßt sich nicht finden, und so bleibt es ewig

---

[1] Elisabeth Sulzer, Natur und Mensch im Werke Honoré de Balzacs. (155 S.) Straßburg 1930, Heitz & Co. *M* 4.—

unentschieden, ob das Chaos ... Ausdruck ist des endgültigen Aufbruches oder des endgültigen Zusammenbruches" (118). „Über all solchen lastet das Leben so schwer und dabei so dumpf, daß die Natur sie auch nicht in höchster Bedrängnis zu jener Verteidigung, die Selbstzerstörung ist, treibt — jener Verteidigung, die die ganze Seele in einen glühenden Blitz verwandelt und diesen aussendet, um den Ring der Belagerung endlich doch noch zu durchbrechen und wäre es um den Preis, sich aus sich selbst ganz und tödlich loszureißen" (78/9). Das „geliebte Helldunkel" (21) Balzacs „ist Höllensturz. Ihn könnte man nicht verwechseln mit reifeglühender Traube.... Seine Pracht ist der Abschied des vom Leben ein letztes Mal Überwältigten. Und auch die Pracht ist noch Ausnahme. Meist bleibt selbst dazu keine Muße mehr, der Sturm der Lüfte und Leiden reißt die Geschöpfe schon vorher entzwei" (62).

Hierin aber offenbaren sich „die zwei Pole von Balzacs Kunst: der eine die Sehnsucht nach der in der Kindheit besessenen ruhigen Beschlossenheit im fruchtbar wogenden Leben, der andere die Wirklichkeit ruheloſen Hingerissenseins von allen Dämonen des Daseins" (87). „In dem einen das Leben ein kosmisch-panischer Fruchtbarkeitsrausch, ziellos, in sich gerundet wie eine saftschwellende Frucht — im andern das Leben als die entsetzliche Fruchtbarkeit des Bösen, hinzielend an den unsichtbaren Ort der Verdammnis, grenzenlos im Taumel des Untergangs" (132).

Gewiß gebiert sich hieraus ein in gewissem Sinne positives Lebensgefühl: „nicht das Sein ist des Lebens Krone und Gipfel — höchster Rausch, höchste Glut ist das Schreiten — marcher dans Dieu même" (27). Aber die Erde dieses Lebensgefühls „erscheint nicht als Fläche, sie erscheint als Tiefe; sie erscheint nicht als Helle, sie verschattet als Dunkel; sie wirkt nicht als Fruchtbarkeit, sie starrt als Leere. Denn sie ist nicht Grund, sie ist Abgrund" (119). Und es ist Abgrund mit dem „Tier" als Tiefe, — in dem Sinn, daß wir „den untersten Kreis dieser vertierten Welt Balzacs erreichen ... in Bildern, wo alles Menschliche in einem Grade ferngerückt ist, daß das Tierische noch von tröstlichem Adel zu sein scheint an einem Orte formloser Erloschenheit" (109). So ist die tiefste Vision: „die tiefere Einheit der Vorstellungen Abgrund und Tiger" (126) in der „Séraphita": „l'horrible sentiment des abîmes l'avait envahie.... Trop faible pour résister, elle se sentait attirée par une force inconnue ..., où elle croyait voir quelque monstre dont les yeux magnétiques la charmaient, dont la gueule ouverte semblait broyer sa proie par avance."

Die Parole Balzacs heißt dem gegenüber: „pour nous les abîmes doivent être parés", — bis zum Ideal einer Duftigkeit solchen Schmuckes: „zarte Wahrheit" und „wahre Zartheit" (101). Aber „die Sprache Balzacs in seinen Naturbeschreibungen" bleibt doch zuletzt „gemacht ...: weil sie ein Unendliches überschmücken soll.... Die wellende Harmonie der Natur ... mit ihren plötzlich aufbrechenden leeren und toten Stellen, mit ihren barocken Spielereien und Gewaltsamkeiten ... zeigt ..., was sie im Grunde ist — heimliche Gehetztheit, uneingestandene Fruchtlosigkeit, Danaidenarbeit am Abgrund der letzten Schrecklichkeit des Lebens" (129). Und „sobald Balzac den Blick dem Menschen oder abstrakten Dingen zuwendet, kriecht aus seinem innersten Wesen der vergewaltigte Dämon des Abgrundes und schenkt ihm in sublimer Ironie das Licht zur Erkenntnis — das Licht des Abgrundes" (130).

Es ist aber so, daß die „unablässig schaffende Zerstörung, die den Erdboden alles Seins unterwühlt", zugleich dem Leben jenen tief hallenden Schritt ver-

leiht, mit dessen Klang es erst von sich zu zeugen weiß. „Und darum ist es am Tode, daß der Mensch das Leben wie an einer Stimmgabel zum Klingen bringt" (126). „Wie die Äste eines Baumes, dem die Schneelast wegschmilzt im Frühling, so heben sich die Schultern des Toten, so lösen sich seine Züge" (133). Aber vom lebenden Menschen gilt, daß „er keine Macht (hat) über den Ton, den er so erlöst: er kann zart und schwebend das Ja dem Nein entlocken, er kann aber auch schrecklich ihn entfesseln und mit dem Lebendigen auch alles Tote zu einem unerlösbaren Erwachen wecken" (127).

* * *

Diese schier apokalyptische Vision des Abgrundes ist aber nun die mehr oder minder verhüllte Tiefe dessen, was heute als „eschatologischer Radikalismus" die Gegenwart beherrscht.

So ist es zuerst einmal die Tiefe Nietzsches, wie er heute überall seine eigentliche Auferstehung feiert. — Hugo Fischer hat in seinem „Nietzsche Apostata" [1] dieses echteste Bild des „Dionysos" aufgehüllt. In erschütternder Eindringlichkeit zeigt er das naturgetreue Antlitz unserer Zeit, Jahrzehnte vorher von Nietzsche hingezeichnet, als eine „Realdialektik" der Verfalls (216—279) bis zum „Verebben" und „Nihilismus" „als Ende" (212 ff). „Angeblich haßt man Gott, weil die Liebe zum Nächsten das Elend nicht aushält; man will die Liebe, die man an Gott verschwendete, dem Menschen zuwenden, um seine Lage zu bessern. In Wahrheit aber wendet man sich der Welt zu, weil man den Haß gegen Gott betätigen will; man sucht einen Vorwand, der einem noch Ehre macht, um Gott zu hassen. Die humanitären Bewegungen sind Ressentiment gegen Gott; um Gott herabzusetzen, preist man den weltlichen Idealismus, der alle glücklich machen will. Dafür, daß man nicht mehr gläubig sein kann, daß man religiös verödet und verflacht ist, entschädigt man sich dadurch, daß man den Glauben herabsetzt" (313).

In der unverhüllten Sicht und durchlebten Sicht dieser „metaphysisch-nihilistischen Verzweiflung" (23) bildet Nietzsche (nach Fischer) mit Bismarck und Dostojewski eine Einheit. Aber in ihrer Überwindung scheidet er sich von ihnen.

„Als ‚Typus' — im Sinne Nietzsches — kennzeichnet sich Bismarck entscheidend dadurch, daß er als Nihilist und Realist zugleich denkt und handelt. Er glaubt noch an eine göttliche Vorsehung, zugleich fühlt er, wie es um ihn eisige Nacht wird" (22). „Er hat dieselbe Vision wie Nietzsche, er sieht sich als Wanderer im Schnee" (23), „hart an der Grenze zum Positivismus, ja Materialismus und Naturalismus" (24). „Die grimmige Illusionslosigkeit ist der Tod eines alten Glaubens.... Das Leben ist ein Spiel, es führt nicht über sich selbst hinaus, es ist in sich selbst an Leid und Glück unendlich wie ein Abenteuer" (25). „Wie für Nietzsche ist für Bismarck niemand da, mit dem er arbeiten und an dem er sich messen könnte, er ist der Typ des einsamen Spielers, muß allein mit dem Fatum fertig werden" (26). „Auch wenn Bismarck weiß, was er will, ist der Wille nicht Mittel, sondern Anfang und eigener Quell" (27). Aber — und hier scheiden sich die Wege —, „es gibt zwei Möglichkeiten der Entscheidung. Entweder hält man an dem, was überhaupt noch

[1] Hugo Fischer, Nietzsche-Apostata oder die Philosophie des Ärgernisses. Erfurt 1931.

einen guten Kern in sich hat und was noch einen Halt gibt, fest — Bismarcks Entscheidung in der praktisch-politischen Sphäre — oder man stößt das, was fallen will, hinab, um die Vorläufigkeit alles dessen, was noch fest ist oder noch fest macht, zu entlarven und um das Bewußtsein dafür zu schärfen, daß von vorn angefangen werden muß — Nietzsches Entscheidung für den ‚Umsturz der Werte'" (20).

Demgegenüber besteht zwischen Dostojewski und Nietzsche „eine Wesensverwandtschaft wie zwischen den Genossen einer europäischen revolutionären Durchbruchsgeneration selbst" (63). „Dostojewski mit seinem vulkanischen Temperament hat das voraus, daß innerhalb seiner Gestaltenwelt der Sturm der Leidenschaften entfesselt *ist*, auf dessen Ausbruch Nietzsche nur hofft. In beiden Vorkämpfern wird die junge Generation von einem Eros durchschüttelt, in dem der irdische und der himmlische Teil sich nicht scheiden lassen" (63). Aber was sie trennt, ist „die Kluft zwischen der dionysischen und der eschatologischen Metaphysik" (66). „Für Dostojewski ist die Erde eine einzigartige, nie wiederkehrende Wirkungsmöglichkeit *innerhalb* eines unendlich überlegenen Gotteslebens, und nur mit dem übergreifenden Leben zugleich ist das irdische unausschöpfbar, auch an Widrigem und Empörendem. Reifwerden auf der Erde ist Ausreifung der Persönlichkeit innerhalb des eschatologischen Schicksalsraumes" (ebd.). „Dionysos (dagegen) ist der Gott, der in die irdische Welt um ihrer *selbst willen* eingeht, der im Vollzuge seines Eingehens nichts für sich zurückbehält" (67). „Die dionysische Metaphysik bejaht das Ewige im Irdischen, die eschatologische Dostojewskis das Irdische im Ewigen" (ebd).

Aus diesen Voraussetzungen heraus richtet sich der Haß Nietzsches gegen ein Christentum der „irdischen Welt" als „Lügenwelt" (290), eines spiritualistischen Moralismus (291 f.), der „pathologischen Aufwühlung des christlichen Seelenlebens" (292 ff.) und des „eschatologischen Moralismus" (295 ff.), d. h. des „Protestantismus" als der „urtypischen und konzentrierten christlich-europäischen Dekadenz" (308). Für den neuen Gott, den er will, heißt es: „Seine Erdzugewandtheit und seine Erdüberlegenheit ‚spielen' ineinander" (11). Von der Erdüberlegenheit her leitet sich das „Klassische" des „amor fati" her; die Erdzugewandtheit aber gibt sich als „Polytheismus" des „dionysischen metaphysischen Lebens", „insofern es Gestalt gewonnen hat und sich gestalthaft manifestiert" (48), und diese Gestaltwerdung greift bis in die ganze Tiefe des Abgrundes. „Im Wesen des neuen Gottes hat auch das Wilde und das Häßliche Platz.... Der auswandernde Mensch verliert sich, ratlos und aussichtslos, in der Öde des Ozeans und in der ‚Wüste der Gottheit'" (52). „Das unerhört Neue an der Göttlichkeit dieses Gottes ist, daß er *mit* dem Revolutionär geht" (43). Gott ist „Gott und Gegengott zugleich" (51). Tag und Nacht bedingen sich mithin gegenseitig. „Die Welt ... ist ... zwischen Tag und Nacht in den Fugen" (54), und für den Propheten der neuen Religion gilt: „Die Grenzscheide zwischen Tod und Leben, Tag und Nacht geht mitten durch sein Wesen hindurch" (37).

Man muß in dieser Zeichnung gewisse kleine Züge beachten: „Stilmetaphysik" (gegen „Dekadenzmetaphysik"), das „Männliche" und „Vornehme" im neuen Gott, das immer stärkere Hinüberspielen zur Hegelschen Dialektik

(115 231 ff. 280 f.). Man muß damit konfrontieren, was Podach in seinem Nietzsche-Buch über den seelischen Zusammenbruch Nietzsches dargelegt hat[1]. Man muß endlich an das furchtbare Wort Franz Overbecks, des großen Freundes Nietzsches, denken: „Alle Erfindungen Nietzsches ... sind nur seine Versuche, sich selbst zu täuschen.... Der Nietzschesche Optimismus ist nun einmal der eines Desperado" (Neue Rundschau 1906, 217). Dann wird klar, was diese Überwindung des „Abgrundes" bedeutet: nur ein anderes „parer", aufputzendes „Überschmücken" der Abgründe. Es ist Ästhetizismus der Verzweiflung. —

Der „eschatologische Radikalismus" Franz Overbecks wird darum wohl von vornherein stärkere Erdnüchternheit an sich tragen, — folgerichtig zu der Art, wie er den Platonismus als etwas ansah, das „der Menschheit wie zur Warnung vor dem zu Edlen auf ihren Weg mitgegeben" sei (Nigg 33), und wie er Romantik als „Denkart" definierte, „bei der man allen realen Zusammenhang mit den realen Dingen, d. h. den Boden unter den Füßen verloren hat" (ebd.).

Walter Nigg hat sein Overbeck-Buch[2], das sich durch sorgfältige Nüchternheit und wertvolle Stücke aus dem Nachlaß Overbecks empfiehlt, in einer Art Front gegen das Overbeck-Bild der dialektischen Theologie geschrieben (vgl. 57 f. 79 ff.). Wenn er die dialektische Theologie dabei in der Gestalt versteht, wie sie heute dasteht, wird man ihm nicht so ganz unrecht geben können. Denn Overbeck hat seinen finis christianismi (Christentum und Kultur[3] 289) vor allem ganz entschieden für den Protestantismus verstanden, wenngleich sich nicht leugnen läßt, daß seine Grundthese vom eschatologischen Charakter des Christentums und seinem Widerspruch zu jeglichen irdischen Formen stilechtes reformatorisches Denken ist. Aber als Karl Barth seine „Unerledigten Anfragen an die heutige Theologie"[4] schrieb, war es 1920, und selbst hier ist sein Rückgreifen auf Overbeck doch nicht Rückgreifen auf einen „Ahn", sondern eher ein Aug in Aug zu dem Gegner, dem er Antwort geben will. Die dialektische Theologie ist der innerprotestantische Versuch, des radikal skeptischen Eschatologismus Herr zu werden. Sie setzt also eigentlich die Deutung Niggs voraus. — Anderseits aber muß doch auch Nigg dem theologischen Spürsinn Barths schließlich Recht geben, der durch die schärfsten Agnostizismen Overbecks das versteckte Gold durchschimmern sah. Denn Overbeck erkennt selber, daß sein tiefes Wort, „daß wir Menschen überhaupt nur vorwärts kommen, indem wir uns von Zeit zu Zeit in die Luft stellen", der „Bibel" als „Erzieherin" entstammt, „sofern der Übergang vom Alten Testament zum Neuen Testament einst von solchem sich in die Luft stellen im Grunde nicht verschieden gewesen ist" (Nigg 168).

Es ist sicher — von der einen Seite her — kein Zweifel, daß jene „ganz gelehrte Kultur mit ihrer Zucht, ihrer Ehrfurcht", die „absolute Objektivität", die „hohe Weltkultur" des „Hofmanns des Geistes", wie sie die Nachrufe seiner Kollegen Overbeck zuschrieben (Nigg 15) nur das Hofgewand eines lodernd eifernden und ingrimmig hassenden Prophetentums war, wie es ganz offen in „Christentum und Kultur" sich enthüllt, aber durchaus schon die „Christlichkeit der Theologie"[5] formt (vgl. dort Overbecks eigenes Urteil

[1] Vgl. diese Zeitschrift 120 (1930/31 I) 15.

[2] Walter Nigg, Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung. (XI u. 234 S.) München 1931, C. H. Beck. *M* 10.—

[3] Franz Overbeck, Christentum und Kultur (aus dem Nachlaß). Basel 1919.

[4] Jetzt in „Die Theologie und die Kirche". München 1928.

[5] Franz Overbeck, Christlichkeit der Theologie. [2]Leipzig 1903.

S. 203). Bernoulli hatte recht, die Nachlaßsammlung mit den wuchtigen Worten schließen zu lassen: „Wir haben vielleicht zu tief in den Grund der Dinge geblickt, sind darum zu einem Moment des Menschenlebens gelangt, in dem wir zu viel von allen Dingen wissen, auch von den verborgensten und unzugänglichsten, wie vor allem von uns selbst und unserem Ende, dem Tod. Von diesem Wissen ist uns nicht zu helfen, und wir haben damit zu leben" (Christentum und Kultur 300). Das „Wissen" hierin hat keineswegs „neutralen" Klang. Overbeck war einmal ein Hasser der „Humanität", und so schreibt er seine Studie über das Verhältnis der Kirche zur Sklaverei[1] mit einer geheimen innern Anteilnahme an einer Haltung, die nicht „philanthropisch" ist, — als (auch hierin) echter Freund Nietzsches. Unter dieser Richtung ist seine Betonung des wesenhaften Eschatologismus des Christentums nicht einfachhin nur, wie Nigg will (57 f.), theoretische Erkenntnis, — sondern geheim ein Mitgehen: die sich abscheidende Distanz. Anderseits aber steckt ohne Frage hinter dem „Wissen" der verzweifelte Aufschrei, „daß mich das Christentum mein Leben gekostet hat" (Nigg 67). In welchem Sinn, das sagt furchtbar deutlich das Wort aus „Christentum und Kultur": „Die beste Schule, um an dem Dasein eines Gottes als Weltlenkers zu zweifeln, ist die Kirchengeschichte.... In ihr erscheint das Christentum der Welt so unbedingt preisgegeben wie nur irgend ein anderes Ding, das in ihr lebt", und „sofern dem Christentum auf dem Gebiet des geschichtlichen Lebens auch nicht Eine der Korruptionen und Verirrungen erspart geblieben ist, denen die Dinge unterworfen sind" (265 f.)[2]. Noch erschütternder spricht es aus dem andern Wort: „Die Welt ist die Einheit von Himmel und Hölle.... Und darin besteht denn das Hauptvergehen des Christentums an uns Menschen, daß es uns noch besonders auf einen Tatbestand hat nageln wollen, auf den wir von je genagelt waren, und daß es seltsamerweise damit uns zu erlösen meinte" (ebd. 65).

Im „genagelt" bekennt der geheime Christ in Overbeck das „Ärgernis des Kreuzes" als die „Lösung aller Schwierigkeiten". Aber er bekennt es nur im verzweifelnden und stumm hinsiechenden Protest des Rationalisten (oder tiefer: des hilflos verwundeten, allzu zarten Menschen), — in den Akzenten jenes „Skeptizismus", den er als einzige Anschauungsweise des Historikers (Nigg 73 ff.), ja als „Lebensbefreier des Individuums" überhaupt (Christentum und Kultur 295) feiert, doch mit dem unweigerlichen Wissen um die wahren Perspektiven: „wer sich in der Welt wirklich und streng auf sich selbst stellt, muß auch den Mut finden, sich auf nichts zu stellen. Vollends kann das menschliche Individuum nicht daran denken, einen Ersatz für Gott jemals an sich selber vorzufinden.... Für das Individuum ist die Welt nicht geschaffen, unter allen Umständen ist es nicht die Welt, die sich um das Individuum zu

[1] Franz Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche I. Schloß Chemnitz 1875.

[2] Man vergleiche damit aus Gertrud Le Fort (Der Papst aus dem Ghetto) die Worte des Petrus von Portus über den sterbenden Papst Calixt: „In meiner Seele (es war aber in der seinen): Warum schließt du sie nicht in die Flügel deiner Engel? Christus, warum gibst du deine Braut immer wieder in die Hände der Menschen? — In meiner Seele (es war aber in der seinen): Es ist Welt, wo immer wir gehen; es ist Welt, wo immer wir stehen: Empörung und Gewalt, Stolz und Gewalt, Haß und Gewalt. — In meiner Seele (es war aber in der seinen): Denn siehe, ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe" (361). — Das ist die katholische Sicht (vgl. unten).

kümmern hat. Das Individuum soll sich in die Welt finden. Kommt es hier zu einem Konflikt, so hat das Individuum die Kosten zu tragen" (ebd. 286 f.).

Aber — auf der andern Seite — weiß Overbeck zu gut: „mit dem radikalen und ernsten Pessimismus kann die Menschheit nicht auskommen" (ebd. 29). Es öffnen sich ihm zwei Wege. Den einen legt er ausdrücklich dar: „wir können die Dinge lieben, und deshalb uns darüber hinwegsetzen, daß wir sie nicht verteidigen können" (ebd.). Eine solche Liebe ist von unserem „Verzweifeln" unabhängig. Denn „alle unsere für Dinge dieser Welt empfundene Liebe beruht zum allergeringsten Teil auf unserem Zutun, gründet sich fester als auf dieses, auf ihre natürlichen Grundlagen. Diese natürlichen Grundlagen mag jemand, der darüber zu reden weiß, unter dem Namen Gott begreifen. An diesem Namen wird ihre Festigkeit auf keinen Fall hängen" (ebd. 249). In diesem Hinweis aber überwindet sich (trotz alles grimmigen Verwischen-wollens) dieser erste Weg in den zweiten, eigentlicheren.

Die Theorie Overbecks sichtet, wie der Glaube der „ältesten Christen an die baldige Wiederkehr Christi und den Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt" (Christlichkeit der Theologie 85) sich zuerst gestaltet in den Primat des Martyrer-Christentums, dann aber, nach dem Aufhören der Verfolgungen, in den des „martyrium quotidianum des Mönchtums" (ebd. 84), „zu deren Würdigung freilich die katholische Theologie[1] die Reinheit des Verständnisses längst verloren, die protestantische die Gerechtigkeit nie besessen hat" (ebd. 83). Er weiß hier sehr tief von dem Gegensatz zwischen „Aszese", die „auf dem theoretischen Gegensatz von Geist und Materie" beruht, und dem „spezifischen Charakter der altchristlichen Aszese ..., deren Grundlage die religiöse Erwartung der Wiederkehr Christi ist" (Studien zur Geschichte der alten Kirche I 52 f.), „im Sinne eines Antriebs, das immerwährende Kommen des Reiches Gottes zur Gegenwart zu machen durch ein Verlassen dieser Welt", gegenüber einer „einfachen Erwartung des Kommenden innerhalb dieser Welt" (Christlichkeit der Theologie 88). Es geht darum — noch über das spezifische Mönchtum hinaus — um das „Memento mori, womit der Kartäusergruß die Grundweisheit des Christentums ... zusammenfaßt" (ebd. 87). Hieran aber knüpft unmittelbar die eigene „Todesweisheit" Overbecks an: „im Tode das mächtigste Mittel erblicken, um die Schatten zu zerstreuen, die sich über das Leben lagern", „in ihm ... die scharfe Grenze zwischen Sein und Nichtsein sehen, die uns als eiserner Besen dienlich sein kann, um allen Lug und Trug auszutilgen, der unser irdisches Leben entstellt und belastet" (Christentum und Kultur 297). In seiner Zeichnung des Christentums hat er das „in die Welt hinein gesandt" unterschlagen. Hier bricht es unwiderstehlich durch. Das paulinische „gebrauchen als gebrauchte man nicht" lebt in dem „zwischen Leben und Tod", wie Overbeck das Objektive der Geschichte sieht (ebd. 21), und atmet subjektiv in dem „uns von Zeit zu Zeit in die Luft stellen", woran er menschliches Leben überhaupt knüpft (Nigg 168). Der Theolog, der furchtbarer als Nietzsche in den Abgrund geschaut hat, bis zum vollendeten sentiment des abîmes, muß, im Verzweifeln am Christentum selber, Zeugnis abgeben für das Licht. —

[1] Overbeck hat hier eine gewisse „Kultur-Theologie" im Auge, die seinerzeit mit der Kirche in Konflikt geriet.

Auch bei dem dritten der geistigen Begründer des „eschatologischen Radikalismus", Albert Schweitzer, ist an und für sich der gleiche Widerspruch zu beobachten. Aber der Opferweg der Liebe, den Albert Schweitzer ging und geht, da er das otium eines mitteleuropäischen Gelehrtendaseins preisgab, um in Lambarene Neger-Doktor zu sein [1], — dieser Weg der Tat hat das Labyrinth durchleuchtet, nach seinem eigenen Wort von den echten Christen: „in dem Tun des Liebeswillens Gottes erleben sie, ohne es zu wissen, die Gemeinschaft mit dem Messias" (Christentum und die Weltreligionen [2] 14).

Seinem ganzen Leben ist die Prognose gegeben in dem Verhältnis zwischen seiner philosophischen Doktor-Arbeit über „Die Religionsphilosophie Kants" (Tübingen 1899) und seiner Lizentiaten-Arbeit über „Das Abendmahlsproblem" (ebd. 1901) und der Habilitationsschrift über „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis" (ebd. 1901). In der „Religionsphilosophie Kants" ist der Riß zwischen Erkenntnis-Welt und sittlicher Willens-Welt grundgelegt (vgl. 106 f. 163 ff.) sowie die Göttlichkeit der Freiheit (199), die sich in seine spätere „ethische Mystik" (Christentum und die Weltreligionen 57) entfalten wird, aber ebenso (als Freiheit in und für die Gemeinschaft) in die „Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben" (Selbstdarstellung [3] 42), die seine „Kulturphilosophie" (I II, München 1923) formt. Die zwei theologischen Schriften begründen an und für sich die radikale Auflösung alles christologischen Dogmas in einen Christus als spätjüdischen Apokalyptiker und gehen so zunächst Hand in Hand mit der radikal rationalistischen Richtung der „Religionsphilosophie Kants", für die auch noch die „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" zu dogmen-gläubig ist. Aber wenn wir daran denken, wie die spätere „ethische Mystik" Schweitzers in sich die Form des neutestamentlichen „als ‚nicht von der Welt' ‚in der Welt'" trägt (Freiwerden von der Welt und zugleich Handeln in der Welt: Christentum und die Weltreligion 14), so ist der tiefere Sinn dieser Dogmenzerstörung doch eigentlich mehr (wie auch bei Overbeck) die Zerstörung des liberalen und modernen Welt-Christentums um des radikalen Christentums der Endzeit willen. Schweitzer sagt nicht: „als die tiefste Philosophie ist mir das Christentum zugleich die tiefste Religion" (also: im methodologischen Primat einer Philosophie). Sondern er sagt: „als die tiefste Religion ist mir das Christentum zugleich die tiefste Philosophie" (Christentum und die Weltreligion 58).

Folgerichtig dazu könnte der eine Strang seines Denkens durchaus als die rücksichtsloseste Zerstörung des letzten Dogmatischen im Christentum erscheinen. In der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" [4] ist es hier von Anfang an das Mitgehen mit der Radikalität eines Reimarus: aufzuräumen nicht nur mit einer Gottheit Christi, sondern auch mit dem Aufklärungs- und Liberalismus-Christus der „edlen Humanität". Christus „als die Enderscheinung des eschatologisch-apokalyptischen Spätjudentums" (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 23) heißt von hier aus nicht nur eine Ent-Idealisierung (vgl. 521), sondern geradezu eine „Erledigung", weil an diesem Christus, der für die Welt nichts übrig hat, „das geistige Leben unserer Zeit zu Grunde zu gehen scheint" (ebd. 2). Die „Geschichte der Paulinischen Forschung" (Tübingen 1911) und die „Mystik des Apostels Paulus" (ebd. 1930) sind dann die Zuendeführung:

---

[1] Albert Schweitzer, Zwischen Wasser und Urwald. München 1926. Derſ., Mitteilungen aus Lambarene. Ebd. 1925—1928.

[2] Derſ., Christentum und die Weltreligionen. München 1924.

[3] Derſ., Selbstdarstellung. Leipzig 1929.

[4] Derſ., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. [2] Tübingen 1913, [4] 1926.

Paulus, nicht (wie die liberale protestantische Theologie wollte) als Hellenisierung des Christentums (und hierin die Brücke vom Osten zum Westen), sondern durch und durch spätjüdische Apokalyptik: „der mit der Eschatologie gegebene Materialismus verhindert ... alle Platonisierung der Religiosität Pauli“ (Geschichte der Paulinischen Forschung 77). Die drei Elemente des Christentums als Eschatologismus sind: „Materialismus der auf die Zukunft gehenden Anschauung der Erlösung ..., Realismus der Mystik der neuen Kreatur, der behauptet, daß die Gläubigen Tod und Auferstehung in der Gemeinschaft mit Christo schon jetzt erleben und dabei, unter der sie noch deckenden irdischen Hülle, bereits die Wesenheit der Unvergänglichkeit anziehen, ... (endlich) die sakramentale ... Veräußerlichung (dieser Mystik) ... als ein Magisches“ (ebd. 137). Wird so das eschatologische Christentum als ein magischer Materialismus hingestellt, so muß die „Kulturphilosophie“ mit ihrer Tendenz auf das „Leben“ (gegenüber der Erwartung des Todes) und auf den „Geist“ (gegenüber der „materiellen Welt“) als die „neue Botschaft“ der Freiheit erscheinen. Es tritt dann an Stelle des „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ die „erste Tatsache des Denkens“, wie Schweitzer sie in der „Kulturphilosophie“ formuliert: „Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will“ (Selbstdarstellung 38). An die Stelle Christi tritt „eine Synthese von Schopenhauer und Nietzsche“ (ebd. 38 f.).

Aber selbst hier kann der scheinbare Philosoph nicht umhin, mit dem „Frieden“ zu schließen, „der höher ist als alle Vernunft“ (ebd. 42), — und weist damit auf die Gegenseite hin, die schließlich zur, wenn auch noch so mühsam, überwindenden Gegenseite wird. Methodologisch muß er in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ gestehen: „Die Anerkennung der einfachsten und sinnenfälligsten Beobachtungen war immer davon abhängig, daß die Religionsphilosophie ... sie ermöglicht hatte“ (598). Folgerichtig verwandelt sich ihm das Faktum der „eschatologischen Messianität“ Christi selber in ein Dogma, und in diesem Sinn ist „christliche Geschichte“ nicht „historisch, darum dogmatisch“ (im Sinne eines Dogmas als „Ausdruckes“ eines geschichtlichen Erlebnisses), sondern „dogmatisch, darum historisch“ (ebd. 432). Es geht nicht um Zerstörung der Gestalt Christi, der „fort und fort als der einzig Große und einzig Wahre ... herrscht“ (ebd. 2), sondern um die Unmittelbarkeit einer „Jesusmystik“ (641), darin Er „eine Autorität ... des Willens“ (ebd. 636) ist, für die Erkenntnis aber „ein unaussprechliches Geheimnis“ (ebd. 642). „Indem Paulus Jesum kurzweg als unsern Herrn bezeichnet..., stellt (er) ihn als das alles menschliche Definieren überragende geistige Wesen hin, an das wir uns hinzugeben haben, um in ihm die wahre Bestimmtheit unseres Daseins und unseres Wesens zu erleben“ (Mystik des Apostels Paulus[1] 367). „Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns.... Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach.... Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen“ (Geschichte usw. 642). Der Inhalt dieser „Jesusmystik“ aber ist dann das „Enthusiastische und Heroische“ (ebd. 638) eines geistigen Eschatologismus: „Freiwerden von der

[1] Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen 1930.

Welt und zugleich Handeln in der Welt" (Christentum und die Weltreligionen 14), „schon in dieser unvollkommenen Welt frohe Werkzeuge der Liebe Gottes zu sein" als „Beruf und ... Vorstufe zur Seligkeit" (ebd.), während umgekehrt „das ethische Tun des Menschen ist ... nur wie eine mächtige Bitte zu Gott, daß er das Reich bald möge anbrechen lassen" (ebd. 17). Dieses Christentum von „Menschen, die miteinander nach der Vervollkommnung in der Hingabe an den Willen Gottes streben" (ebd. 18), ist dann für Schweitzer schlechthin erhaben über alle andern Religionen und unabhängig gegen sie (ebd. 31 ff.), — Christentum „in der ganzen Tiefe seiner Schlichtheit" (ebd. 59).

Aber es ist eine „Naivität", „die so entsteht, daß das Denken in alle Probleme hineingeschaut, bei allem Wissen und Erkennen Rat geholt hat und dann einsieht, daß wir nichts erkennen können" (ebd. 51). Noch mehr: „dem furchtbaren Rätsel, das uns die Welt bietet, ins Auge schauend, ringen wir danach, nicht an Gott irre zu werden" (ebd. 41). Noch mehr: als geheimnisvoller Ruf, freiwillig „an der Last von Weh, die auf der Welt liegt, mit(zu)tragen" („Aus meiner Kindheit und Jugendzeit" 57)[1]. „Eine kleine Wolke war am Horizont aufgestiegen. Ich konnte zeitweise von ihr wegblicken. Aber sie wuchs langsam und unaufhaltsam. Zuletzt bedeckte sie in den ganzen Himmel" (ebd. 58).

Es ist die zum Äußersten durchgeführte Mystik der Teilnahme am Sterben und Auferstehen Christi. „Im Bereiche der Leiblichkeit der mit Christo zusammengehörenden Erwählten ist mit dem Tode und der Auferstehung Jesu der Frühling des überirdischen Seins schon angebrochen, mag auch sonst in der Welt noch der Winter des natürlichen Seins herrschen" (Mystik des Apostels Paulus 111). „Das Sterben, das der Gläubige mit Christo erlebt, tritt als Leiden, das sein Leben verzehrt, in Erscheinung" (ebd. 141). „Wahrhaft tief ist ja nur die Ethik, die das, was der Mensch erlebt und erleidet, und das, was er tut, von ein und demselben Gedanken aus ethisch zu werten vermag.... In der Ethik des Gestorben- und Auferstandenseins mit Christo sind ... leidende und tätige Ethik ineinander. Das Andersein als die Welt in dem Tun ist ja nur die Äußerung des Freiwerdens von der Welt durch das Leiden und Sterben mit Christo" (ebd. 293). So wird es die „ungeheure Sachlichkeit" (ebd. 377), das (passive) Opfer in der (aktiven) Arbeit für das Reich Gottes auswirken zu lassen: „das Christsein als Ergriffensein von einem sich der Wirklichkeit entgegenwerfenden Hoffen[2] auf das Reich Gottes und Wollen desselben zu betätigen" (ebd. 373). In diesem Sinn „führt uns" Paulus „auf den sachlichen Weg der Erlösung. Er liefert uns Christo aus ..." (385 Schluß).

So ist es kein Wunder, daß dieser „Mensch des Abgrundes" als Kind den „katholischen Chor" (in den simultanen elsässischen Kirchen) als den „Inbegriff der Herrlichkeit" für immer mitnahm (da die Kirche „Ort der Andacht" sei, „viel mehr als ein Raum, in dem man eine Predigt hört") (Aus meiner Kindheit 45 f.). „So wanderte mein Blick aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit. Stille und Friede überkamen meine Seele" (ebd.).

* * *

Die geheime Musik, die Albert Schweitzers Bücher beherrscht, ist die herbe Tiefe Bachs[3]: die Majestät Gottes und das Haupt voll Blut und Wunden.

---

[1] Albert Schweitzer, Aus meiner Kindheit und Jugendzeit. München 1924.

[2] Von hier aus übt er scharfe Kritik an Karl Barth (ebd. 369 ff.).

[3] Albert Schweitzer, Joh. Seb. Bach. Leipzig 1908.

Das ist aber nichts anderes als das Erbe eines Größeren: des gregorianischen Chorals. In beiden bebt der Ernst der Erde, wie sie Erde ist. In beiden verschwindet Erde vor der Größe des Dreimalheiligen.

So ist die innere Überwindung der drei Eschatologiker, wie wir sie eben sahen, — der katholische „radikale Eschatologismus".

Er ist der eigentliche Gehalt der Schöpfung Sigrid Undsets[1], wie in ihr Ibsens nordische Unerbittlichkeit katholisch geworden ist und durch Ibsen hindurch die zersetzende Schärfe des Entweder-Oder-Propheten Kierkegaard.

Sigrid Undset macht im Realismus des Lebens Ernst mit dem letzten Abgrund, der unter bunten Tüchern lauert. Unter dieser Rücksicht sind ihre Werke eine rücksichtslos fortschreitende Folgerichtigkeit. „Jenny" (deutsch: Berlin 1921) ist die entsprechende Ouvertüre: die sinnlose Traurigkeit, die auf dem Grund der Liebe zwischen Mensch und Mensch lagert (140 f.); der Mensch, der hilflos lieben und helfen will, — und in Raubtierfängen sich verfängt, verwirrte Beute der begehrenden Liebe (Jenny zwischen Vater und Sohn); kurz vor dem letzten Sturz ein aufleuchtendes Licht (die rettende Liebe Gunnars), — aber fast nur, um den rettungslosen Absturz greller zu beleuchten (den Selbstmord Jennys nach der Überwältigung durch Helge). Es ist die Schlußstimmung Gunnars am Grab Jennys: „während er sich von dem Sonnenschein, der über dem Grabe lag, langsam dem dunklen Zypressenhain zuwandte" (Schlußsatz). Wohl sind die Ausklänge von „Frühling" (deutsch: ebd. 1926) und von „Frau Hjelde" (deutsch ebd. 1930) heller: im „Frühling" das Sichwiederfinden Torkilds und Roses nach der Scheidung, in „Frau Hjelde" das Sichzurückfinden der glückshungrigen Hjelde zu ihren Kindern. Aber der „Frühling" ist in den Herbst hinein: „Ach, das müßte man ausweinen können ... oder — oder man müßte sich ein Messer in das heiße Weh der Brust bohren, damit es aus der klaffenden Todeswunde verbluten könnte" (104 f.), — in dem unlösbaren Widerstreit zwischen dem „Kältegefühl ... einer rein körperlichen Einsamkeit" (153) und dem schier entwurzelnden Erfahren, „daß eines Menschen Liebe der wildeste Ernst ist" (351). Und selbst die Art, wie „Frau Hjelde" aus allem heißen Glücksbegehren in die still dienende Liebe reift, zuckt in Tränen des Herzblutes: „Die Kinder sind die Ursache, daß wir im Leben froh sind, trotz allem. Und die Liebe ist die Ursache, nicht so fest am Leben zu hängen, daß wir nicht den Gedanken an den Tod ertrügen. Denn wir verlieren sie immer — auf die eine oder andere Art.... Nur Verlorenes bleibt uns ewig" (264 f.).

Man kann auch wirklich nicht sagen, daß — unter dieser Rücksicht — die Werke der katholischen Periode eine Milderung brächten. Im Gegenteil, es wird das Wort Elisabeth Sulzers über Balzac-Pascal furchtbar wahr: die Welt, wie „sie vor Gottes Gegenwart in Abgründe zerklafft". — In „Kristin Lavranstochter" (deutsch: Frankfurt 1926/27) ist es der sich immer mehr vertiefende Abgrund einer Bindung zwischen Mann und Frau, die trotz und im immer neuen Sichschenken in Gott hinein eine Bindung von Schuld und Leidenschaft ist: ein gegenseitiges Sichkreuzigen, das in Liebe aufflammt, und ein Aufflammen, das in schlimmeres Sichkreuzigen sich ausdüstert, bis beide dem

[1] Vgl. diese Zeitschrift 119 (1929/30 II) 359 ff.

dunklen Ende erliegen, Erlend im verzweifelten Kampf gegen diejenigen, die seines Weibes Ehre in den Schmutz gezogen hatten, Kristin an der Pest, die sie sich am Leichnam einer Bettlerin holt. Es ist der Verzweiflungsschrei Kristins: „Reite, reite zur Hölle, der hast du mich und alles, was du besaßest und unter die Hände bekommen hast, entgegengetrieben" (III 403), — und er hat seine menschliche Überwindung nur in den müden Abschiedsworten des sterbenden Erlend: „Küsse mich, Kristin.... Es ist wohl zuviel anderes zwischen dir und mir gewesen — anderes als nur Christentum und gemeinsames Leben — als daß wir leichthin — voneinander scheiden können — wie christliche Eheleute" (ebd. 410). — In „Olav Audunssohn" (deutsch: Frankfurt 1928/29) aber wird es der noch furchtbarere Abgrund eines verzweifelten Ringens mit Gott: der Mensch, der mit letzten Kräften sein Liebstes verteidigt und um dieses Liebsten willen sich gegen Gott wehrt, bis zur ungebeichteten Sünde, bis zum Sichweiterschleppen unter diesem Druck um menschlicher Sorge und Treue willen, bis alles um ihn zerbricht, bis der Fluch bis in seine Kinder hineinfrißt, bis ihn der Schlag trifft und seine Zunge lähmt, da er als völlig Niedergekämpfter bekennen will. „Gymnadenia" (deutsch: Frankfurt 1930) und „Brennender Busch" (deutsch: ebd. 1931) tun in dieser Richtung noch das Letzte; sie wenden die heroische Tragik der beiden großen Romanwerke ins „Tragikomische" (Brennender Busch 151)[1]. Die Verschlingung des Schicksals Pauls durch Lucy und Björg (bis zum Ehebruch Björgs und zum Notwehr-Totschlag am späteren Mann Lucys) geschieht praktisch durch die schier lächerliche Verängstigtheit Lucys und die wirklich lächerliche kleinbürgerlich beschränkte Fädenzieherei Björgs. Der große Gotteskampf Pauls aber (der religiöse Höhepunkt, zu dem Kristin Lavranstochters und Olav Audunssohns Gotteskampf nur der Anstieg sind) vollzieht sich, da „eine kleine graugetierte Katze mit schmutzig weißer Brust und weißen Pfoten" sich an ihn schmiegt — und er an sie (Brennender Busch 463 ff.). Und durch all das lacht (von hier aus: grausam unbekümmert) das Kinderstimmchen Synnes aus der lichten Behaglichkeit ihres Kinderzimmers hinunter zu ihrem Vater, der in der Nacht steht: „Ich kann auf dich hinunterspucken ..., aber du kannst nicht zu mir hinaufspucken" (Brennender Busch 51).

Diese rücksichtslose Sicht des wirklichen Lebens ist der Grund, daß in der „Gymnadenia" aller moderne Protestantismus so grausam in Fetzen geht[2], — daß aber auch von Anfang an kein anderer Katholizismus möglich wird als der — St. Theresias und des hl. Johannes vom Kreuz, — der Karmel, als innerlich faktische Form von „Kristin Lavranstochter" und „Olav Audunssohn", bis er in der „Gymnadenia" (432) und im „Brennenden Busch" (407 ff.) ausdrücklich sich enthüllt: „Plötzlich legte Synne den Zeigefinger auf die Lippen, sandte eine kleine verstohlene Kußhand zum Altar hinauf — dann barg sie mit einem kleinen Freudenton die roten Wangen in den Händen" (Brennender Busch 410).

Hinter dem ganzen unergründlichen Jammer zwischen Mensch und Mensch, als tieferes Geheimnis des gegenseitigen Sichkreuzigen von Mann und Frau

[1] Hier schauen sich Sigrid Undset, Sinclair Lewis („Babbitt") und Julien Green (z. B. „Adrienne Mesurat") unmittelbar ins Auge.

[2] Hier bindet sich Sigrid Undset mit Nietzsche, Overbeck und Schweitzer zu einer Einheit.

(Kristin Lavranstochter II 223 f.), steht die Unergründlichkeit der Liebe zwischen Gott und Mensch:

„In ihrem Innersten wissen alle Menschen, daß sie nur dazu geschaffen sind, sich von Gottes Liebe überfluten zu lassen und den kleinen Tropfen zurückzugeben, den sie davon in sich aufzunehmen vermögen. Doch die Menschen fürchten sich vor einer solchen Liebe, die über alle Begriffe geht, und sie fürchten sich vor einem Geliebten, der alles gibt — während zugleich das wenige, was er dafür von uns fordert, alles ist, was wir geben können. Wir versuchen, einem so ungleichen Liebeskampf, wie dem zwischen dem Ungeschaffenen und seinem Geschöpf zu entfliehen und trotzdem die Illusion zu retten, daß wir das Ziel erreicht hätten, um dessentwillen wir geschaffen wurden — wenn wir etwas lieben, das geschaffen worden ist, und seien es nur wir selber. Nur um zu lernen, wie wenig unsere Liebesfähigkeit umfassen und wie wenig sie an Belastung ertragen kann, wenn sie aus ihrem Zusammenhang mit Gott herausgerissen worden ist" (Brennender Busch 190).

Es ist darum nicht wahr, daß wir Menschen die unendlich schwere Geduld zu üben haben, die schier zusammenbricht. Unergründlich unendlicher ist die Geduld Gottes mit uns:

„Wartend, wartend auf die wenigen Menschen, die jeden Morgen hierherkommen, auf die Gemeinde, die Sonntags die Kirche erfüllt, auf das einzelne Geschöpf, das nur schnell von der Straße hereintritt, um mit dem Ewigen zu sprechen — Gottes Geduld —. Paul begriff plötzlich, daß dies der Mittelpunkt von allem war — das, was wir Geduld nennen, ist ein kleines Bild von etwas Unbegreiflichem — Gottes Geduld" (Gymnadenia 267).

Darum ist der steile Anstieg von „Kristin Lavranstochter" zu „Olav Audunssohn" zu „Gymnadenia" und „Brennender Busch" von einem Doppelten bestimmt, das wesenhaft den Geist des Karmels ausmacht: Gott um Seiner selbst willen (das Karmel-Ethos der „Majestas divina") und die restlose Hingabe in die Teilnahme am Sterben und der Gottverlassenheit Christi am Kreuz (das Passions- und Sühne-Ethos des Karmels).

So steht unnachgiebig groß über allem Elend zwischen Erlend und Kristin das Wort Gunnolfs des Priesters, das Erlend ihm abpreßt:

„Ich sage dir, Erlend — hätte Er auf der ganzen runden Scheibe der Erde nicht einen einzigen Diener, der rein und unbefleckt von Sünde wäre, und gäbe es in Seiner heiligen Kirche nicht einen einzigen Priester, der getreuer und würdiger wäre als ich erbärmlicher Verräter des Herrn — so ist es doch das Gebot und Gesetz des Herrn, das in dieser Kirche gelehrt wird.... An Gottes Gesetzen kann nicht gerüttelt und Seine Ehre kann nicht verringert werden. So gewiß Seine Sonne gleich gewaltig ist, ob sie nun über dem unfruchtbaren Meer und öden Felsgebirgen scheint oder über diesen lieblichen Tälern" (Kristin Lavranstochter II 143).

Mit diesem Gott muß Olav Audunssohn ringen aufs Blut, bis alle seine Versuche, mit Ihm Handels- und Ersatzgeschäfte zu treiben, zusammenbrechen und er hilflos und waffenlos sich Ihm übergibt. Dieser Gott ist es, der Stück um Stück der beruhigten Alltäglichkeit Pauls zerfetzt, bis er vor den Opfern steht, die die Seele zum Letzten fordern.

Aber die Tiefe dieses Ehernen ist der Ruf in die Teilnahme am Innersten Gottes: Seines Sterbens in die Nacht hinein aus Liebe zum Menschen. Darum geht die Führung für Kristin wie für Olav weit hinaus über die Sündenbuße nach Gerechtigkeit für die eigene Schuld. Ja, es ist geradezu so, daß je tiefer

der Abgrund der Sünde und Verlorenheit war, um so gewaltiger die Einladung ergeht in die ganze Tiefe der sühnenden Teilnahme am Kreuz.

„In jener Nacht, da er meinte vor Kummer Blut ausschwitzen zu müssen, hatte Gott sich ihm gezeigt, blutig vom Tau der Todesqual und der gepeitschten Haut und den Nägeln und den Dornen, und Er hatte zu ihm gesprochen, wie ein Freund zum Freunde spricht: O ihr alle, die ihr vorübergeht am Wege, gebet acht und schauet, ob ein Schmerz gleich sei meinem Schmerz. Und er hatte seine Sünde und seinen Kummer gesehen wie einen blutenden Riß auf jenen blutenden Schultern" (Olav Audunssohn III 106).

Und da Paul in der Nacht seiner Verzweiflung an allem sich an die „kleine graugetigerte Katze" schmiegt, bis sein Glaube zusammenzubrechen droht, da öffnet sich ihm noch die größere Tiefe der Passion:

„Dann entstand eine völlige Finsternis um das dunkle Kreuz, und die Finsternis ward noch tiefer, und in einer unfaßlichen Finsternis war Gott vor Gott verborgen. Es war eine Finsternis, in der Gott Gott verlassen hatte. Die Menschen aber hat Er nicht verlassen....

Es war, als zöge ein brennender Busch ihn an sich, schlüge über ihm zusammen, verzehre ihn, und trotzdem hörte er, Paul, nicht auf zu sein — dann ließ es ihn wieder los, dann war es nicht mehr, aber zurück blieb ein lähmendes Glücksgefühl" (Brennender Busch 472 f.). —

Auf diesem Weg überwindet sich die dumpfe Schwermut von „Jenny" und „Frühling" und „Frau Hjelde" in die Kraft des Heroismus von „Kristin Lavranstochter" und „Olav Audunssohn", — aber noch reifer in das glockenhelle Kinderlachen, das unwiderstehlich in „Gymnadenia" und „Brennender Busch" das Letzte weglacht, — wie der Kinderübermut Synnes: „Ich kann zu dir hinunterspucken ..., aber du kannst nicht zu mir hinaufspucken", durch die härtesten Stunden Pauls helfend nachklingt, und wie das Lachen Schwester Marie-Halvards über „irgend eine Katastrophe" in der „Knabengarderobe" alles beschließt.

So ist das Herz frei für das Letzte in der Erlösung des „Menschen des Abgrundes": die beruhigte adoratio crucis, das Verebben aller Schreie des Menschen in die hohe Objektivität der Liturgie. An dieser Stelle steht Gertrud Le Fort, die ebenbürtige Schwester Sigrid Undsets. Ihre „Hymnen an die Kirche" sind über das „Schweißtuch der Veronika" zu dem sakral gewaltigen Epos des gekreuzigten Corpus Christi mysticum geworden, — in ihrem „Papst aus dem Ghetto"[1]. Der bald „grimmige" bald „lausbübige" Realismus Sigrid Undsets faltet hier feierlich die Hände.

Unverzeichnet groß stehen die zwei Parteien da, die immer wieder neu den Leib des Herrn zerreißen: jüdische „Gerechtigkeit", die sich gegen das Kreuz empört, weil es die „Ungerechtigkeit" verherrlicht; — heidnische „Naturkraft", die an dem Kreuz rüttelt, weil es der „Gebrochenheit" die Palme reicht. Beide Gegenparteien, die Pier Leoni wie die Frangipani strahlen in einer menschlichen Gloriole, — während die Kirche des hl. Petrus, die zwischen ihnen steht, besser: ihren ständigen Zwiespalt in sich trägt, dem Los des „täglichen Sterbens" überantwortet ist, bis das offene Schisma offen das Gethsemani und

[1] Gertrud von Le Fort, Der Papst aus dem Ghetto. Berlin 1930.

Golgatha Christi erneuert. In dem Augenblick erhebt das „schwache Weib", die Seherin Frau Susa, ihre Stimme:

„Sie furchtlos, fast heiter: Das bedeutet, daß ihr allesamt errettet werden sollt durch dieses große Schisma, welches den Leib und die Liebe unserer heiligen Kirche zerreißt. — Darauf wir in bitterlichen Tränen: Frau Susa, kommet uns zu Hilfe: wie sollen wir verstehen, daß wir durch so großen Jammer errettet werden können? — Die Frau Susa: Das sollt ihr also verstehen. (Im Dunkeln niederknieend.) Faltet eure Hände und sprechet: Wir beten Dich an, Jesus Christus, denn durch Dein Kreuz hast Du die ganze Welt erlöst" (390).

In dieses erlösende Dunkel hinein führt die Gottesmutter selber ihre „liebe Schwester", die blinde jüdische Schwester des schismatischen Papstes, das Kind von Ara Coeli auf den Armen, — bis sie, getroffen vom Schwert der Frangipani, niedersinkt:

„Trophäa zu der Fremden (das Schwert des Frangipani in der Brust): ‚Ich sehe — ich sehe Euch und das Kindlein — auf dem Altar des Himmels'" — (339).

Mirjam aber, die große Dulderin und größere Hasserin, muß in das Dunkel hinein, das über Rom ausbricht, da ihr Sohn, der schismatische Papst, den Leib der Kirche zerreißt, den Lobgesang des Leides singen:

„O du allmächtiges Leid — o du allsiegreiches Leid — o du allerlösendes Leid — (Tot zur Erde nieder). Indem wurde es grabschwarze Nacht" (389).

Diese Nacht ist die anhebende Osternacht. Und daher geht auch dem schismatischen Papst Anaklet, als er die Unrast des „ewigen Juden" teilen muß, kein Fluch nach, sondern „die heiligen Worte der Liturgie: O felix culpa" (392) und „die Frage des Papstes Paschalis" (393), d. h. die stumme Einladung der gekreuzigten Liebe. Der Mensch des Abgrundes versinkt vor dem größeren Abgrund dieser Liebe. Und darum ist es die Lösung, die Gertrud Le Fort überwältigend in ihrer „Litanei zum Fest des Allerheiligsten Herzens" betet:

Du Herz, tief wie die Nächte, die kein Antlitz mehr haben;
sei geliebt!
Du Herz, stark wie die Wogen, die keine Ufer mehr haben:
sei geliebt!
Du Herz, sanft wie die Kindlein, die noch keine Bitterkeit haben:
sei ewiglich geliebt!...

Du Herz, das uns alle an sein Herz nimmt,
Du Herz, das uns alle mitten ins Herz trifft,
Du Herz, das uns allen das stolze Herz bricht:
wir bitten Dich um Deine Liebe![1]

Erich Przywara S. J.

[1] Gertrud von Le Fort, Hymnen an die Kirche[2] (München 1929) 49 51.

Um die Abrüstung

Nach jahrelangen Vorverhandlungen, fast dreizehn Jahre nach dem Versailler Vertrag, soll nun am 2. Februar 1932 die große Abrüstungskonferenz zusammentreten. Je näher der Tag heranrückt, um so schwerer erscheint die Aufgabe, um so größer wird die Unruhe in den Reihen der Beteiligten. Die einen ahnen, ja sehen klar voraus, daß die an sich wohl ehrlich gewollte Abrüstung manches Opfer und wenn nicht größeres, so doch anders geartetes Wagnis als das alte System des bewaffneten Friedens von ihnen verlangen wird. Wenige nur sehen, daß diese Opfer- und Wagnisscheu nur deshalb so groß ist, weil sie eine innere Umstellung auf eine ganz neue Sinnesart im Zusammenleben der Nationen verlangt, zu der man sich noch nicht oder doch noch nicht klar durchgerungen hat. Andere wieder geben sich offenkundigem Skeptizismus hin und erwarten von der Konferenz von vornherein nichts anderes als einen neuen Erweis der Bedeutungslosigkeit des Völkerbundes, wenn es mehr als schöne Reden gilt. Sie spannen wohl auch, bewußt oder unbewußt, ihre Anforderungen an einen zu erwartenden Erfolg so hoch, daß sie deren Nichterfüllung mit einer gewissen Sicherheit voraussehen und sich so schon jetzt in ihrer skeptischen Haltung und damit der Enthaltung von jedem zielbewußten Mitschaffen am Werke der Abrüstung beruhigt fühlen. Es liegt auf der Hand, daß wir diese Haltung besonders in den Kreisen der Besiegten des Weltkrieges finden. Im Grunde entstammt sie derselben innern Haltung wie bei den Opfer- und Wagnisscheuen, die natürlich mehr bei den ehemaligen Siegermächten zu finden sind. Aber gerade dieses Würgen und Bangen, dies sich Auftürmen immer neuer Schwierigkeiten, ja die vielleicht unbewußte, aber doch nicht zu verkennende Erleichterung, wenn da oder dort solch neue Schwierigkeit auftaucht und den Mangel an Wagemut zu rechtfertigen scheint — wir erinnern an den Plan der Zollunion und seine Folgen —, weist immer wieder unerbittlich darauf hin, daß hier etwas ganz Großes und Entscheidendes geboren werden soll. Gewiß wird das Neue, das da kommen soll, wohl noch klein und pflegebedürftig sein wie ein Kind. Aber das Entscheidende muß sein, daß ein neues Leben anhebt, das in sich die Kraft zu weiterer Entfaltung trägt. Es gilt nichts Geringeres als die Umstellung des Völkerlebens von der Ichsucht mit ihrem Neid und Streit auf die Gemeinschaft, in der Recht vor Macht geht und die schließlich in Liebe mündet. Zwei Zeiten stehen sich gegenüber, von einem Abgrund getrennt; auf der Abrüstungskonferenz gilt es, diesen zu überschreiten.

Die Brücke über diesen Abgrund ist freilich, wenn wir in diesem Bild bleiben dürfen, nichts anderes als ein recht notdürftiger Steg. Es sind dies die in manchen Teilen recht dehnbaren Bestimmungen der Völkerbundssatzung bzw. des Versailler Vertrages und der Mantelnote hierzu. Es handelt sich in der Hauptsache um folgende Bestimmungen:

Völkerbundsakte.

Artikel 1.

„Alle ... Staaten ... können Mitglieder des Bundes werden ... vorausgesetzt, daß sie ... die Bundessatzung hinsichtlich ihrer Streitkräfte und ihrer Rüstungen zu Lande, zur See und in der Luft annehmen."

Hiermit wird also dem Völkerbunde das Recht, die Rüstungen seiner Mitglieder durch Satzung zu regeln, zuerkannt. Die wesentliche Unterlage für die Abrüstungsverhandlungen enthält jedoch Artikel 8 und 9.

Artikel 8.

„Die Mitglieder des Bundes erkennen an, daß die Aufrechterhaltung des Friedens es nötig macht, die nationalen Rüstungen auf das Mindestmaß herabzusetzen, das mit der nationalen Sicherheit und mit der Durchführung der durch ein gemeinsames Handeln auferlegten internationalen Verpflichtungen vereinbar ist. Der Rat bereitet unter Berücksichtigung der geographischen Lage und der besonderen Umstände jedes Staates die Pläne für diese Abrüstung zum Zweck einer Prüfung und Entscheidung durch die verschiedenen Regierungen vor.

Die Pläne müssen von neuem geprüft und (soweit erforderlich) mindestens alle zehn Jahre revidiert werden.

Die derart festgesetzte Grenze für die Rüstungen darf nach ihrer Annahme durch die verschiedenen Regierungen nicht ohne Zustimmung des Rates überschritten werden.

Da nach Ansicht der Bundesmitglieder die Privatherstellung von Munition und Kriegsgerät schweren Bedenken unterliegt, beauftragen sie den Rat, Mittel ins Auge zu fassen, wodurch den Unzuträglichkeiten einer solchen Herstellung vorgebeugt werden kann; dabei ist den Bedürfnissen der Bundesmitglieder Rechnung zu tragen, die nicht selbst in der Lage sind, die für ihre Sicherheit erforderlichen Mengen an Munition und Kriegsgerät herzustellen.

Die Bundesmitglieder verpflichten sich zum offenen und vollständigen Austausch aller Nachrichten über den Stand ihrer Rüstungen, über ihre Heeres-, Flotten- und Luftflottenprogramme und über die Lage ihrer Kriegsindustrie."

Artikel 9.

„Eine ständige Kommission wird eingerichtet, um dem Rat Gutachten über die Ausführung der Bestimmungen der Artikel 1 und 8 und überhaupt über Heeres-, Flotten- und Luftflottenfragen zu erstatten."

Artikel 10 verlangt im Falle eines Angriffs, einer Bedrohung oder Angriffsgefahr die Durchführung geeigneter Sicherheitsmaßnahmen durch den Bund und bedeutet somit eine gewisse untere Grenze für das Ausmaß der Abrüstung im Zusammenhang mit dem vierten der sog. 14 Wilsonpunkte, der angemessene Bürgschaft dafür verlangt, „daß die Rüstungen der Völker auf das niedrigste, mit der innern Sicherheit zu vereinbarende Maß herabgesetzt werden".

Die Beziehungen zwischen allgemeiner und deutscher Abrüstung werden hergestellt einmal durch die Einleitung zum 5. Teil der Völkerbundsakte, der die Bestimmungen über die Land-, See- und Luftstreitkräfte enthält:

„Um den Anfang einer allgemeinen Beschränkung der Rüstungen aller Nationen zu ermöglichen, verpflichtet sich Deutschland zur genauen Befolgung nachstehender Bestimmungen über die Land-, See- und Luftstreitkräfte."

Hierzu kommen die Ausführungen in der sog. Mantelnote zum Versailler Vertrag, die Clemenceau im Namen der Alliierten herausgab:

„Die Deutsche Abrüstung stellt gleichzeitig den ersten Schritt zu der allgemeinen Herabsetzung und Begrenzung der Rüstungen dar, die die alliierten und assoziierten Mächte als eines der besten Mittel zur Kriegsverhütung herbeizuführen wünschen... diese Herabsetzung und Begrenzung der Rüstungen, die herbeizuführen eine der ersten Aufgaben des Völkerbundes ist, ... nachdem Deutschland den Weg gezeigt haben

wird, werden die alliierten und assoziierten Mächte in voller Sicherheit den gleichen Weg gehen.“ [1]

Wie die Texte zeigen, ist weder ein bestimmter Zeitpunkt noch ein bestimmtes Maß für die Abrüstung besonders der Siegermächte festgelegt. Anderseits ist aber die in den verschiedenen Bestimmungen eingegangene Verpflichtung so dringend, erscheint sie besonders in ihrer Bedeutung für die Erreichung der Ziele des Völkerbundes so wesentlich, daß, wir dürfen wohl sagen, mit Recht dem Weltgewissen ein längerer Aufschub entscheidender Verhandlungen mit ehrlicher Vertragserfüllung nicht mehr vereinbar schien. Die einzige klar genannte Voraussetzung, die Abrüstung Deutschlands, ist ja auch nach der Anerkennung der ehemaligen Gegner anläßlich der Zurückziehung der Militärkontrollkommission schon seit wenigstens 1926 erfüllt. Die Zeitspanne seitdem ist lang genug, um den Nachweis zu liefern, daß die alliierten und assoziierten Mächte in voller Sicherheit den gleichen Weg gehen können. Angesichts der eingangs geschilderten innern Hemmungen, namentlich in leitenden Kreisen verschiedener Staaten, ist es jedoch besonders zu begrüßen, daß einzelne hervorragende Staatsmänner die in den Verträgen niedergelegte Pflicht gerade auch mit Bezug auf die bevorstehende Konferenz erneut und klar betonen. Solche Erklärungen sind geeignet, die erwähnte Dehnbarkeit der Vertragsbestimmungen in etwa wieder auszugleichen und alle Beteiligten zum Handeln, also hier zum mutigen Überschreiten des Abgrundes zwischen dem gestern und dem morgen, zu zwingen. Hierher gehören die Erklärungen des Präsidenten der Vereinigten Staaten Hoover bei der feierlichen Eröffnung der internationalen Handelskammer in Washington mit seiner klaren Verwerfung des Rüstungssystems und dem Aufruf, nach zwölf Jahren einer von gegenseitiger Furcht begründeten Unfähigkeit, in der Abrüstungsfrage vorwärtszukommen, nunmehr auf der bevorstehenden Abrüstungskonferenz ehrlich und mutig zu schöpferischer Tat zu gelangen. Ganz besonders wertvoll ist die Erklärung des englischen Außenministers Henderson vom 10. Februar 1931 [2] gelegentlich der Versammlung der Internationalen Frauenliga. „Jedermann weiß“, fuhr Henderson dann wörtlich fort, „daß wir gleich jedem Mitglied des Völkerbundes durch Gesetz und Ehre zur Abrüstung verpflichtet sind. Überdies müssen wir daran denken, daß der Vertrag, der diese feierliche Verpflichtung enthält, derselbe Vertrag ist, durch den die wirksame Abrüstung anderer Nationen sichergestellt wurde. Wir alle wissen daher, daß die gegenwärtige Situation nicht definitiv fortbestehen kann.“ Diese Kundgebung wird ergänzt durch die Mitteilung, daß Anfang Mai die Führer der drei großen englischen Parteien zu einer Besprechung über das Abrüstungsproblem zusammenkamen und auch öffentlich gemeinsam für die Abrüstung eintreten wollen [3]. Eine ähnliche Stellungnahme brachte der sozialistische Führer Vandervelde in der belgischen Kammer am 5. März dieses Jahres zum Ausdruck, indem er einen etwaigen Mißerfolg der Abrüstungskonferenz von 1932 als geradezu eine Katastrophe für die euro-

[1] „Das Abrüstungsproblem“. Eine Materialsammlung bearbeitet von Dr. Heinz Olding (Berlin 1928).

[2] Berliner Tageblatt vom 10. Februar 1931.

[3] Frankfurter Zeitung vom 7. Mai 1931.

päische Verständigung bezeichnete und energisch für die internationale, gleichzeitige und kontrollierte Abrüstung eintrat[1].

Diese und ähnliche Feststellungen von Staatsmännern sind vor allem von Bedeutung für die Staaten, die einst den Frieden von Versailles diktiert hatten und nun das sich selbst im Friedensvertrag und den damit verbundenen Völkerbundsakten auferlegte Wort einlösen müssen. Drängt hier das Stehen zu dem einmal gegebenen Wort auf eine erfolgreiche Durchführung der Abrüstungskonferenz hin, so ist es nicht minder wertvoll, wenn von anderer Seite, ganz unabhängig von den Satzungen des Völkerbundes und den Paragraphen des Friedensvertrages, die sittliche Pflicht der Völker zur Abrüstung betont wird. Hier hat sich das päpstliche Rom in folgerichtiger Fortführung seiner Friedenspolitik unzweifelhafte Verdienste erworben. Durch das Eintreten Roms für den Gedanken der Abrüstung bzw. die Rüstungseinschränkung ist für den Katholiken, der mit seiner Kirche fühlt, eine eindeutige Einstellung zu dem ganzen Problem und stärkster Antrieb für alle diese Bemühungen gegeben. Zur Einleitung des die Abrüstungskonferenz vorbereitenden Jahres brachte der „Osservatore Romano" am 31. Januar 1931 einen eingehenden Aufsatz „Die Päpste und die Abrüstung". Er weist darauf hin, wie die kommende Konferenz im Gegensatz zu den früheren Abrüstungskonferenzen von 1899 und 1907 zum ersten Mal den Namen einer Abrüstungskonferenz verdiene, weil erst jetzt durch den Völkerbund die unerläßliche organische Voraussetzung für ein derartiges Unternehmen geschaffen sei. Er sieht allein in der Tatsache, daß nach zehnjahrelangen Vorstudien die Konferenz einberufen wurde, schon ein Zeichen des guten Willens, dem die öffentliche Meinung beipflichten muß, fern von jeder übertriebenen Hoffnung, aber auch ebenso entgegen jedem vorgefaßten Skeptizismus. Das Blatt benützt die Gelegenheit, darauf hinzuweisen, „daß trotz des Orkans, der über die kämpfenden Heere niedergegangen ist, auch dieser Nachkriegsfriede nichts anderes ist als jener bewaffnete Friede, der uns zum Kriege geführt hat". Es weist deshalb auf die verschiedenen Äußerungen der Päpste gegenüber den Gefahren hin, die sich aus dem modernen Militarismus unter der Form des bewaffneten Friedens seit den napoleonischen Kriegen und besonders seit den Kriegen von 1866 und 1870 ergeben haben.

Die erste klare Stellungnahme finden wir nach dem „Osservatore" in dem apostolischen Schreiben Leos XIII. vom 20. Juni 1894 an alle Fürsten und Völker: „Welches die Lage Europas ist, sehen wir mit unsern Augen. Schon seit vielen Jahren haben wir vom Frieden nicht viel mehr als den Schein. Da das gegenseitige Vertrauen geschwunden ist und dem Argwohn Platz gemacht hat, sind fast alle Nationen um die Wette damit beschäftigt, sich zum Kriege zu rüsten. Die unerfahrene Jugend wird in die Gefahren des Militärlebens gestürzt, wo sie des Rates der Eltern entbehren muß und ihrer Autorität entzogen ist. In der Blüte und Kraft der Jahre wird die junge Männerwelt weg vom Ackerbau, von heilsamen Studien, von Handel und Gewerbe zu den Waffen einberufen. Daher ist auch infolge von ungeheuern Ausgaben der Staatsschatz erschöpft, der Reichtum der Länder zusammengeschmolzen, das

[1] Vorwärts vom 5. März 1931.

Vermögen der einzelnen schwer geschädigt. Wir sind bereits so weit gekommen, daß der bewaffnete Friede allgemach unerträglich geworden ist. Sollte ein derartiger Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ein natürlicher sein? Und doch können wir uns desselben nicht entledigen und zu einem wahren Frieden gelangen, es sei denn durch die Gnade Jesu Christi." In der Allokution vom 11. Februar 1899 betont Leo XIII. unter Bezugnahme auf die vom Zaren einberufene Konferenz: „Die bedrohliche Aufrüstung ist viel mehr dazu geeignet, die Gegnerschaft und das Mißtrauen zu erregen als zu unterdrücken; sie umdüstert den Geist durch die unruhige Erwartung künftiger Ereignisse, hat zur drückenden Folge, den Völkern solche Lasten aufzubürden, daß man sich fragen muß, ob sie noch erträglicher als der Krieg selbst seien." Ähnlich begrüßte Leo XIII. in der Ansprache vom 11. April 1900 den Versuch der Abrüstung als einen letzten Lichtstrahl des sterbenden Jahrhunderts.

Zu noch schärferer Formulierung der Abrüstungsforderung kommt der Friedenspapst des Weltkrieges Benedikt XV. Wir haben schon früher, zuletzt in der Abhandlung „Wehrproblem oder Friedensproblem" in diesen Blättern (März 1929) auf die Stellung Benedikts XV. hingewiesen. Wir zitierten dort seine Forderung nach Abgang oder Verminderung der militärischen Lasten, deren ungeheuern Druck die Staaten nicht mehr ertragen können, im Rundschreiben „Pacem Dei munus" vom 23. Mai 1920. Hier verweisen wir insbesondere auf das Schreiben Benedikts XV. an die Oberhäupter der kriegführenden Völker vom 1. August 1917. In diesem Schreiben geht der Papst „von allgemeinen Ausdrücken ... zu faßbareren und praktischeren Vorschlägen über" und lädt die kriegführenden Völker ein, sich über diese grundlegenden Punkte ins Einvernehmen zu setzen.

„Der allererste und wichtigste Punkt muß sein: an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt die moralische Macht des Rechts; infolgedessen soll eine gerechte Verständigung aller über die gleichzeitige und gegenseitige Abrüstung nach zu vereinbarenden Regeln und Garantien erfolgen, und zwar nach Maßgabe dessen, was zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in den einzelnen Staaten notwendig und ausreichend ist; dann käme an Stelle der Armeen die Einrichtung eines Schiedsgerichtes mit seiner erhabenen friedensstiftenden Tätigkeit nach zu vereinbarenden Normen und festzulegenden Sicherungen gegenüber dem Staat, der sich weigern sollte, die internationalen Fragen dem Schiedsgerichte zu unterwerfen oder seine Entscheidungen anzunehmen."

Diese Vorschläge hatten damals in verschiedenen Lagern, besonders auch in Frankreich, Aufsehen und Unruhe erweckt. Aber Benedikt XV. ließ sich von der eingeschlagenen Linie nicht abbringen, sondern vertiefte im Gegenteil noch seine Forderungen. So schrieb Kardinalstaatssekretär Gasparri im Verlaufe dieser Auseinandersetzungen am 7. Oktober 1917 an den Erzbischof Chesnelong von Sens:

„Schließlich hat man, ich übersehe andere weniger bedeutende Punkte, eingeworfen, daß die Vorschläge des Heiligen Vaters nicht alle durchführbar sind. Man hat besonders gesagt, daß die gegenseitige und gleichzeitige Abrüstung zu den Wünschen gehört, die von vornherein bestimmt sind, unerfüllt zu bleiben. Nun gut, die Abrüstung ist durch alle ausnahmslos gewollt als das einzige Mittel, um die Kriegsgefahr zu entfernen, um die finanziellen Schwierigkeiten der Staaten zu heilen, um die sozialen Erschütterungen hintanzuhalten, die ohne die Abrüstung leider allzuleicht zu fürchten sind. Aber

sobald es sich darum handelt, das Mittel zu bezeichnen, um die Abrüstung durchzuführen und aufrecht zu erhalten, schwindet die Übereinstimmung. Ich zögere nicht, freimütig anzuerkennen, daß von allen bisher vorgesehenen Systemen keines wirklich durchführbar ist, und doch gibt es dieses System.

Der Heilige Stuhl glaubte in seinem Appell vom 1. August aus Entgegenkommen für die Leiter der kriegführenden Völker es nicht anzeigen zu sollen, um ihnen selbst die Sorge es zu bestimmen zu überlassen, aber nach seiner Ansicht wäre das einzig durchführbare und was noch mehr ist, mit ein wenig beiderseitig gutem Willen leicht durchführbare, System folgendes: Abschaffung, auf Grund gemeinsamer Übereinstimmung unter den zivilisierten Völkern, der allgemeinen militärischen Dienstpflicht (service militaire obligatoire), Errichtung eines Schiedsgerichtes, wie es schon in den päpstlichen Schreiben gesagt ist, um die internationalen Fragen zu entscheiden; schließlich um Zuwiderhandlungen zu treffen, als Sanktion, Verhängung des allgemeinen Boykotts gegen die Nation, die die allgemeine Militärpflicht wieder einführen wollte oder die sich weigern würde, eine internationale Frage dem Schiedsgericht zu unterwerfen oder dessen Entscheid anzunehmen." Der Kardinal weist dann darauf hin, wie Amerika und England bisher zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung mit einem kleinen Berufsheer ausgekommen seien, zum Kriege aber ebenfalls die Konskription, also die Dienstpflicht, einführen mußten. Er fährt fort: „Die Konskription (Militärzwang) war seit mehr als einem halben Jahrhundert die wahre Ursache einer Unzahl von Übeln, die die menschliche Gesellschaft betroffen haben: Die gleichzeitige und gegenseitige Aufhebung derselben wird das wahre Heilmittel sein."

Der Kardinal hofft, daß, wenn die Militärpflicht einmal abgeschafft ist und nur durch ein neues Gesetz auf parlamentarischem Wege wieder eingeführt werden könnte, dies wohl nicht so bald geschehen würde, vor allem mit Rücksicht auf die schmerzhafte Erfahrung des augenblicklichen Krieges, und wünscht aus demselben Grund, daß künftig das Recht über Krieg und Frieden einem Volksreferendum oder wenigstens dem Parlament überlassen bleibe.

Vergleichen wir diese Ausführungen des Staatssekretärs Benedikts XV. mit den Ausführungen P. Pachtlers über den Militarismus, die wir in diesen Blättern, Oktober 1930, gebracht haben, so finden wir die Ausführungen Pachtlers von höchster kirchlicher Stelle voll bestätigt und auch in der Kirche des 20. Jahrhunderts lebendig. Verschiedene Belege über die diesbezügliche katholische Lehre seit den Tagen der Märtyrer bis auf die jüngste Zeit bringt Albert Valensin in einem Aufsatz „Die Gewissensfrage und die katholische Lehre"[1]. Von den jüngeren Theologen zitiert er Noldin[2] und Ferreres, die die Rechtlichkeit der Gesetze über die allgemeine Wehrpflicht bestreiten bzw. als zweifelhaft bezeichnen[3]. Noch schärfer kommt die moralische Ablehnung des bewaffneten Friedens und die Forderung der Abrüstung zum Ausdruck.

[1] Bulletin Catholique International vom 1. Januar 1927.

[2] De Praeceptis Dei et Ecclesiae von H. Noldin S. J. (1924) 38: Über die Verpflichtung des Militärgesetzes. Die Meinung, daß in den meisten Ländern die Militärgesetze, namentlich dort, wo die allgemeine Konskription gilt, reine Pönalgesetze seien, erscheint nicht improbabel.

[3] Die Stellung der katholischen Moralisten in jüngster Zeit zu diesem Problem findet in dem Prānotandum zu der Frage, ob die Verletzung der Militärpflicht Wiedergutmachung verlangt, in der Theologia moralis des Redemptoristenpaters Jos. Aertnys, neu herausgegeben von P. Damen (11. Aufl.; 1928, 530), eine äußerst kennzeichnende Beleuchtung: „Die militärische Zwangsaushebung ist der Sklavendienst des seiner Freiheit sich brüstenden Jahrhunderts. Deshalb findet sich die Frage bei den älteren Theologen nicht erörtert. Da sie indessen nicht wenig von Schwierigkeiten strotzt, wollen wir die Gründe für und gegen vorlegen." Im übrigen setzen

Pius XI. setzte die Politik seines Vorgängers fort und betonte wiederholt, daß die wahre Sicherheit in einer Gesinnung gegenseitigen Vertrauens und gegenseitiger Freundschaft zu suchen sei. So lesen wir in seinem Schreiben vom 7. April 1922 an den Erzbischof Josue Signori von Genua, anläßlich der Genueser Konferenz: „Sie wird Erfolg nur unter gegenseitigen Opfern haben“: Das Motto des Roten Kreuzes ‚inter arma caritas‘ müsse erst recht nun nach Friedensschluß gelten, denn der Haß unter den Nationen gereiche schließlich auch dem Sieger zum Schaden und bereite für alle eine gar furchtbare Zukunft vor. „Denn man darf doch nicht vergessen, daß die besten Sicherheitsgarantien nicht ein Wall von Bajonetten bietet, sondern Vertrauen und Freundschaft auf allen Seiten“ (Acta Apostolicae Sedis 1922, 218). Und wenn Pius XI. in seiner Weihnachtsansprache 1930 an das Heilige Kollegium so ernste Worte gegen jeden Staat fand, der heute durch Kriegsgedanken zum Mörder und sicher auch Selbstmörder werden wollte, wenn er den Frieden Christi will und nicht nur einen sentimentalen, verschwommenen und unklugen Pazifismus, so steht dies nicht etwa, wie manche gerne möchten, gegen die von Benedikt XV. so klar geforderte allgemeine Abrüstung, sondern gegen einen Pazifismus, der seinen Frieden ohne Christus aufbauen will, und der deshalb unfähig sein wird, der menschlichen Leidenschaft, der Habgier, des Neides und der Zwietracht, der letzten Kriegsquellen, Herr zu werden. Ebenso wäre eine Friedensgesinnung ein Irrtum, die lediglich den Frieden nach außen predigt, im eigenen Volk aber Bürgerkrieg und Klassenkampf duldet oder gar schürt.

Aus alldem ergibt sich, daß es vom katholischen Standpunkt aus eine Verirrung ist, im bewaffneten Frieden etwa den Ausdruck besonderer Größe und besondern Glanzes des Staates und des Volkes zu sehen. Er ist vielmehr neben den Ungerechtigkeiten, der wesentlichen Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit, bzw. der Versozialisierung der Menschen, den drückenden und das allgemeine Wohl gefährdenden Lasten nach den klaren Aussagen der Päpste als eine stete nächste Gelegenheit zum Kriege anzusehen. Nur schwerste Gegengründe können deshalb eine Duldung dieses Zustandes erlauben, legen aber zugleich die schwere Verpflichtung auf, alles anzuwenden, um möglichst bald diesem Zustand zu entrinnen. Es ist nach unserer Ansicht nicht zu leugnen, daß die katholische Moral gebieterisch den Einsatz aller Kräfte auf dieses Ziel hin verlangt. Wenn notwendig, und es ist in weitem Umfange notwendig, müßten diesem Ziele auch in Generationen durch eine vielfach falsch geleitete Volkserziehung liebgewordene Dinge, wie militärische Schauspiele, aber auch ernste, nicht zu verkennende, wenn auch nicht unersetzliche Werte oder Methoden militärischer Zucht und Kraft geopfert werden. Es ist dies, zumal im Deutschen Reich, wo sich in den Jahrzehnten vor dem Kriege in immer steigenden Maße das militaristische Denken Heimatrecht geschaffen hatte und mit all seinen Vereinen und Beziehungen tief im Volk verwurzelt war, gewiß kein leichtes Bemühen. War es doch wenigstens in den

---

auch die Theologen, die eine gewisse Pflicht den Militärgesetzen gegenüber aufstellen, voraus, daß die Konskription unter den heutigen Umständen unumgänglich notwendig sei. Dies aber ist es, was heute mehr denn je in Frage steht und, ganz unabhängig auch von dem Ausgang der Abrüstungskonferenz, selbst von angesehener militärischer Seite mit Rücksicht auf die heutige Kriegstechnik verneint wird.

letzten Jahrzehnten fast unmöglich, die Stimme gegen diese Erscheinungen zu erheben. Wenn sie erklang, wurde sie möglichst totgeschwiegen, wie das Beispiel der Ansichten und Äußerungen verschiedener Moralisten zeigt. Um so mehr ist es als mutige Tat anzuerkennen, daß die hauptsächlichste politische Vertretung der deutschen Katholiken durch ihren Vorsitzenden, den Prälaten Dr. Kaas, gerade dieser positiven Aufgabe, für die allgemeine Abrüstung zu arbeiten, fast zur gleichen Zeit, als der oben genannte Artikel im „Osservatore Romano" erschien, Ende Januar 1931, in großer Rede bekenntnismäßig Ausdruck verlieh:

„Für uns von der Deutschen Zentrumspartei und zweifellos auch für viele derer, die außerhalb unserer Reihen stehen, ist und bleibt das primäre Ziel nicht unsere Aufrüstung, sondern die Abrüstung der anderen. Der furchtbare Anschauungsunterricht des Weltkrieges und die Überzeugung von der steigenden Ungeeignetheit machtpolitischer Auseinandersetzungen für die Lösung internationaler Interessenkonflikte macht für uns Friedens- und Abrüstungspolitik nicht lediglich zu einem Objekt realpolitischer Erwägungen, sondern zu einem ethischen Postulat, dessen kategorischem Imperativ wir uns nicht versagen können und nicht versagen dürfen, weil die vertragswidrige Haltung der Gegenseite in diesem Vorstadium den Erfolg der Abrüstungskonferenz mit schwersten Zweifeln überschattet. Im Bewußtsein der Wichtigkeit und schicksalhaften Bedeutung des Ausgangs dieses Kampfes — auch für die Institution des Völkerbundes als solchen — fühlen wir uns verpflichtet, bis zum evidenten Beweis des Gegenteils der Front der ehrlichen Vorkämpfer des Abrüstungsgedankens treu zu bleiben, weil wir wissen, daß dieser Gedanke einen Segen und einen säkularen Fortschritt für die gesamte Menschheit darstellen würde." [1]

Wie Prälat Kaas, so hat auch ein anderer an weit sichtbarer Stelle stehender Führer der deutschen Katholiken, Reichskanzler Dr. Brüning, erst jüngst, am 10. Mai 1931, in einer großen Rede zu den Oldenburgischen Landtagswahlen der entschiedenen und bewußten Abkehr von jeder Kriegs- und damit auch Vorkriegspolitik Zeugnis gegeben, wenn er u. a. sagte:

„Das Wort Krieg soll überhaupt von keinem Politiker und Staatsmann in den Mund genommen werden; und diejenigen Politiker, die es aus ihrem Sprachschatz völlig ausstreichen, sind diejenigen, die dem Frieden am meisten dienen. Wir sind nicht nur Soldaten des Friedens, wie es ein bekannter Staatsmann vor wenigen Tagen für sein Volk in Anspruch nahm, sondern wir sind Opfer des Friedens und die täglich Opfernden für den Frieden."

Auf die ganz besondere Lage Deutschlands in diesem Kampf um die Abrüstung und seinen besondern schicksalhaften Beruf haben wir in diesen Blättern bereits vor zwei Jahren, März 1929, im Aufsatz „Wehrproblem oder Friedensproblem" aufmerksam gemacht. Je mehr sich durch die endliche Festsetzung des Konferenzbeginnes und sein Herannahen die Aufgabe verdichtet, um so größer erscheint dieser Beruf des im Verhältnis zu seinen Nachbarn waffenlosen und doch innerlich so starken Deutschen Reiches. Es ist jedoch auch verständlich, daß, je näher die Entscheidung kommt, um so mehr sich die innern Widerstände dagegen geltend machen. Wir finden als Quelle dieser Widerstände vor allem zwei Gedankenreihen. Einmal die Auffassung, als würden wir Deutsche oder in engerem Kreis wir deutsche Katho-

[1] Kölnische Volkszeitung vom 29. Januar 1931.

liken in diesem Kampf ganz isoliert sein und deshalb der andern Welt lediglich als gutmütige, ideale Toren gegenübertreten. Sodann erscheint vielen dieses Streben nach Abrüstung und möglichster Einschränkung der bewaffneten Macht, vor allem auch die grundsätzliche Verwerfung der allgemeinen Militärpflicht, als ein Verzicht auf des Mannes beste Rechte und unvereinbar mit der Männlichkeit, die für deutsches Denken von der Wehrhaftigkeit nicht zu trennen sei.

Wenden wir uns dem ersten Bedenken zu: Zunächst dürfen wir in Erinnerung an unsere Ausführungen über Wehrproblem und Friedensproblem darauf hinweisen, daß schließlich überall ein entschlossener Mann, eine entschlossene Schar und im Völkerleben auch einmal ein entschlossenes Volk vorangehen muß, wenn ein gleichzeitiges Handeln zunächst nicht zu erreichen ist. Mag mit solchem Vorgehen manches Risiko, zu deutsch, manche Gefahr verbunden sein, also Mut dazu gehören, so haben wir nie geleugnet, daß eine entschiedene Friedenspolitik sowohl vom einzelnen wie von einem Volk die Betätigung dieser Tugend verlangt. Gerade die Kreise, die so gerne von Mannesmut und Tugend reden und bereit sind, ein ganzes Volk um der nationalen Ehre willen in Krieg und Untergang zu führen, müßten dafür Verständnis haben. Dabei braucht diese Haltung noch lange nicht an Tollkühnheit zu grenzen. Tatsächlich sehen wir denn auch in verschiedenen und zwar einflußreichen Kreisen anderer Staaten und Völker gleichgerichtete Bemühungen mit dem Ziel der Abrüstung und Kriegsächtung, gerade mit Rücksicht auf die bevorstehende Konferenz sich stärker als je regen. Auf die amtlichen Verlautbarungen von englischer und amerikanischer Seite haben wir schon hingewiesen. Hier seien vor allem einige Kundgebungen aus dem katholischen Lager verzeichnet.

An erster Stelle muß der Aufruf der französischen Katholiken für den Frieden unter den Völkern vom April dieses Jahres genannt werden. Er ist ein feierliches Bekenntnis nicht nur zur Friedenspolitik, sondern auch ausdrücklich zur Abrüstungspolitik der Päpste seit Leo XIII., zu den Einrichtungen des Völkerbundes, zum Kellogpakt und ein Gruß an die allgemeine Abrüstungskonferenz als Verheißung eines neuen Unterpfandes des Friedens. Wenn der Aufruf an der Verbindung der Abrüstung mit Sicherheit und Schiedsgericht festhält, so stützt er sich doch ebenso auf die Erklärung des Papstes Pius XI., daß größere Garantie denn ein Wald von Bajonetten Vertrauen und Freundschaft ist. Man darf wohl im Erwähnen dieser Sicherheitsklausel eine Konzession an manche Kreise erblicken, für die das öffentliche Einstehen für den Aufruf auch in dieser Form schon einen wesentlichen Fortschritt bedeutet. Auch diese letzte, für unser deutsches Empfinden aber unleugbare Schwierigkeit wird schwinden im selben Maße, wie das Verlangen des Aufrufes sich durchsetzt, daß die Völker über die Grenzen hinweg sich kennenlernen und dank ehrlicher und offener Erklärung dahin kommen, zunächst den gegenseitigen Standpunkt richtig zu verstehen und schließlich sich zusammenzufinden. Ein Muster solch einer Darstellung ist z. B. der Aufsatz „Politik oder Wirtschaft, der Plan eines europäischen Bundes" von Viktor Dillard in den „Études" vom 20. Februar 1931, während es wohl weniger zum Ziel führt, wie dies Robert d'Harcourt in derselben Zeitschrift tut, aus der Darstellung der Extreme ein richtiges Bild

über die Stimmung des Landes vermitteln zu wollen. Das Manifest, das nach Pressenachrichten unter dem Titel „Die Katholiken wollen den Frieden" öffentlich angeschlagen wurde, ist natürlich das Ergebnis jahrelangen Mühens und Ringens im eigenen Lager der unterzeichneten katholischen Verbände, zugleich aber auch ein Zeichen, wie stark die kommende Abrüstungskonferenz gerade das französische Volk heute schon erregt und wie heiß das geistige Ringen um deren Inhalt schon eingesetzt hat. Wir freuen uns, daß unsere französischen Glaubensbrüder so mutig mit in die ersten Reihen eingetreten sind und beglückwünschen sie hierzu. Nicht umsonst steht an erster Stelle der Unterzeichner die katholische Jugend Frankreichs. In steigendem Maße ist sie in die Führung der Friedensbewegung eingetreten. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erklärt z. B. das Werkblatt der katholischen studierenden Jugend dem Kriege schärfsten Krieg. Es kommt dabei zu den Folgerungen:

1. Wenn auch in ganz bestimmten Fällen die Teilnahme an einem Krieg gerechtfertigt sein kann, so ist dennoch der Krieg als Institution, d. h. als ein anerkanntes Mittel des „Völkerrechts", zu unterdrücken.

2. Nichts gibt uns die Berechtigung, den Krieg als notwendig mit dem Bestand der menschlichen Gesellschaft selbst verbunden anzusehen. Was die Frage angeht, ob es in unseren Tagen gerechtfertigt ist, einen Krieg zu wollen und hervorzurufen, so erscheint es heute moralisch unmöglich, alle diese (von den Theologen geforderten) Bedingungen zu vereinigen, wenigstens in unseren Ländern. Deshalb ist die Stellung des Christen, entschlossener Feind des Krieges zu sein. „Nicht schon deshalb, weil man heute noch nicht dazu gekommen ist, den Krieg gleich der Sklaverei völlig auszutilgen, haben wir das Recht, unsere Stellung (zum Krieg) von irgend einem Verteidigungskrieg aus zu wählen, selbst wenn er durch das internationale Recht gerechtfertigt wäre: Sobald man den Krieg als eine normale Institution erachtet, belädt man sich in etwa mit der Verantwortung dafür; dies ist eine noch größere Verantwortung, als sich lediglich dem modernen so verheerenden und mörderischen Kriege anzupassen: dies heißt den Kriegsgeist, den Nationalstolz, die kriegerische Anmaßung tolerieren, die das Zeichen eines schuldhaften Leichtsinns sind und das kommende Verhängnis vorbereiten. Wollen wir die Verantwortung übernehmen, durch Gleichgültigkeit, Ironie, Haß oder Berechnung die dem Kriege entgegengesetzten Kräfte zu schwächen? Den Krieg als für die heutige Stunde als irgendwie vorteilhaft zu erachten? Die an sich vermeidbaren Vorbedingungen zu schaffen, aus denen aber dann unvermeidlich der Krieg hervorgehen wird? Diesen bewaffneten Frieden zu verewigen, der ehedem von Europa unter dem Drucke Preußens übernommen wurde (der bewaffnete Friede, aus dem der Weltkrieg hervorging), unter dem Vorwand des alten Sprichwortes: „Willst du den Frieden, so rüste den Krieg?"

Ohne die Militärdienstverweigerung direkt abzulehnen, hält es der Aufsatz für besser und dem Geist der Kirche auch entsprechender, im gegebenen Augenblick durch eine gemeinsame Aktion zu handeln, die dem Kriege geschlossene Gruppen und die allgemeine Mentalität gegenüberstellt. Wie wenig Militarismus in den Kreisen französischer katholischer Jugend zu finden ist, zeigt die Tatsache, daß z. B. in einer Gemeinschaft von über 500 Medizinstudenten nur etwa 15 die Bescheinigung über den Abschluß der sog. militärischen Vorbereitungen erbrachten und unter den etwa 1000 diesjährigen Rekruten der katholischen Arbeiterjugend gar nur 10 sich im Besitze dieses Ausweises befanden. Dabei bedeutet auch der Besitz eines solchen Zeugnisses zunächst nichts weiter als die Möglichkeit, sich den Truppenteil selbst zu wählen und unter Umständen leichter vorzurücken. Diese Beispiele zeigen zugleich, welche übertriebene Vor-

stellungen wir uns in Deutschland über die militärische Erziehung der französischen Jugend machen, und wie unbegründet die Folgerungen sind, die besonders ehemalige Militärs oder ihnen geistig nahestehende Kreise unter dem Schlagwort Wehrhaftmachung daraus ziehen. Die Abneigung gegen das Militärische geht so weit, daß z. B. französische Pfadfinder aus diesem Grunde den Militärschritt ablehnten, und ein Führer der katholischen Arbeiterjugend sagen konnte, wenn es im französischen Arbeitervolk Strömungen gibt, so zwei, nämlich den Antiklerikalismus und den Antimilitarismus. Es gab ja immerhin zu denken, wenn in diesem Frühjahr gegenüber der Sorbonne in großen Lettern der Anschlag prangte: „Die Universität gegen den Krieg." Zu gleicher Zeit war an allen Litfaßsäulen von Paris der Anschlag Marc Sangniers zu lesen, der eine „Studien-Woche", verbunden mit einer Ausstellung über die Abrüstung, vonseiten der Jeune République ankündigte. Ein großer Erfolg nach dieser Seite war es auch, wenn die deutschen Reichstagsabgeordneten Joos und Frau Weber vor einem auserwählten französischen Hörerkreis, darunter zahlreiche Vertreter der Generalität, den deutschen Standpunkt offen und klar darlegen konnten.

Wenn nach außen diese im französischen Katholizismus immer mehr erstarkende Bewegung bislang noch nicht so klar erkennbar hervortrat und deshalb das Katholikenmanifest manche überraschte, so liegt dies besonders an den französischen Presseverhältnissen. Dabei muß anerkannt werden, daß die weitverbreitete katholische „Croix" schon seit Jahren diesen Bestrebungen ihre Spalten öffnete. Schuld daran ist auch das geltende französische Wahlsystem. Da es die Verhältniswahl nicht kennt, zwingt es zu Wahlbündnissen und damit, da entschiedene Katholiken sich an die Linke nicht anlehnen können, zu einer gewissen Zurückhaltung, teils bewußt teils unbewußt, auf dem in diesen Fragen so wichtigen, ja entscheidenden politischen Feld. Von hier aus ist auch die Haltung der jungen demokratischen Partei zu würdigen und ihr bewußtes Vorwärtsdrängen in der Richtung zu einem Frieden nach den Grundsätzen der Kirche um so mehr anzuerkennen.

Wie in Frankreich, so rührt sich auch in Belgien, ausgehend von den jungen Kreisen und zwar nicht nur bei den Flamen, die offene Einstellung gegen den Krieg, einschließlich Kriegsrüstung. An erster Stelle darf hier wohl die in diesen Blättern wiederholt schon erwähnte J. O. C., die belgische christliche Arbeiterjugend, genannt werden. Ihr illustriertes Wochenblatt arbeitet in dieser Hinsicht vorbildlich auch für unsere deutsche katholische Presse. Nicht nur brachte diese weit über die Kreise der Jugend hinaus verbreitete Zeitschrift in ihrer Nummer vom 14. März ein klares Bekenntnis zum christlichen Pazifismus, das mit dem „Mot d'ordre" schließt: „Haß dem Krieg, Liebe dem Frieden." Das Blatt ist auch bestrebt, einerseits den wahren Heroismus des arbeitenden Menschen durch Wiedergabe entsprechender Bilder zu betonen, anderseits alle Bilder, die an sich geeignet sind, Soldatenblut zu wecken, mit entsprechender antimilitaristischer Erläuterung zu versehen. So lesen wir unter einem Bild, das die Matrosen eines Kriegsschiffes beim Boxkampf auf dem Deck darstellt: Erzittert man nicht bei dem Gedanken, daß diese schöne und starke Jugend zerrissen werden könnte durch die Geschosse aus dem Schlund solcher Kanonen, wie sie diese liebliche, amüsante und harmlose Boxszene über-

schatten? Oder ein ander Mal eine Darstellung von Matrosen mit Gasschutz beim Laden der Geschütze: „Diese maskierten Kanoniere lassen uns ahnen, was ein neuer Krieg bedeuten würde; in der ganzen Welt müssen die Völker mehr denn je ihren Willen stärken, nichts mehr vom Kriege wissen zu wollen."

Neben Frankreich und Belgien, die mit ihrer alten katholischen Kultur für das Verhalten der Katholiken von weitgehendster Bedeutung sind, dürfen wir auch auf die freudige Mitarbeit der Katholiken anderer Länder hoffen. Aus Holland bringen wir weiter unten einen wesentlichen Beitrag. In Polen, dessen junges Staatsgebilde für die freie Bewegung der Katholiken größere Schwierigkeit bietet, als wir in Deutschland gemeinhin glauben, sind ernste Bemühungen, in der gleichen Richtung vorzustoßen, nicht zu verkennen. Wir weisen auf die verschiedenen persönlichen Bemühungen des Kardinals Hlond von Posen hin und weiter auf die Arbeiten der polnischen Katholiken, von deren Führern hier nur P. Rostworowski S. J. und Dr. Dembinski genannt seien. Letzterer besuchte erst in diesem Frühjahr im Dienste der katholischen Verständigung zwischen Deutschen und Polen verschiedene deutsche Städte. Steht die polnisch-deutsche Arbeit auch erst dort, wo die deutsch-französische vor 10—12 Jahren stand, so sind doch die Anfänge vorhanden und regt sich schon auf beiden Seiten das katholische Gewissen, das auch hier nicht nur zur Verständigung, sondern zu brüderlicher Übereinkunft zwingt. Waren die angelsächsischen Katholiken schon seit den Tagen des vatikanischen Konzils aus tiefster Gewissenspflicht Förderer der Antikriegsbewegung, so dürfen wir auch von den spanischen Katholiken heute gewiß nicht weniger als vor dem Regierungswechsel freudige Zustimmung zu unsern Bestrebungen erwarten. Wie schwierig es ist, eine Äußerung der Katholiken Italiens in Dingen, die an die Staatspolitik grenzen, heute zu erhalten, ist bekannt. Wir wissen aber auch, daß hinter dem Schreiben von Pius XI. an den Kardinal-Erzbischof von Mailand vom 26. 4. 1931, in dem er dem Staate das Recht abspricht, die Jugend der Leitung der Kirche zu entziehen und sie dafür den Inspirationen des Hasses und der Unbotmäßigkeit auszusetzen, weiteste Kreise des katholischen Italiens stehen. Dabei wollen wir keineswegs sagen, daß das italienische Regierungssystem ein grundsätzlicher Anhänger des bewaffneten Friedens sei.

Bedeuten solche kleine und große Züge nichts, zeigen sie nicht, daß auch in andern Ländern und Völkern, auch bei den Katholiken, der ernste Kampf gegen Krieg und Kriegsrüstung besteht, und daß wir deshalb in solchem Kampfe nicht allein stehen? Wäre es da nicht feige, in kleinmütiger Ungeduld den Kampfplatz zu verlassen in dem Augenblick, da schon die Spitzen der Freunde und Brüder aus den andern Nationen herannahen? Müßten sie nicht mit Recht enttäuscht sein, wenn in diesem Augenblick unser Verlangen nach Abrüstung, nach Beseitigung des sog. bewaffneten Friedens zusammenbräche, wenn wir unsere Grundsätze von dem Ausgang einer Konferenz abhängig machen wollten? Wollten wir, weil vielleicht 1932 noch nicht einmal die Erfüllung aller wesentlichen Wünsche bringt, nun plötzlich statt Abrüstung Aufrüstung rufen, würde man uns dann nicht mit Grund vorhalten, daß wir nicht aus Grundsatz, sondern nur aus Berechnung gehandelt haben?

Die gemeinsame Front der Katholiken ist im Gegenteil schon soweit im Erstarken, daß ein maßgebendes Blatt der holländischen Katholiken,

„De Maasbode", den Vorschlag einer gemeinsamen Zusammenkunft der Katholiken zur geistigen Vorbereitung der Abrüstungskonferenz aufwirft:

„Wenn wir nicht unerwartet in eine Katastrophe eines neuen Weltkrieges hineingeraten wollen, da wir am wenigsten daran denken, so müssen wir vor allem die furchtbare Gefahr des ständigen Wettrüstens zu bannen suchen. In einem Jahr soll die entscheidende Abrüstungskonferenz stattfinden; wie die Lage aber heute ist, so sind die Aussichten auf einen Erfolg dieser Konferenz geringer denn je. Deshalb sollten wir Katholiken unseren ganzen Einfluß in die Waagschale werfen, damit unser christlicher Ruf durchdringe: Stärkung der moralischen Kraft der Gerechtigkeit und nicht der Machtsphäre der Waffen.

Uns Katholiken Hollands, das mit allen Ländern der Welt die friedlichsten Beziehungen unterhält, uns bleibt eine besondere Pflicht und Aufgabe auf dem Gebiete. Wir müssen kühn die Initiative zu dieser großen Bewegung ergreifen. Unser Heimatland besitzt zahlreiche katholische Verbände, die ihrerseits wieder mit gleichen Verbänden der anderen Länder in Verbindung stehen. Diese Organisationen sollen nach vorhergehender wechselseitiger gründlicher Beratung die Basis für einen Katholischen Friedenskongreß bilden, der niemals übergangen werden kann. Vor dem Zusammentreten der Abrüstungskonferenz sollen die Katholiken der ganzen Welt klar und bestimmt ihren Willen für Nächstenliebe und Gerechtigkeit, für den Weltfrieden durch allgemeine Abrüstung ausdrücken.

Zur Ausführung dieser Bestrebungen sind ernste Bemühungen im Gange. Von hier aus ist schon eine vertrauliche Fühlungnahme mit hervorragenden Katholiken anderer Staaten erfolgt. Aus Belgien, Frankreich und Deutschland liegen, wie ihr Korrespondent berichtet, bereits beachtliche Zustimmungen vor." [1]

Dieser Gedanke ist gewiß ernstester Erwägung wert. Sollte er nicht bloß wegen der Kürze der verbleibenden Zeit, sondern auch wegen innerer Widerstände nicht zu verwirklichen sein, so wäre dies ein betrübliches Zeugnis für die Gefolgschaft der Katholiken gegenüber den klaren Worten Roms, selbst in den Ländern, wo sie frei ihre Meinung äußern können. Müßte solch eine katholische Zusammenkunft sich im wesentlichen im Rahmen des Grundsätzlichen halten, der klaren und bewußten grundsätzlichen Ablehnung des Systems der Gewalt, des Gewaltfriedens, der Militarisierung des Volkes durch die Zwangsaushebung, so könnte doch schon hier durch persönliche Aussprache unter Freunden manche Tagesfrage Klärung und vielleicht auch schon Lösung finden. In erster Linie allerdings ist hierzu berufen der weitere Ausbau des internationalen Sekretariats der christlich-demokratischen Parteien, das bereits am 9. Januar 1931 die nachstehende Entschließung angenommen hatte:

„Unter dem Eindruck eines Wiederauflebens eines intransigenten Nationalismus in verschiedenen Ländern, sowie einer drückenden politischen Atmosphäre, die noch verschärft wird durch das Fehlen jeder wirtschaftlichen Organisation in Europa und durch die Schwierigkeiten der Krise der Weltwirtschaft, geben die Parteien aufs neue ihrer unerschütterlichen Verbundenheit mit der Sache einer wirksamen Organisierung des Friedens und der Annäherung der Völker Ausdruck.

Sie verurteilen und verschmähen jeden Appell an die Gewalt als Verbrechen und Torheit. Sie versichern ihren unerschütterlichen Willen, alle ihre Kräfte einzusetzen ebensosehr im Bereich der Innenpolitik ihrer Heimatstaaten wie in dem der Außen-

[1] Bayerischer Kurier vom 1. März 1931.

politik, um den extremen Parteien einen Damm entgegenzuwerfen, um die öffentliche Meinung auf eine Zusammenarbeit der Völker und einen Ausbau der Friedensorganisation hinzulenken, um die Politik des europäischen Friedens wie des Weltfriedens fortzusetzen und auf den Wegen und mit den Mitteln, wie sie der Völkerbund bereits aufgezeigt hat, fortzuentwickeln." [1]

Mit Recht betont der Bericht über die Tätigkeit dieses internationalen Sekretariats (Paris, Rue Palatin 1), daß diese Erklärung, die von acht Parteien unterzeichnet ist, von denen fünf in der Regierung ihres eigenen Landes Sitz haben, ein Ereignis von einer gewissen Bedeutung ist. Der gleiche Bericht kündigt für den Herbst eine allgemeine Zusammenkunft der dem Sekretariat zugehörigen verschiedenen Parteien zum Studium des Abrüstungsproblems an. Es ist gar kein Zweifel, daß diese Konferenz, wenn sie, wie dies nicht anders zu erwarten ist, von dem Geiste gegenseitiger Freundschaft, Achtung und Liebe getragen wird und auf der gemeinsamen Basis der katholischen Grundsätze aufbaut, für ein wenigstens teilweises Gelingen der Abrüstungskonferenz von wesentlicher Bedeutung sein kann. Diese Konferenz müßte wohl in steter geistiger Verbundenheit die ganzen Arbeiten der großen Abrüstungskonferenz begleiten. Dessen ungeachtet behält die holländische Anregung einer gemeinsamen Kundgebung der Katholiken bzw. der großen katholischen Organisationen aller Länder ihre hohe Bedeutung. Vielleicht wäre es möglich, sich auf einen Aufruf, dessen Grundlage die Veröffentlichung der französischen Katholiken sein könnte, zu einigen, wobei hervorzuheben wäre, daß gerade diese innere Einigkeit der Völker auch die Sicherheit schafft, und daß deshalb zunächst wenigstens zwischen den Völkern, die heute noch, wenn auch in anderem Sinne als früher, christliche Nationen sind, die waffenstarrenden Grenzen sinken müssen, so wie wir schon früher auf das deutsch-österreichische Beispiel nach 1866 hingewiesen haben. Erst von hier aus wird es dann auch möglich sein, für die Bewältigung der so schweren und drohenden russischen Frage eine Lösung zu finden, die christlicher Völker würdig ist.

Sehen wir in dem Verlangen nach Aufrüstung, weil die Abrüstung der andern allzu lange auf sich warten läßt, eine gewisse Schwäche und Mangel an Mut und Ausdauer, so bietet sich uns auch bei dem Ruf nach Wehrhaftigkeit unseres Volkes, besonders unserer männlichen Jugend, eine ähnlich kurzsichtige Schau. Wenn aus dem Buch „Wehrwende?" des Generalleutnants a. D. v. Metzsch oder selbst aus einer Rede des Reichswehrministers die Sorge spricht, als könnte über dem Streben nach ehrlicher Abrüstung unter den Völkern eine Erschlaffung der Volkskraft eintreten, und als könne dieser nur, wie Metzsch sagt, durch eine Wehrkultur entgegengetreten werden, so wird man aus der ganzen Lebensarbeit dieser Männer eine solche Einstellung verstehen, und man müßte diesen Stimmen nicht allzu große Bedeutung beimessen. Es läßt sich jedoch nicht verkennen, daß auch über diesen engen Kreis alter Militärs hinaus, namentlich im vergangenen Winter, der Gedanke einer Art geistiger Aufrüstung als Vorbereitung einer vielleicht doch noch möglichen äußern Aufrüstung wieder Boden gewann. Dies hat gewiß

[1] Le Petit Démocrate vom 15. März 1931.

infolge der Septemberwahl zunächst nicht außenpolitische, sondern innenpolitische Gründe gehabt, das Bestreben mancher Kreise, der plötzlich angeschwollenen nationalsozialistischen Bewegung in der Art militärhaften Auftretens den Rang abzulaufen oder doch es ihr gleichzutun. Dabei mochten wohl auch hier manche päpstlicher als der Papst sein und übersehen, daß selbst der Führer der nationalsozialistischen Bewegung kurz vor der Wahl in seiner Antwort an Hervé nicht deutsche Aufrüstung an der Seite Frankreichs, sondern allgemeine Abrüstung als Ziel bezeichnet hatte.

Diese Bestrebungen sind glücklicherweise inzwischen wohl wieder zum Stehen gekommen. Im Gegenteil ist durch die sich aus den Rivalitäten der verschiedenen Wehrverbände ergebenden ständigen Reibereien das Verlangen nach Unterbindung all dieser sog. Wehrformationen in bedeutend weitere Kreise gedrungen. Die öffentliche Meinung verlangt in verstärktem Maße: „Die Macht dem Staate." Soweit katholische Kreise in Betracht kommen, haben die katholischen Jugendverbände eine entschiedene Gegenstellung eingenommen. Es ist das Verdienst des katholischen Gesellenvereins, daß er als erste katholische Reichsorganisation durch den Beschluß seines Seniorates, d. h. seiner jungen Laienführer, vom 16. Februar 1931 hier führend voranging:

„Gegenüber den hier und dort zu Tage getretenen Bestrebungen, Wehrformationen zu errichten, die sich aus den Kreisen der katholischen Jugend rekrutieren sollen, erklärt das deutsche Seniorat, daß es diese Wehrformationen schärfstens ablehnt.

Es sieht in diesen Bestrebungen nur neue Gefahren für die so notwendige Einheit des deutschen Volkes und Staates, dessen Schutz Aufgabe der rechtmäßigen Machtmittel des Staates ist.

Die Erziehung zu Manneszucht, Disziplin und geschlossenem Auftreten im Gesellenverein ist die sicherste Gewähr dafür, daß der Gesellenverein gegen gewaltsame Angriffe Widerstand zu leisten allezeit bereit ist.

Wir erwarten darum, daß unsere Mitglieder als treue Kolpingssöhne allen Wehrformationen fernbleiben."

Freilich zeigte eine Zuschrift an die „Germania", daß diese Strömungen, auch soweit sie im katholischen Lager auftraten, nicht lediglich aus parteitaktischen Gründen hervorgingen, sondern auch hier teilweise in dem „geistigen Vermächtnis so bedeutender Männer wie Clausewitz, Scharnhorst, Moltke und Schlieffen" wurzeln. Dieses geistige Vermächtnis halten wir allerdings für unvereinbar mit dem Vermächtnis eines Leo und Benedikt. Wohl verlangt Benedikt XV. nicht eine utopische völlige Gewaltlosigkeit, wie die Militaristen gerne auch den auf die Wirklichkeit eingestellten Pazifisten unterschieben, sondern eine zur Aufrechterhaltung der Ordnung in Volk und Völkerleben genügende Macht. Aber sie soll, wie wir aus dem Schreiben Gasparris entnehmen, so klein sein, daß sie schon ihrem Wesen nach lediglich auf diesen nationalen und internationalen Polizeidienst zugeschnitten ist. Im allgemeinen wird sich daraus von selbst der Typ des freiwilligen Berufsheeres ergeben. Wir halten es auch für unmöglich, sowohl praktisch wie theoretisch gesehen, bei einer Art Halbmilitarisierung stehen zu bleiben, wie sie Hagemann in seinem Buche „Deutschland am Scheideweg"[1] als ein letzter Ausweg in

[1] Deutschland am Scheideweg. Gedanken zur Außenpolitik von Dr. Walter Hagemann (Schriften zur Deutschen Politik. Heft 25/26). 8° (150 S.) Freiburg i. Br. 1931, Herder. *M* 4.20

dem Kapitel „Wehrfrage und Weltfriede“ vorschwebt. Wenn einmal der klare Standpunkt der internationalen Rüstungsbeschränkung, die zugleich eine internationale Rüstungsgemeinschaft bedeuten würde, verlassen ist, dann bleibt nur noch erneutes Wettrüsten übrig. Angesichts der sonst, so besonders im Kapitel „Machiavellistische oder christliche Außenpolitik?“, ganz vorzüglichen Ausführungen Hagemanns will es uns scheinen, als sei es ihm bei seinen praktischen Vorschlägen und Folgerungen nicht immer gelungen, gleichen Schritt mit der von ihm selbst so überzeugend dargestellten Theorie zu halten.

Wir müssen all diesen Bestrebungen, ein nur natürliches und in seiner Auswirkung auch unchristliches Heldenideal aufzurichten, vielmehr ganz konsequent das Ideal christlichen Heldentums und christlicher Mannestugend immer wieder gegenüberstellen. Insbesondere im Anschluß an die Ausführungen Kardinal Faulhabers über die Jugenderziehung haben auch wir versucht, in dem schon öfter erwähnten Aufsatz „Wehrproblem oder Friedensproblem“ einen Beitrag zu bieten. Hier mögen deshalb nur einige kurze Hinweise folgen, die uns zeigen, daß der Christenmut eigentlich erst dort einsetzt, wo der Weltmut schon aufhört. So lesen wir in einem Buch, das unserer Jugend heldische Gestalten vorzeigen will, in der Lebensbeschreibung des katholischen Edelmanns, Admirals Grafen Spee, daß er bei den Falklandsinseln in dem Bewußtsein in die Tiefe sinken konnte, vorher bei St. Maria so und so viele Hundert Engländer in den Tod vorausgeschickt zu haben. Wir sind der Überzeugung, daß Graf Spee in jenen Stunden andere Gedanken hatte. Aber blitzartig beleuchtet eine solche Darstellung die irdisch-heidnische Auffassung von Heldentum beim Verfasser der Lebensgeschichte und in seinen Kreisen. Dem stellen wir einen Satz aus dem Leben Ozanams gegenüber, des großen Laienapostels der Nächstenliebe, des „Eroberers der Jugend für den Kriegsdienst Christi“, eingemeißelt in seinen Grabstein: „Bereiten wir uns, um zu beweisen, daß auch wir unsere Schlachtfelder haben, wo man gar manchesmal zu sterben weiß.“ [„Préparons nous à prouver que nous aussi nous avons nos champs de bataille ou parfois l'on sait mourir.“] Neben diesem Grabmal in der Gruft der Pariser Karmelitenkirche ruhen die Gebeine katholischer Märtyrer, Priester und Laien aus den Kämpfen der Pariser Kommune und geben stummes, aber um so eindringlicheres Zeugnis von dem ganzen Ernst und der ganzen Tiefe dieser Worte. Von hier aus lernen wir vielleicht auch verstehen, daß fast alle Heiligen, die wir heute als Schutzheilige des Heeres, der Waffen- oder Schützenvereine verehren, nicht ob ihres Kriegsdienstes die Heiligkeit errangen, sondern weil sie über den irdischen Dienst hinauswuchsen und sich wehrlos töten ließen, weil sie Gott mehr gehorchen wollten als den Menschen[1].

Soll das deutsche Volk mit dem großen Ringen um die äußere Abrüstung der Völker sich durchsetzen, so muß es zunächst der geistigen Abrüstung Bahn brechen. Hierzu ist es aber notwendig, daß es selbst nicht aus Berechnung diesen Weg gehe, sondern, wie Kaas ausführte, unter dem Druck eines ethi-

[1] Ein anerkennenswerter Versuch, diesem heldischen Gedanken Ausdruck zu geben, ist das Spiel von Ludwig Hugin, Die Werber Gottes. München, Verlag Höfling.

schen Postulates, der Forderung eines kategorischen Imperativs. Von hier aus bietet sich auch die einzige Möglichkeit, bei andern Völkern über einen Zustand der Berechnung hinauszukommen und auch bei ihnen den Durchbruch der klaren Einsicht zu erreichen, daß der ersehnte Friede nur auf der Basis völliger Gleichberechtigung aller Völker von Dauer sein kann. Dieser Friede freilich wird dann nicht der Friede nur eines Staatsmannes sein, so ehrlich dieser es auch meinen mag. Solch ein menschlicher Friede trägt stets die Gefahr in sich, mit all den Schwächen behaftet zu sein, die Pius XI. in seiner Weihnachtsansprache andeutete, da er von dem konfusen und indiskreten Pazifismus sprach. Dieser Friede wird aufbauen müssen auf der unbedingten Gerechtigkeit gegen jedes Volk und wird kein kleinliches Mißtrauen mit den sich daraus ergebenden Hemmungen kennen, sondern nur vertrauensvolle Zusammenarbeit und unter uns Christen wenigstens aufrichtige Liebe. „Noch schwieriger, um nicht zu sagen unmöglich, ist es, daß der Frieden unter den Völkern und Staaten daure, wenn an Stelle der wahren und echten Vaterlandsliebe ein egoistischer und hartnäckiger Nationalismus seine verderbliche Herrschaft ausüben sollte, d. h. Haß und Neid statt gegenseitigen Wohlwollens, Mißtrauen und Argwohn an Stelle einmütiger Zusammenarbeit, ehrgeiziges Streben nach Alleinführerschaft und Vorherrschaft an Stelle der Achtung und des Schutzes aller Rechte, seien es auch nur jene der Schwachen und Kleinen“ (Weihnachtsansprache Pius' XI. 1930).

Ein gewaltiges Ringen ist in unsere Hand gegeben. Noch nie war vielleicht die Möglichkeit, auf dem Wege zum Frieden einen sichtbaren Schritt weiterzukommen, größer als in unsern Tagen. Der Erfolg wird wesentlich davon abhängen, ob unser Volk in seiner Gesamtheit, aber auch dessen verantwortliche Führer, die Kraft aufbringen, den Weg auf die Abrüstung und damit den Frieden klar durchzuhalten, auch dann, wenn die äußern Erfolge zunächst nur Stückwerk, ja selbst kümmerlich wären. Unser nächstes Ziel muß sein, um mit Brüning in seiner Oldenburger Rede zu sprechen, die Anerkennung der Völker dafür zu erringen, daß wir in Wahrheit Opfernde für den Frieden sind, um dann von hier weiter zu der Anerkennung zu gelangen, daß auch dem deutschen Volk notwendig das gleiche Maß von Recht wie jeder andern Nation gegeben werden muß, soll überhaupt der Wahlspruch „Für Gerechtigkeit und Frieden“ Sinn haben. Die andern Völker müssen erkennen — und erkennen es schon heute in steigendem Maße, daß dies gleiche Recht für alle nicht etwa nur im Interesse Deutschlands liegt, sondern überhaupt die Grundlage jeden wahren Friedens, vor allem eines Friedens, wie ihn der Statthalter Christi wünscht, ist und einzig sein kann. Damit aber dies Ziel erreicht wird, dürfen wir Deutsche selbst nicht schwachnervig werden. Wir dürfen nicht selbst hin- und herschwanken. Kristallklar und kristallhart, mutig und aufrichtig muß unser Friedenswollen und Friedenswirken sein.

Constantin Noppel S. J.

Das Konzil von Ephesus (431)

Eine geistesgeschichtliche und religiöse Besinnung

Und wieder eine Gedenkfeier?

Sind wir denn nur rückwärtsgewandte Menschen? Anbeter untergegangener Sonnen?

Und dann umfängt uns doch wieder das Bewußtsein, daß für uns Katholiken die Vergangenheit irgendwie zu unserer Gegenwart gehört. Daß auch das Konzil von Ephesus, wie alle wahrhafte Geschichte der Kirche für uns nicht ein fernes „Einst" ist, daß es mitten inne steht in unserem lebendigen „Jetzt".

Wir stoßen da auf zwei Haltungen, die um den katholischen Menschen von heute werben, um die er ringt. Zwei Haltungen zum Geschichtlichen in der Kirche, die in ihrem Gegensatz und Ausgleich ein feines Stück heutigen Geisteslebens ausmachen.

Es ist eben jene Abkehr nicht nur die Müdigkeit ob der ewig bunten Gleichgültigkeiten der sogenannten Menschengeschichte, die den Menschen fast verdrossen auf den Wellengang der Dinge schauen läßt, jene nur zu bekannte Müdigkeit des Historismus, die der Müdigkeit des Meeresstrandes gleicht, wenn man erst hinter dem stetig verheißenden Anlauf der Wellen und ihrem Aufbegehren wie zu unerhörter Tat nur den immer gleichen Rhythmus der Jahrtausende erkennt. — Nein, es ist ein starker Lebensdrang, dessen Losung gerade gegenüber der Kirchengeschichte ist: Weg von der Erscheinung und hin zum Wesen! Der darauf besteht, daß die Geschichte unseres Glaubens uns nichts künden kann, was wir nicht schon in uns haben. Der aus dem eigenen lebendigen Sein alles Geschehen da draußen nur flüchtig vorübergleiten sieht.

Erkennt man in dieser Haltung nicht einen Zug heutiger katholischer Geistigkeit, den man darum nicht gering achten darf, weil er sich zuweilen noch ungebärdig gibt?

Dann aber, wenn man schärfer hinhorcht, vernimmt man in vielen Kreisen doch wieder ein starkes Verlangen, die Kirche und was sie uns ist, aus ihrer Geschichte zu begreifen. Nicht bloß als die Tatsache, sondern als das Leben — unser Leben.

Es war eine geradezu überraschende Erfahrung, aus engeren Arbeitskreisen katholischer Akademiker wiederholt die Bitte zu vernehmen: „Wir möchten von der Kirchengeschichte hören." Und zwar von Menschen, denen es offenbar um inneres Verstehen ihrer Kirche zu tun war. Sie ahnten, daß hier Geschichte ein Zugang zu Tiefen sei.

Darf man an diese beiden Haltungen einen Wertmaßstab anlegen, ist die eine tiefer katholisch?

Man wird sich nicht wundern, wenn heute die katholische Seele auch gegenüber der Erinnerung an Ephesus diesen Zwiespalt verspürt.

Es möchte manch einer kurzerhand und mit einem stolzen Genügen sich auf sein „wesentliches Haben" zurückziehen: Was kann mir das Wissen um fünfzehnhundert Jahre Formel und Formulierung bringen? Zu Ephesus stritt man — und weiß Gott, mit wieviel Menschlichkeiten — um den Sinn des

Dogmas, das mir der Glaube jederzeit als unantastbaren Besitz darreicht. Der echte, schlichte Christenglaube hat vorher gewußt, was er an seinem Heiland hat; er hat vor Ephesus seine Kraft nicht aus dogmatischen Formeln geschöpft; er geht auch nach Ephesus nicht bei dogmatischen Formeln zu Lehen. Die lebendige christliche Verkündigung hat es ihn immerdar gelehrt, was der Katechismus den Kleinen sagt: daß uns in dem Sohn der Jungfrau Maria der eine Heiland geschenkt wurde, wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich, in der einen Person des göttlichen Logos. — Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig; sich diesen Besitz der Frohbotschaft anzueignen, in ihm und aus ihm zu leben, ist Auftrag, Bewährung und Erfüllung des Christenlebens. Lehrt uns die Wege, die zu den Schatzkammern innerlichen Erfahrens führen. Nicht Wissen ist das Heil — noch weniger Streiten, sondern Vollziehen.

Dieser Mensch des „Wesentlichen" wird sich auch nicht sehr beeindrucken lassen, wenn der heutige Historiker mit gewichtiger Miene zu ihm tritt und ihm bedeutet:

Aber wir haben heute doch ganz andere Möglichkeiten, die wahren Vorgänge zu Ephesus zu sehen und zu werten. Die Forschung sieht jetzt, was kein Cyrill von Alexandrien und kein Leo von Rom, kein späteres Konzil und keine Kirchengeschichte bislang sah. Wir durchschauen das Getriebe menschlicher Leidenschaften, die an den Akten von Ephesus woben, an den gelebten und den geschriebenen, das offene und geheime Ränkespiel morgenländischer Kirchenpolitik, die leidige Eifersucht zwischen den beiden wichtigsten Patriarchensitzen, dem altangesehenen zu Alexandrien und dem in der kaiserlichen Gnade emporsteigenden zu Byzanz, die schwierige Stellung von Altrom, das räumlich und geistig den Dingen im Morgenland so fremd war und doch, wenn auch halb widerwillig, von beiden Seiten als Schiedsrichter angerufen wurde[1]. Um nur das eine zu nennen, so fährt der Historiker mit Eifer fort: Sie wissen doch von der unlängst entdeckten Schrift des Nestorius über seine eigene Lebenstragödie?[2] In Wahrheit eine Stimme von jenseits des Grabes. Ein letzter Schrei des Verbannten, der nicht sterben kann, ohne es noch einmal hinausgerufen zu haben, daß er nicht der Ketzer sei, als den man ihn verurteilt und in die Wüste gestoßen habe, der sterbend das nahe Konzil von Chalcedon als seine beginnende Rechtfertigung begrüßt, das er unter der Führung des großen Leo von Rom im Begriffe sieht, das Unrecht von Ephesus gutzumachen. — Endlich, eine Freude für jeden Wissenschaftler, die endgültige Ausgabe der Akten von Ephesus von Eduard Schwartz, ein Meisterwerk philologischer Kleinarbeit, das just zum Gedenkjahr fertig geworden ist und nun erst die philologische Grundlage zu einer wissenschaftlichen Durcharbeit bietet[3].

Aber das alles wird den religiösen Menschen, den Menschen des „Wesentlichen" nicht sonderlich anfechten. Am Ende, so läßt er sich mit Befriedigung

[1] Eine Darstellung der Ereignisse von Ephesus auf Grund aller Quellen und eine abwägende historische und theologische Wertung gibt E. Amann, Art. „Nestorius", in: Dict. de Théol. cathol. XI (1930) 76—157.

[2] Unter dem Decknamen „Handel des Heraklides von Damaskus". In der syrischen Übersetzung entdeckt (hrsg. P. Bedjan, Paris 1910; französ. von F. Nau, ebd. 1910).

[3] Eduard Schwartz, Acta conciliorum . . . Tomus I: Concilium universale Ephesenum, vol. 1—5 (Berlin 1923—1930, de Gruyter & Co.). In vol. 1, pars 8 auch ein vortrefflicher „Index chronologicus" (II) der Ereignisse.

von besonnenen Forschern sagen, werden doch die Hauptlinien des Geschehens und des Beurteilens nicht merklich verschoben. Und zu einer ruhigen Beurteilung muß man doch jeweils die Staubwolke sich wieder legen lassen, die eine gewisse Forschung immer wieder aufwirbelt.

In der Tat, so nimmt nun der Mensch des katholisch-geschichtlichen Verstehens das Wort, es ist weder Aufgabe noch Ehrenpreis der Geschichte, sich mit unerhörten Erkenntnissen zu brüsten und damit hochmütig die unbefangene Überlieferung zu beschämen: ach, wie kindlich naiv! — um dann doch schließlich mit leeren Händen und leerem Herzen dazustehen.

Aber schon etwas ganz anderes ist es, um die Schicksale unseres Glaubens und unserer Kirche zu wissen, sie mit der Ehrfurcht zu erleben, die nur den Kindern der Familie eigen ist, wenn sie von den Kämpfen und Nöten der Väter hören.

Jedoch über diesen Segen der Pietät hinaus, die dankbar in dem ererbten Besitz das Mühewalten der Vorfahren grüßt, gibt es ein Durchdenken der Dinge von Ephesus, das uns auch unmittelbar den eigenen Glauben tiefer erleben läßt. Dann wird Geschichte zur Gegenwart und zeugt Vergangenheit neues Leben.

Dann muß man freilich zuerst erkennen, daß in Ephesus unter allen — vielleicht peinlichen Oberflächen starkes Leben zum Licht wollte. Es war doch im Grunde nur jenes Christusleben der Kirche, das nach Paulus zur Vollreife in uns drängt. Es war jene Glaubenskraft, die ein Jahrhundert zuvor die Väter von Nizäa zu dem machtvollen Bekenntnis vereinte, in dem des ewigen Logos ewige Krone erstrahlte: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort."

Gerechtes Geschichtsurteil hat längst erkannt, daß jene Glaubenskundgebung der dreihundertachtzehn Väter am Freiheitsmorgen der Märtyrerkirche unter Konstantin einzig aus religiöser Tiefe kam. Nicht unheilige Lust, heilige Dinge dialektisch zu beklauben und zu zerreden, war es, die so unerschütterlich an der Formel vom „gleichen Wesen mit dem Vater" festhalten ließ, noch weniger ein Einbruch des tief profanen Geistes hellenistischen Denkens, wie eine gewisse Dogmengeschichte uns eine Zeit lang glauben machen wollte, sondern recht eigentlich das christliche Bewußtsein, das gegen Dialektik und Hellenismus sich seines Eigenstandes wehrte. Mag sein, daß zu Ephesus die Gesamthaltung der Beteiligten nicht so heldenhaft einfach und straff erscheint, es geht doch um die gleichen Güter des Glaubenslebens.

Der Außenstehende — und wie viele sind es geblieben, die sich in der Dogmengeschichte zum Gerichte berufen glauben —, wird immer fast Ärgernis nehmen, wie ein Athanasius, und wer mit ihm zum Nizänum stand, unentwegt durch ein leidvolles Leben an der Losung festhielt: Ist der Logos nicht wahrer Gott, dann ist nichtig unsere Erlösung. — Ganz ähnlich aber redet auch Cyrill, wenn er die eine göttliche Person des Heilands verteidigt. Ist das frömmelnde Redensart oder Ausdruck echter Frömmigkeit? So kann nur fragen, wer nie etwas von den Lebenstiefen christlichen Erlösungsglaubens erfahren hat. Sicher, man könnte sich eine Erlösung so denken — und Gott der Herr hätte sie uns sozudenken können —, daß irgend ein erwählter Mensch sie uns als Gnadenratschluß einfach auf Glauben und Treue hatte ansagen müssen. Aber das ist

gerade das Entscheidende im Christenstande, daß wir es nicht mit einem erdachten Heilswege zu tun haben, sondern mit dem, den Gott uns in seiner Huld erschloß. Der „Weg" aber ist Christus, der uns zugleich „Wahrheit und Leben" sein will. Christus unsere Wahrheit, indem er unser wahres Leben wird: das ist das ewig neue Geheimnis unseres Christenstandes in der Frohbotschaft. Davon hatte in sieghafter Weltüberwindung die erste Christenheit erfahren: und dieses Königsgeheimnis wahrer Gotteskindschaft in der Gnade Christi will sich die Christenseele nun nicht mehr entreißen lassen. Darum das Kämpfen in Nizäa. Darum die heilige Eifersucht, die auch zu Ephesus unter allem menschlichen Streiten die Seele eines Cyrillus und der Seinen entzündet.

Zu Nizäa war der Blick der Glaubenskämpfer zunächst zu jenen letzten Höhen gegangen, die der vierte Evangelist in seinem Eingang gewiesen hatte: „Im Anfang war das Wort..." Daß dieses Wort Fleisch geworden und unter uns gewohnt hatte, nicht als hehrer Gast, sondern als „Erstgeborener unter Brüdern" im neuen Leben, das er selbst gebracht, das war dann als selbstverständlich mitgemeint und geglaubt. Aber es konnte im Forschritt der christlichen Besinnung nicht ausbleiben, daß die gleiche Frage nach dem Wesen des Erlösers und damit nach dem Wesen der Erlösung gleichsam von der Erde her, von unserer menschlichen Erfahrung aus an den Herrn gestellt wurde. Eine Frage, die mit zarter Behutsamkeit und lenksamer Glaubensehrfurcht zu stellen war. Denn vor unsere irdischen Augen war doch zunächst der Menschensohn getreten, der Sohn der Jungfrau Maria, Jesus von Nazareth. Konnte da nicht wieder das innerste Anliegen des Heiles zur Frage werden? Wenn der fromme Glauben nicht dahin gelangte, in dem Menschensohn den ewigen Gottessohn zu umfassen, dann stand er doch wieder „draußen", dann war die letzte Weihe des erlösten Menschenlebens in der gnadenvollen Einheit mit dem Gottesleben in Jesus nur ein schöner Traum gewesen. Es entschwand auch der Siegespreis von Nizäa, die Strahlenkrone des ewigen Sohnes des Vaters. Sie mochte weiter in dogmatischen Höhen schweben, aber sie war nicht länger unsere Ehrenkrone.

So war das christliche Anliegen in den Tagen von Ephesus.

Nicht so, als ob offene Feindschaft gegen die wahrhafte Gotteswürde Jesu, des Menschensohnes, angesagt worden wäre. Auch nicht von Nestorius, dem neuernannten Patriarchen von Konstantinopel, dessen Name bald unauslöschlich gebrandmarkt sein sollte. Vorab erschien er nur als Vertreter der berühmten Theologenschule von Antiochien und ihrer eindrucksvollen Christologie.

In der Tat hatten die großen antiochenischen Lehrer schönstes Gut der Glaubensüberlieferung zu bewahren und auszuprägen gehabt. Dem Evangelium in seinem menschlichen Verständnis galt ihre Liebe und ihr wissenschaftliches Bemühen. Daß es nicht überflüssig war, die geschichtlich-psychologische Wirklichkeit der Menschennatur des Herrn zu schützen, hatte noch jüngst die Irrlehre des Apollinarius von Laodizea gezeigt, die in bester Absicht, zum Schutze der Gottheit des Erlösers im Sinne des Nizänums, tatsächlich die wahre Menschheit Christi auflöste. Aber auch innerhalb der Kirche tat dem ungezügelten Drang der sogenannten allegorischen Schule, wie sie seit den Tagen

des großen Origenes vor allem in Alexandrien blühte, eine Gegenkraft von der Art der Antiochener not, sollte nicht schließlich durch geistvoll umdeutende Allegorie aller geschichtliche Selbstand der Heilsgeschichte verflüchtigt werden. Kein Zweifel, die antiochenische Schule hatte ihren Platz im Gesamtleben der Theologie. Tatsächlich wurde ihr dieser Platz in dem theologischen Friedensschluß von 433, der die ärgerliche Spaltung von Ephesus behob, von Cyrill gegenüber dem Patriarchen Johannes, dem Haupte der Antiochener, stillschweigend zugestanden, und das bald darauf folgende Konzil von Chalzedon (451) setzte sein Siegel darauf.

Was es für die lebendige Frömmigkeit bedeutete, daß ihr das Recht gewahrt blieb, in der herzgewinnenden Menschheit des Herrn zugleich ihrem Gott zu begegnen und mit Thomas niederfallend anzubeten: „Mein Herr und mein Gott", ersehen wir vielleicht erst, wenn wir ihren Gang von Ephesus und Chalzedon aus bis auf die Höhe des Mittelalters verfolgen. Die lautersten Herzenstöne minniglicher Jesusfrömmigkeit, wie sie bei Bernhard von Clairvaux, bei Franz von Assisi, bei Bonaventura, dem seraphischen Lehrer, bei Katharina, der glühenden Leidensbraut von Siena, erklingen, sind nicht denkbar ohne den ernsten Unterton des Dogmas von den zwei Naturen. Diese süßeste Frucht des christlichen Mittelalters konnte nur auf einem Boden reifen, den die antiochenische Schule mit ihrer Lehre von der wahren Menschennatur Jesu bereiten half und das Konzil von Chalcedon weihte. Und dieser Segen einer echten Andacht zu Jesus, dem Menschensohn, hat sich seither noch immer reicher entfaltet. Man braucht nur das eine Wort „Herz-Jesu-Andacht" zu nennen. Wir wissen doch, daß hier nicht etwa sentimentaler Unwert sich aufdrängt, sondern Quellen aufrauschen, aus denen schon Bernhard und Franz tranken.

Freilich zeigt uns der gleiche Blick auf das religiöse Leben der Gegenwart auch das andere: wie gerade das emsige Eindringen in die Menschheit Jesu sein innerstes Wesen und damit den Kern der Jesusfrömmigkeit verfehlen läßt, wenn es nicht von dem ehrfürchtigen Glauben an seine wahre Gottheit geleitet wird. Die nichtkatholische Theologie kann auf lebendig geschriebene „Leben Jesu" hinweisen, in die sie manch feine Beobachtung niedergelegt hat. Aber diese Theologie steht zum großen Teil in einem Tempel, der kein Mysterium birgt, es winkt kein ewiges Licht. — Aber auch eine Selbstbesinnung bei uns Katholiken wird mahnen, daß unsere Durchschnittsfrömmigkeit allzu leicht Gefahr läuft, sich mit einem vagen Begriff der „Reichtümer Christi" zu begnügen, und dabei schal wird. Es ist die Gefahr, die dem natürlichen Sinne stetig droht, wenn er es mit der Übernatur zu tun hat. Erst dieses Wissen läßt uns den Kampf zu Ephesus recht verstehen und den Siegespreis werten. Es schwebte eben jene Gefahr, den ganzen Christus zu verlieren, auch über der Christenheit. Oder besser, sie schwebte noch über der Theologie. Denn das ist ja das tröstliche Bild der Frühzeit, daß der Glaube der Gemeinden bisher und von Anbeginn in vortheologischer Gewißheit den vollen Glaubensinhalt unbeirrt lebte: sie hatte auch immer ihr Beten an den ganzen Christus gerichtet. Die Theologie aber hatte ihr Werk noch zu schaffen.

Es darf nicht überraschen, daß die nun obliegende dogmatische Klärungs- und Läuterungsarbeit nicht ohne Umschweife den geradesten Weg zu dem Ziel

nahm, das uns heute so selbstverständlich erscheint. Es ist auch gar nicht eine besondere Weisheit, von der gesicherten Höhe ererbten Besitzes aus nachträglich jenen Führern bei ihrem ersten Anstieg zuzurufen, wie sie sich so viel Mühe und Verdruß und uns manches Unerbauliche hätten ersparen können, wenn sie — ja wenn sie eben nicht auch Menschen gewesen wären.

Aber es ist auch nicht allzu schwer, in dem verworrenen Gang der Dinge die wesentliche Linie zu erkennen, zunächst bei den Hauptpersonen.

Hat man erst einmal die theologisch-religiöse Gesamtlage begriffen, wie wir sie eben andeuteten, dann wird man in den aufsehenerregenden Predigten des Nestorius zu Konstantinopel, in denen er den längst gebräuchlichen Ehrentitel „Gottesgebärerin" — dies war der Ausgangspunkt für alles Folgende — bestritt, nicht mehr die fast zufällige Entgleisung eines etwas beschränkten theologischen Händelsuchers erblicken, die nur gefährlich wurde, weil sie von ebenso beschränkten und streitsüchtigen Gegnern beobachtet ward. Denn in den — doch immer noch zahlreichen — Bruchstücken seines Schrifttums[1] erkennen wir deutlich eine zäh festgehaltene und vorangetragene Lehre, und die anfängliche Verteidigung, die er bei den Antiochenern fand, und die nur langsam einer Klärung im Sinne des Cyrillus wich, macht es uns unzweifelhaft, daß wir hier eine beginnende Selbstoffenbarung der „antiochenischen Gefahr" vor uns haben[2].

Aber auch Cyrill, bald des Nestorius unerbittlicher Gegner, hat ein Recht, nach dem eigentlichen Gehalt seines geistigen Wesens beurteilt zu werden. Man sollte vor allem aufhören, die offen unfreundlichen Berichte des byzantinischen Geschichtsschreibers Sokrates ständig zu wiederholen und sie mit sehr undurchsichtig-durchsichtigen modernen Stimmungen zu dem abstoßenden Bilde des rücksichtslosen kirchlichen Ränkeschmiedes zu verfestigen; anstatt dessen gilt es, das Wesen und Wollen des Patriarchen von Alexandrien aus seinen Schriften zu erheben. Da aber tritt ein Mann vor uns, der ohne Zweifel zu den ganz großen Theologen der an Theologen wahrlich nicht armen Väterzeit gehört, und den es insbesondere immer von neuem in die Geheimnisse der Erlösung und des Erlösers zieht; der also auch gar nicht des Anstoßes durch Nestorius bedurfte, sondern schon längst in seinem ureigensten Gebiet als tiefer und scharfer Dogmatiker daheim und tätig war. Der einzige Kommentar zum Johannesevangelium ist dafür vollgültiger Zeuge.

Man hat es dem Cyrill übel genommen, und es ihm als niedrige Demagogie ausgelegt, daß er die Streitfrage um den Titel „Theotokos" gleich in die Wüste zu den Mönchskolonien getragen und diese doch theologisch nur wenig gebildeten Scharen sozusagen mobil gemacht habe. Aber im Mönchstum und in den Kreisen des Volkes, die es führte, gab es noch etwas anderes als theologische Ignoranz. Selbst ein Eduard Schwartz kann diese Einsicht nicht unterdrücken[3]. Auch ihm ist das damalige Mönchstum „der Hauptträger jener mystischen Frömmigkeit, die in der Anbetung des menschgewor-

[1] F. Loofs, Nestoriana, die Fragmente des Nestorius ... (Halle 1905).

[2] Auch die etwas zweideutige Haltung des Nestorius gegenüber den zu ihm flüchtenden verurteilten Pelagianern könnte nicht nur auf die Unklarheit, sondern auch auf die Brüchigkeit seiner Theologie hinweisen.

[3] Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils, in: Histor. Zeitschrift 112, 245 ff.

denen leidenden, sterbenden, auferstandenen Christus schwelgte. Die unausgesetzte, Tag und Nacht fortlaufende Verehrung Christi durch Gebet und Psalmodie, die das Mönchstum als seine oberste Pflicht ansah, drängte auch das nichtägyptische Mönchstum nur zu leicht dazu, für jeden Partei zu ergreifen, der jene Frömmigkeit auf sein Panier schrieb" (247). Und auch von den „religiösen Impulsen" in weiten Volkskreisen weiß der sehr kalte, aber auch sehr scharfsichtige Erforscher des Ephesinum etwas, die der „merkwürdige Rationalismus der Antiochener keineswegs niederzuhalten imstande war", von jenen Impulsen, „die der Kultus des einen Christus, des Gottes, der in geheimnisvoller Weise Mensch geworden war, ... entfaltet hatte". Und wenn nach demselben Gelehrten die entsprechende Formel auch zuerst im Apollinarismus geprägt worden war, so hatte doch „die dialektische Formel den Glauben ja nicht geschaffen, sondern nur eine kultisch-mystische Vorstellung rechtfertigen sollen, die vorher schon da war" (245). Ja selbst von der innigen Wechselwirkung zwischen eucharistischem Glauben und Feiern und der Parteinahme für Cyrillus ist ihm eine ferne Ahnung aufgegangen, wenn er schreibt, daß sich in diesem Mysterium „immer von neuem auch der fanatische Eifer entzündete, der in jedem einen Lästerer sah, der an der im Ritus dargestellten Einheit von Gott und Mensch zu zweifeln wagte" (246). Man darf es dem Cyrillus nicht verargen, wenn er die tiefen Anliegen der christlichen Frömmigkeit, die hier zwar verzerrt, aber doch gesehen sind, in ihrer ursprünglich reinen Bedeutung begriff.

Er begriff auch gleich den hehren Titel „Theotokos", Gottesgebärerin. Er war ihm eben wie die zarte Hülle des unfaßbaren Geheimnisses der Person Christi; er war aber auch das zarte Band, das den Christenglauben der eigenen Gotteskindschaft an seinen Ursprung knüpfte, an Christus, Gott und Mensch zugleich. Es ist nicht so gewesen, als ob Cyrillus vorab die Marienverehrung in ihrem großen Sinne hätte begründen wollen, es ging zunächst um Christus; aber — was viel schöner zu sehen ist — Marienverehrung fand jetzt in der Selbstbezeugung christlichen Glaubensbewußtseins wie von selbst ihren eigentlichen Ort und Ausdruck. Es wurde im Graben nach den Tiefen des Geheimnisses Christi ein Quell aufgetan, der nun unaufhörlich weiterströmen und schönstes Blühen im Gefilde der kirchlichen Frömmigkeit hervorzaubern sollte. Nach Ephesus kann der erleuchteten christlichen Frömmigkeit Marienverehrung nicht mehr gehaltloser Gefühlsüberschwang sein; in Maria, der Gottesmutter, grüßt der Christ die Gotteswürde seines Erlösers, des Menschensohnes; es grüßt ihn aber auch die eigene Würde seines Gnadenstandes, die in Maria in urbildlicher Reine über uns steht; es wird uns in Maria unsere Berufung zu dieser Höhe tröstlich glaubhaft, und huldvoll-mütterliche Hilfe uns beim Aufstieg versichert.

So hat die gemeinchristliche Auffassung vom Konzil von Ephesus doch nicht so ganz unrecht, wenn sie von all den Vorgängen nicht viel mehr weiß und behalten will, als daß man am Abend der entscheidenden Sitzung in der Marienkirche die Väter in festlichem Zuge mit Fackeln heimgeleitete und der Gottesmutter Preislieder sang, die heute der Häresie den Kopf zertreten habe. Auch das reifste katholische Verstehen dieser bedeutsamen Stunde der Kirchengeschichte kann sich noch heute diesem Triumphzug anschließen.

Ist es nicht überhaupt feinster Ertrag der Geschichte von Ephesus, daß uns daran der geheime Sinn und die starke Führung katholischer Dogmenentfaltung aufgeht? Wem die Kirchengeschichte bloß Tummelplatz menschlicher Strebungen und Irrungen ist, die es mit menschlich-kurzsichtigem Scharfblick zu verfolgen gilt, dem bleibt auch die Geschichte des Ephesinum ein Wirrsal wie die andern Erdendinge. Wer aber in herzhaftem Glaubenswissen in der Lebensgeschichte der Kirche Jesu Christi den göttlichen Gehalt und den leitenden Geist erwartet, der spürt ihn auch durch alle Unzulänglichkeiten der menschlichen Träger und Spieler. Dem wird auch das Wort verständlich, das Pius X. in den Tagen des Modernistenkampfes sprach, und das damals so viel mißverstanden wurde: für den Katholiken gehe es nicht an, die Kirchenväter und ihre Lehre rein nach den Grundsätzen der historischen Kritik zu beurteilen. Da sprach nicht unbefugte Engherzigkeit, da meldete katholische Haltung ihre unveräußerlichen Rechte an.

In dieser Haltung und in dieser Sicht erscheint das Menschlich-Allzumenschliche klein. Was bedeutet es doch, die Fehler des Charakters und die Unfertigkeit des Denkens bei Nestorius und Cyrillus gegeneinander abzuwägen, wenn ich weiß, daß hier noch höhere Weisheit am Werk ist und zu ihrem Ende kommt, für die die Menschen, ihr Streben und ihr Irren nur Werkzeuge sind? Was verschlägt es, zu beweisen, daß der Papst Cölestinus für seine Person und mit seiner Einsicht in die wahren Vorgänge im Orient kaum auf der Höhe der theologischen Erörterung der Stunde stand, wenn man sieht, daß sein rascher Entscheid für Cyrill und gegen Nestorius — die beide sein Urteil angerufen — den Gang der Dinge im Sinne der Glaubensüberlieferung und der kommenden Glaubensentfaltung festlegte und so das Lehramt Roms — wir sagen nicht, erstrahlen ließ, wohl aber sicher und würdig vertrat und das glänzendere Auftreten des großen Leo auf dem kommenden Chalcedonense vorbereitete? Was sind überhaupt Menschen, wo Gott waltet?

Aber auch die menschlichen Schicksale, von denen die Verurteilten — besonders ein Nestorius — betroffen wurden, erhalten so erst ihren rechten Zusammenhang und damit ihre wahre Größenordnung. Auch sie werden klein gegenüber dem Großen: dem Glaubenszeugnis durch die Jahrhunderte; aber das Große läßt auch über dem Kleinen eine neue Größe tröstlich aufleuchten.

Man darf den Wunsch hegen, es hätte die Rechtgläubigkeit bei aller grundsätzlichen Strenge der Person des unglücklichen Patriarchen mehr Milde erwiesen, mehr abwartende und verstehende Geduld brüderlicher Seelsorge. Nestorius, der nach Beginn des Streites bereit war, den Titel „Theotokos“ in einem halbwegs erträglichen Sinne zuzugeben, hätte vielleicht den Weg hinüber zum klaren Kirchenglauben gefunden, wäre nur einer gewesen, der von drüben ihm goldene Brücken gebaut hätte. So darf man wohl von einer Tragödie seines Lebens reden. Sein Leidensgefährte, Irenäus, hat dieses Wort in seiner Verteidigungsschrift für den Freund zuerst gebraucht. Das Wort ist zu schade, um heute einer schwächlichen Sentimentalität oder einer nicht minder schwächlichen Feindseligkeit gegen sog. „kirchlichen Fanatismus“ zu dienen. Tragödie ist nur, wo ein Leben, in Schuld erliegend, doch im Untergang einem Höheren Zeugnis gibt. Eine Ahnung von dieser Verklärung eines Lebens voll Leid — und mag das Leid auch aus der eigenen starren

Unbeugsamkeit kommen —, ging auch dem Nestorius in seiner Einsamkeit auf. Man darf wohl seinem Bekenntnis im Buche des Heraklides glauben. Es ist menschlich ergreifend. Von dem Orte seiner Verbannung hatte er gespannt die Wendung verfolgt, die die Glaubenserörterung nach dem Ephesinum nahm. Es zeigte sich nötig, einer Überspannung der Lehre von Ephesus in gewissen Kreisen zu begegnen, indem man die Rechte der vollen Menschennatur Jesu nachdrücklich betonte. Man befand sich auf dem Wege nach Chalzedon. Leo der Große hatte die Führung. Hieß das aber nicht, sich dem verfemten Standorte des Nestorianismus nähern? So erschien es jedenfalls dem Einsamen in der ägyptischen Oase. Wer will es ihm verdenken, wenn er, der zeitlebens nicht ein Meister scharfen Denkens gewesen, die Entfernung zwischen sich und Leo unterschätzte? Freunde drängten, nun in letzter Stunde noch einmal hervorzutreten, an Leo zu schreiben und seine Sache erneut zu führen. Er habe abgelehnt. Er fühle den nahenden Tod. Er wolle den Frieden, für sich und für die Kirche. „Warum ich nicht geschrieben habe? Nicht weil ich hochmütig und unverständig bin, sondern um nicht den (d. i. Leo) in seinem Laufe zu hemmen, der so gut einherschritt — bei dem Vorurteil, das nun einmal gegen meine Person bestand. Ich habe das Leid meiner Anklage tragen wollen, damit die Menschen leichter die Lehre der Väter annehmen könnten — mochte ich auch angeklagt sein; denn ich beschäftige mich nicht mit dem, was gegen mich geschah ..." (Livre de Héraclide, Nau 330).... „Für mich habe ich die Leiden meines Lebens und alles, was mir in der Welt an Leid geschah, wie einen Tag betrachtet, und ich habe mich während all dieser Jahre nicht gewandelt. Nun naht sich für mich die Stunde des Todes, und jeden Tag bitte ich Gott, mich zu befreien; denn meine Augen haben das Heil des Herrn gesehen. Freue dich mit mir, Wüste, mein Freund, mein Ernährer und meine Stätte, und auch du, Verbannung, meine Mutter, die du auch nach meinem Tode meinen Leib bewahren wirst bis zur Auferstehung nach Gottes Willen. Amen" (331)[1].

An solchem Grabe geht man schweigend vorüber. Man weiß etwas mehr von der Tragik alles Menschlichen. Ja, man mag den Tag von Ephesus feiern. Dem Wissenden wird es dabei weder an Dank noch an Demut fehlen. Aber Gott allein ist groß. Er in seiner Ewigkeit, er im Evangelium „aufleuchtend im Antlitze Christi" (2 Kor. 4), er aufleuchtend durch die Zeiten im Glaubensantlitze seiner Kirche und in der Liebe, die aus dem gottgeschenkten, gottverbürgten Glauben erblüht.

Ernst Böminghaus S. J.

[1] Auch wer sich noch nicht entschließen könnte, im Buche des Heraklides einen geschichtlich und literargeschichtlich allseitig gesicherten Bericht zu sehen, müßte doch in den Schlußworten jene höhere, sittlich gereifte Schau der Dinge erkennen, die wir dem Nestorius und jedem Menschen gleichen Schicksals wünschen müßten; die uns mit Nestorius, dem Menschen, versöhnt, und die auch uns, wenn sie uns eigen geworden, mit vielen Menschendingen vor ihm und nach ihm versöhnt.

Zur Eigentumsfrage

Seelisch gesehen, ist die tiefste Wurzel der Eigentumsfrage von heute das Mißtrauen zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden. Denn nach der sachlichen Seite hin pflegen Eigentumsdebatten zwischen beiden Lagern nach einem uferlosen Für und Wider gewöhnlich im Leerlauf zu enden. Es hilft daher auch nichts, wenn etwa die „Deutsche Bergwerks-Zeitung" (24. Dez. 1930) sich auf das jüngste Sozialismusbuch P. Cathreins beruft und mit ihm die heutige Eigentumsverteilung im Vergleiche mit früheren Zeiten erträglich findet. Der Altmeister der Ethik hat bei seinem Vergleiche ja nur die äußern Rechtsformen der Eigentumsverteilung vor Augen; er will aber nichts darüber sagen, wie weit etwa früher, z. B. in der Blütezeit des Mittelalters, im Vergleich mit der Jetztzeit das Bewußtsein und die Handlungsmöglichkeit eines „Eigentümers" verbreitet waren oder nicht. Dieses Bewußtsein und diese Handlungsmöglichkeit konnten nämlich der mittelalterliche „hörige" Bauer oder der adlige „Lehnsträger" trotz der äußern Rechtsform ihres Besitzes sehr wohl haben, genau so wie etwa der unter modernem Siedlungs- oder Erbbaurecht stehende „Eigentümer" von heute. Und umgekehrt ist im Hinblick auf den von P. Cathrein an der gleichen Stelle seines Buches angeführten Aktionär, der oft „mit mehreren Tausend" andern an konzentrierten Unternehmungen „Eigentümer" sein soll, zu sagen, daß hier trotz der äußern Rechtsform des „Eigentümers" ihre Auswirkung praktisch in hohem Grade ausfällt. Es ist ja gerade die Mißachtung des Privateigentumsrechts des Kleinaktionärs durch immer autonomer werdende „Verwaltungen", die im Zeitalter des Konzernkapitalismus die Frage einer Reform des Aktienrechts mitaufgerollt und weit über das Maß unserer Wirtschaftsnot hinaus die Anlagefreudigkeit des Publikums geschmälert hat.

Erst recht aber sind die Vergleiche der Eigentumsverteilung verschiedener Länder und Epochen dann gänzlich unfruchtbar, wenn sie rein schematisch und zahlenmäßig unter dem Generalnenner „Eigentümer" vorgenommen werden. Die Eigentumsverteilung in einem Zeitabschnitt oder in einem Lande ist vielmehr relativ zu nehmen und zu beurteilen; sie ist vor allem auf die jeweilige Kulturhöhe eines Volkes oder einer Epoche und auf die innerhalb des bestehenden Wirtschaftssystems gegebenen Möglichkeiten der Lebenshaltung und Lebensgestaltung zu beziehen. Von diesem Beziehungspunkt aus bekommt auch die in sich sehr allgemeine und „statische" naturrechtliche Norm des Sondereigentums als einer gesellschaftlich notwendigen Institution ihre Dynamik und wechselnde inhaltliche Bestimmtheit, ihre „Fülle" an konkret-lebendiger Wirklichkeit und ihre Anwendbarkeit auf die tatsächliche Entwicklung.

So betrachtet, liegt nun das Eigentumsproblem für die kapitalistische Ära und für das Herrschaftsgebiet des kapitalistischen Wirtschaftssystems einzigartig und geradezu tragisch. Geht man von der Einsicht aus, daß jedes Wirtschaftssystem notwendig und wesentlich gesellschaftlich geformt und verflochten ist, dann muß es auch für das kapitalistische System ein soziologisches Optimum geben, d. h. eine solche Struktur, einen solchen Aufbau der wirtschaftenden Gesellschaft, der dem objektiven Sinn ihres Wirtschaftens und überhaupt

jeder Volks- und gesellschaftlichen Wirtschaft am dienlichsten ist; diesen objektiven Sinn hat man in der dauernden Herbeiführung der materiellen Wohlfahrt aller Volksgenossen als der Grundlage der übrigen Kultur zu sehen. Da nun die kapitalistische Wirtschaft auf der Entfaltung der freien Initiative der Individuen und der stets lebendigen Konkurrenz der individuellen Leistungen beruht, liegt ihr soziologisches Optimum darin, daß eine möglichst große Zahl freier, an Wirtschaftsstärke nicht zu sehr verschiedener Individuen auf einem möglichst weiten Wirtschaftsraum wirtschaftet. Nur so kann überhaupt dem kapitalistischen Glaubenssatz ein Verständnis abgewonnen werden, daß nämlich aus der möglichst freien Konkurrenz vieler individueller Kräfte „von selbst", aus einer harmonia praestabilita heraus der objektive Sinn der menschlichen Wirtschaft sich erfülle. Man weiß, wie der tatsächliche Verlauf der kapitalistischen Wirtschaft in entgegengesetzte Richtung ging; er hat jedenfalls das eben gezeichnete soziologische Optimum der kapitalistischen Wirtschaft gründlich zerstört. Einmal ist das selbständige kleine und mittlere Unternehmen zwar weniger zahlenmäßig, aber doch der tatsächlichen Bedeutung nach durch monopolistische Bestrebungen und entsprechende Konzentrationsvorgänge in den einzelnen Produktionszweigen mehr oder weniger scharf zurückgedrängt worden, und dann wurde das im soziologischen Optimum des Kapitalismus liegende weltwirtschaftliche Ideal durch politische, nationale Machteinflüsse ebenfalls verfälscht. Es geht nun nicht an, beide soziologischen „Fehlentwicklungen" — kapitalistisch gesprochen — lediglich auf Kosten des Krieges zu setzen, d. h. auf Kosten der durch die Nachkriegsverhältnisse verursachten außenpolitischen und innenpolitischen, besonders finanzpolitischen Eingriffe direkter und indirekter Art in die „freie" Wirtschaft und ihre „Gesetzmäßigkeit". Denn für beide „Fehlentwicklungen" waren schon vor dem Kriege Ansätze und erste Schritte da; ja, man muß sagen, daß der Ausbruch des Weltkriegs durch das „weltwirtschaftliche Ideal" mindestens erschwert worden wäre, wenn dieses kapitalistische Ideal nicht eben schon damals stark imperialistisch verfälscht gewesen wäre. Es gibt zwar Stimmen, die monopolistische Bildungen innerhalb der kapitalistischen Wirtschaft optimistischer beurteilen — z. B. neigte das Referat des bekannten Münchener Nationalökonomen Adolf Weber auf der letztjährigen Tagung des „Vereins für Sozialpolitik" dahin —; aber im allgemeinen sieht heute die Forschung darin doch wie der vorliegende Aufsatz einen Einbruch in das soziologische Optimum der kapitalistischen Wirtschaft.

Hinzu kommt aber ein Umstand, auf den das größte Gewicht zu legen ist. Für die erwähnten „Fehlentwicklungen" im soziologischen Aufbau der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft hat nämlich der kapitalistische Wirtschaftsprozeß keine ihm innewohnende durchgreifende Korrektur. Mit andern Worten: diese Wirtschaft, allein auf die „Marktgesetze" als regelndes Prinzip angewiesen, kann auf die Dauer ihr soziologisches Optimum nicht behaupten, während es ihr doch anderseits als Optimum wesentlich ist. Die sogenannte reine Theorie der Volkswirtschaft, d. i. jene Sozialökonomie, die sich allein auf die Darstellung und Herausarbeitung der „Marktgesetze" beschränken zu müssen glaubt, verweist nun das Soziologische in die „Prämissen" des Wirtschaftsprozesses, wobei als Beispiel das didaktisch so wertvolle Lehrbuch der Volkswirtschaftslehre Adolf Webers, den ich eben schon nannte, anzuführen wäre.

Dort sind die Einrichtung des Sondereigentums, die Entfaltung des individuellen Selbstinteresses und die freie Konkurrenz als „Prämissen" der in den „Marktgesetzen" verlaufenden kapitalistischen Wirtschaft bezeichnet. Aber durch die Bezeichnung als „Prämissen" sind diese Gegebenheiten als „statische", feststehende Allgemeinheiten gewissermaßen wie das bleibende Gehäuse der Wirtschaft hingestellt, ohne daß ihr konkreter und vor allem veränderlicher Inhalt und Zusammenhang mit dem Verlauf der Wirtschaft in die theoretische Betrachtung einbezogen wird. Auf diese Weise wird aber ein wesentliches Stück der Problematik, und zwar der innerkapitalistischen Problematik, übersehen; auch wird dadurch — nebenbei bemerkt — dem kapitalistischen System die „Ewigkeit" zugesprochen, denn nach dieser Vorstellung vollzieht sich ja die eigentliche Wirtschaft nach „Gesetzen", die als solche unveränderlich und unantastbar sind, und anderseits sind die „Prämissen" erst recht von einer „statischen", an das rationalistische Naturrecht der Aufklärung erinnernden Natur. Nur in Nebendingen kann also dieser „Kapitalismus" in den Wandel der Zeit, in die Geschichte eingehen. Jedermann weiß, daß diese falsche Vorstellung heute weitgehend herrscht und sicherlich dadurch allein schon die geistige Initiative zu einschneidenden Maßnahmen in Wirtschaft und Gesellschaft hemmt.

Entscheidend aber ist, daß, wie schon oben gesagt wurde, durch die Verweisung des Soziologischen in die „Prämissen" ein wesentliches Stück der innerkapitalistischen Problematik von der Theorie übergangen zu werden droht. Es geht nämlich nicht an, zu sagen, daß die kapitalistische Wirtschaft sich allein nach „Gesetzen", d. h. nach den „Gesetzen" des Marktes, regle, und daß infolgedessen jeder Machteinfluß auf sie ihr äußerlich und zwangsmäßig sei. Vielmehr hat nach der hier vertretenen Auffassung jedes Wirtschaftssystem, auch das kapitalistische, sein soziologisches Optimum, und für den „Kapitalismus" ist es oben inhaltlich dargelegt worden. Da nun jede Gesellschaft, jedes soziologische Gebilde nicht nur durch ein System von Gesetzen und Normen, sondern auch, allerdings im innern seinshaften Zusammenhang mit den Gesetzen und Normen, durch *Macht* zusammengehalten wird, so ist eben der immer wieder gehörte Satz falsch, daß *jede* Machteinwirkung auf die kapitalistische Gesellschaft und Wirtschaft ihr äußerlich und zwangsmäßig sei. Es ist ja durchaus nicht einzusehen, wie die kapitalistische Gesellschaft eine Ausnahme von jenem soziologischen Wesensgesetz bilden sollte und ihren Zusammenhalt, ihre Ordnung allein in Gesetzen des Marktes, aber keineswegs in einem Machtmoment hätte. Vielmehr ist jede Machteinwirkung auf sie ihr innerlich, wesentlich und notwendig, soweit diese Machteinwirkung auf die Erhaltung und Stärkung des ihr zugeordneten soziologischen Optimums geht.

Dieser entscheidende Punkt ist unter dem Einfluß einer sozialökonomischen Theorie, die an die Marktgesetze als alleiniges Ordnungsprinzip der kapitalistischen Gesellschaft glaubte, in verhängnisvoller Weise übersehen worden. Die Gesetzesgläubigkeit und die Scheu vor der Macht und jedem „Eingriff" in die sogenannte freie Wirtschaft hat eine frühzeitige *Wirtschaftspolitik* verhindert, die auf die Erhaltung und Stärkung des soziologischen Optimums der kapitalistischen Wirtschaft hätte gehen müssen, d. h. auf eine bewußte Stärkung und Stützung der kleineren und mittleren Unternehmung und auch auf

eine entsprechende Einflußnahme auf die Standortsverteilung. Gerade durch letzteres wäre z. B. auch das Verhältnis von Landwirtschaft und Industrie und die Rentabilität ihres wechselseitigen Güteraustausches in günstigem Sinne beeinflußt worden. Statt diese „echten" Einwirkungen des so bedeutsamen gesellschaftlichen Momentes der Macht zu betätigen, hat man untätig die unechten Machtfaktoren in der angeblich nur von Marktgesetzen „geordneten" kapitalistischen Wirtschaft gewähren lassen. Alle oben schon genannten Faktoren monopolistischer und imperialistischer Art sind eben unechte Machteinflüsse, weil sie dem der kapitalistischen Wirtschaft eigenen soziologischen Optimum entgegenwirken. Und die Auswirkung dieser Machtfaktoren war um so schlimmer, als sie zwangsläufig einen andern Machtfaktor auf den Plan riefen, nämlich alles, was man unter dem Begriff der Sozialpolitik zusammenfaßt. So zwangsläufig und notwendig als Folge der eben genannten beiden Machtfaktoren und ihrer Auswirkung die Sozialpolitik bis hin zur Arbeitslosenversicherung auch ist, so stellt doch auch sie in ihrem innern Kern den Einfluß eines unechten Machtfaktors auf den Entwicklungsgang der kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft dar. Diese Politik baut ja ihre Maßnahmen auf der Tatsache der steigenden Trennung arbeitender Menschen vom Eigentum an den Produktionsmitteln auf und nimmt als Sozialpolitik zunächst einmal diese Tatsache als eine Gegebenheit hin; ja es gibt sogar unter den Gewerkschaftsvertretern Stimmen, die dem Gedanken einer Rückgewinnung von Eigentum für den Arbeiter nur mit geteilter Zustimmung anhängen, und zwar im Hinblick auf die sozialpolitischen Errungenschaften der Arbeiterschaft. Liegt in dieser Einstellung schon eine sachlich nicht zu rechtfertigende Verkehrung der Sozialpolitik zum Selbstzweck, so ist doch noch entscheidender, daß auch die Sozialpolitik im Lichte dieser Ausführungen als Einfluß eines unechten Machtfaktors auf die kapitalistische Wirtschaft erscheint; denn zum mindesten hat diese Politik die Sicherung des soziologischen Optimums der kapitalistischen Wirtschaft nicht im Auge, ja indirekt schwächt sie es, weil die sozialpolitischen Lasten gerade die noch verbliebenen selbständigen mittleren und kleineren Existenzen innerhalb der kapitalistischen Wirtschaft besonders drücken und ihre wirtschaftliche Kraft schmälern.

Zusammenfassend ist also zu sagen, daß die angebliche Selbstreglung der kapitalistischen Wirtschaft allein durch die „Gesetze" des Marktes eine verhängnisvolle, theoretisch nicht zu rechtfertigende Behauptung ist; daß ferner einerseits der echte Machtfaktor innerhalb dieser Wirtschaft, der in Form einer gesunden Wirtschaftspolitik auf die Erhaltung und Stärkung des soziologischen Optimums hätte gehen müssen, ausfiel und daß anderseits unechte Machteinflüsse dauernd zu einer fortschreitenden Zersetzung dieses soziologischen Optimums beitrugen. Das Ergebnis ist eine durchaus ungesunde Verteilung des Sondereigentums an den Produktionsmitteln mit ungesunder Rückwirkung nicht nur auf die Machtverteilung in der Wirtschaft selbst, sondern auch in der Gesellschaft und im Staate überhaupt. Die Lage ist denn auch heute die, daß der Streit um die Macht zwischen den relativ wenigen Eigentümern an den Produktionsmitteln und den stark organisierten Nichteigentümern Tatsache ist, und zwar beiderseitig mit den Mitteln eines durchaus — kapitalistisch gesehen — unechten Machteinsatzes. Vergleicht man diesen Zustand mit dem

soziologischen Optimum der kapitalistischen Wirtschaft, so wird klar, auf welche Irrwege der Glaube an die Marktgesetze als alleinige Regelungsfaktoren der Wirtschaft geführt hat. Statt im Einklang mit den Wesensgesetzen jedes Gesellschaftslebens echte Machteinflüsse zuzulassen, hat man unechte gefördert und heraufbeschworen. Der Widersinn, Gesellschaftsleben in Gesetzesmechanik aufzulösen, hat als Ernte Verwirrung statt Ordnung gebracht.

So wenig die kapitalistische Wirtschaft, allein durch die Gesetze des Marktes geregelt, ihr soziologisches Optimum behaupten kann, so wenig kann sie auch eine optimale Kapitalbildung und eine optimale Kapitallenkung durch das mechanische Spiel der Marktgesetze allein gewährleisten; und doch ist auch dies für sie eine Lebensfrage. Es gibt innerhalb dieser Mechanik keinen Zwang, die über den standesgemäßen Unterhalt hinausgehenden freien Einkommensteile wiederum unmittelbar als „Kapital" der Wirtschaft zuzuführen und noch weniger einen Zwang, sie dort zuzuführen, wo das Kapital, volkswirtschaftlich gesehen, notwendig wäre. Die Folge ist, daß die größeren Eigentümer an den Produktionsmitteln und die Bezieher größerer Einkommen in einem unverhältnismäßig höheren Maße in der Lage sind, Konsumaufwand zu treiben, als die andern Volksschichten. Mag man nun auch in dieser Art Anlage des Einkommens eine indirekte Kapitalzufuhr in die Wirtschaft sehen, so wird doch mindestens dadurch die Produktion nichtlebensnotwendiger Güter zu Ungunsten der lebensnotwendigen so gefördert, daß zum Schaden der Kaufkraft kleinerer Einkommen die gesunde Preisproportion zwischen den lebensnotwendigen und nichtlebensnotwendigen Gütern dauernd zersetzt wird. Nimmt man dann noch hinzu, daß es im Wesen des Ausdehnungsdrangs der kapitalistischen Wirtschaft liegt, im Interesse ihrer Absatzmöglichkeiten die subjektiven Bedürfnisse der Menschen ständig anzureizen und ihre Ansprüche an das Leben fortwährend zu erhöhen, so wird die nicht zu leugnende dauernde Steigerung der Reallöhne und Realgehälter im Verlauf der kapitalistischen Wirtschaft reichlich durch die erhöhten Lebensansprüche, die wiederum kapitalistisch verursacht sind, aufgewogen. Mindestens psychologisch muß sich unter diesen Umständen die heutige Verteilung des Sondereigentums ungünstig auswirken und den Keim gesellschaftlicher Konflikte in sich tragen. Die Folgerung wäre auch hier wieder, den Glauben an die Allgewalt der Marktgesetze als Regelungsfaktoren der kapitalistischen Wirtschaft aufzugeben und im Einklang mit den Wesensverhältnissen des Gesellschaftslebens auch Machteinflüsse zu Hilfe zu rufen. Konkret bedeutete auch dies eine Wirtschaftspolitik, die eine volkswirtschaftlich richtige Kapitalbildung und Kapitallenkung wenigstens als Kontrollinstanz zu ermöglichen hätte.

Was in den bisherigen Ausführungen geschehen ist, stellt sich als eine Konfrontation des naturrechtlichen Begriffs der Sondereigentumsinstitution mit der soziologischen Wirklichkeit, und zwar der kapitalistischen Wirklichkeit, dar. Dabei war „kapitalistisch" ohne jedes positive oder negative Vorzeichen zu nehmen und meinte jene vornehmlich auf Kapitalverwendung beruhende Wirtschaftsweise, die seit dem Aufkommen des Industrialismus im europäisch-amerikanischen Raum vorherrscht. Diese Konfrontation dürfte für die katholische Eigentumslehre fruchtbarer sein als jenes schon in der Formulierung unlogische Gerede von der „Wandlung des Eigentumsbegriffs" oder von der Wieder-

entdeckung des „christlichen" Eigentumsbegriffs, nachdem er selbst vor den Augen der Moraltheologen so lange verschüttet und vom „römischen" oder „heidnischen" Eigentumsbegriff zurückgedrängt war. Die wahre Lösung dieser ganzen Eigentumsfragen wird doch in der Richtung liegen, daß der Begriff des Sondereigentums als naturrechtlicher Institution sowohl ein „individuelles" wie auch ein „gesellschaftliches" Moment enthält, und daß gerade die soziologische Verflechtung dieser Institution es erklärt, warum im Wandel der Zeiten, auch von der Moraltheologie, bald das eine bald das andere Moment vorbetont wurde. Immer galt es nämlich, in den wechselnden Umständen die möglichste Verwirklichung des wahren Sinns der Sondereigentumsinstitution sicherzustellen. Daß dabei, also bei der Anwendung des Begriffs auf die Wirklichkeit, vonseiten einzelner Moraltheologen Fehler vorkommen können, ist schon daraus ersichtlich, daß ihre Wissenschaft hier ja ganz auf andere Wissenschaften, vor allem auf die Nationalökonomie und Soziologie, angewiesen ist und gerade unter dem unfertigen und bekanntermaßen wirren Zustand dieser Wissenschaften zu leiden hat.

Jedenfalls dürfte es fruchtbar sein, auch die der heutigen Moraltheologie vielfach übel angerechnete Vorbetonung des „individuellen" Moments im Begriff des Sondereigentums von der soziologischen Verflechtung her, also von der Wirklichkeit der kapitalistischen Ära her zu untersuchen. Zweifellos ist diese Vorbetonung im Hinblick auf das soziologische Optimum der kapitalistischen Wirtschaft verständlich, also, wie oben angeführt wurde, im Hinblick auf das Vorhandensein einer möglichst großen Zahl freier, an Wirtschaftsstärke nicht zu sehr verschiedener Individuen, deren Wirtschaftsbeziehungen sich auf einem möglichst weiten Wirtschaftsraum abspielen. Dies dürfte der soziologische Hintergrund jener Vorbetonung sein, also des sogenannten Individualismus der Eigentumslehre. Freund und Feind des Sondereigentums erkennen ja in seinem Begriff als ein wesentliches Moment die Verfügungsmacht des Eigentümers über die im Eigentum befindliche Sache und ihren Gebrauch. Eine Zeit, wie die oben gekennzeichnete „kapitalistische", deren Besonderheit die geradezu optimistische Hoffnung auf die Freiheit des Individuums und ihre Auswirkung war, mußte aus innern Gründen dieses Moment der individuellen Verfügungsmacht im Begriff des Sondereigentums besonders betonen; sie mußte auch den mit jener Verfügungsmacht gegebenen Ausschluß jedes Nichteigentümers von der Verfügung über die Sache hervorheben und ihre eigentumsrechtlichen Anschauungen und Formen geradezu darauf aufbauen. Daher lesen wir zu Beginn der Französischen Revolution in der „Erklärung der Menschenrechte": „Das Eigentum ist ein unverletzliches und heiliges Recht, niemand kann es genommen werden, es sei denn, daß die öffentliche Notwendigkeit, die gesetzlich festgestellt ist, es einleuchtend fordert, und dann unter der Bedingung gerechter und vorgängiger Schadloshaltung".... Denselben Geist atmet dann noch mehr als ein Jahrhundert später das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch: „Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen."

Die Gründe dieser Einstellung der Zeit sind bekannt. Als geistige Triebkraft sind die Gedanken der Aufklärung wirksam, vor allem der eben erwähnte

optimistische Glaube an das Individuum und seine naturhafte Gutheit. Sozial und wirtschaftlich findet außerdem eine lebhafte Reaktion gegen die Vergangenheit mit ihren kollektiven Bindungen statt. Die alten Zünfte, einst lebendige Zellen des Gemeinwohls, waren im Lauf der Zeit und mit dem Wandel der Wirtschaftsbedingungen durch ihre Bindungen geradezu zum Tummelplatz der privaten Willkür und der Unterdrückung und Niederhaltung frischer voranstrebender Kräfte geworden. Mochten die Zünfte dann auch im Absolutismus der Fürsten und in ihren merkantilistischen Wirtschaftsprinzipien einen siegreichen Feind finden, so war doch dadurch erst recht dem Eingriff des Polizeistaates und der allmächtigen Willkür der Bürokratie Tür und Tor geöffnet. Denn jene Zeiten waren längst dahin, wo gerade das beginnende Territorialfürstentum mit seinem Beamtenwesen besonders den bäuerlichen Schichten Deutschlands als ein Hort der Rechtssicherheit erschienen war, und wo man an Stelle der kraftlos gewordenen deutschrechtlichen Einrichtungen mit ihren kollektiven Gebilden römischrechtliche Einflüsse hinnahm. Jetzt verspürte man vielmehr überall die Bedrückung des freien Individuums und seiner Initiative. Hinzu kamen noch als ganz entscheidende Momente der Druck der Bevölkerungsvermehrung auf beengtem Raum und die Möglichkeiten der beginnenden neuzeitlichen Technik, um einer neuen, schon längst lebendigen Schicht auch zum politischen Durchbruch zu verhelfen, nämlich dem „Bürgertum". Diese Schicht sollte und wollte nunmehr, gestützt auf die Eigenständigkeit des Individuums, in freier Entfaltung und Konkurrenz aller individuellen Kräfte die Menschheit glücklich machen. Soziologisch, juridisch und ökonomisch verankert war diese Schicht im Sondereigentum mit seinen Möglichkeiten zu freier Entfaltung und Gestaltung des Lebens und nicht zuletzt zum Erwerb einer, wenn auch nicht offiziell, so doch tatsächlich privilegierten Bildung. Auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet wirkte sich dieser politische Durchbruch des Bürgertums in einer möglichsten Befreiung der Initiative des Individuums von allen Rechtsbindungen kollektiver, vor allem ständischer und obrigkeitlicher Art aus. Typisch ist für Preußen beispielsweise die in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts sich vollziehende Gestaltung des Handelsrechts, die dann die Bildung von Aktiengesellschaften und damit die unmittelbare Beteiligung auch privater Personen am Kapitalmarkt erst ermöglichte.

Die geschichtliche Schau dieser Zusammenhänge zeigt, wie der „Individualismus" der kapitalistischen Ära zunächst aus den gegebenen Lebensbedingungen der Gesellschaft geboren wurde. Auch jene Vorbetonung des oben gekennzeichneten individuellen Momentes im naturrechtlichen Eigentumsbegriff stammt zunächst von dort. Daß sich die römischrechtliche Formung der naturrechtlichen Sondereigentumsinstitution dieser auf das Individuum abgestellten Zeitentwicklung besonders gut einfügte, ist einleuchtend; denn ist es auch schief, dem römischen Recht jeden „sozialen" Einschlag abzusprechen und es ohne weiteres als heidnisch zu brandmarken, so ist doch wahr, daß das römische Recht einst aus den Bedürfnissen eines aufstrebenden und sich durchsetzenden Volkes herauswuchs und somit vor allem auf das Individuum eingestellt und das „Recht des Starken" ist. Es war nun sachlich notwendig und der damaligen objektiven Bedeutung des Bürgertums für das Gemeinwohl entsprechend, daß die Moraltheologie dem „bürgerlichen", das Individuum betonenden Geist und

Lebenswillen der Zeit Rechnung trug. Angesichts dieser sachlichen Notwendigkeit konnte es nicht ins Gewicht fallen, daß das Bürgertum in seiner ursprünglichen, die kapitalistische Wirtschaftsweise tragenden Dynamik als Bevölkerungsschicht — nicht in den einzelnen Bürgern betrachtet — einen stark diesseitigen, mindestens nichtreligiösen Einfluß auf das Gesellschaftsleben ausübte. Zudem gilt dies bei dem verschiedenen Grade des „Kapitalismus" in den einzelnen Ländern und sogar Produktionszweigen nicht einheitlich; vor allem gilt es nicht mehr von jenem Bürgertum, das von der endgültig zur Herrschaft gelangten kapitalistischen Wirtschaftsform zehrte. Diese überwiegende Schicht des Bürgertums ward vielmehr selbst zu einem zur Ruhe gekommenen „Stand" im wortwörtlichen Sinne und sah, genau wie die bäuerliche und handwerkerliche Schicht, im Religiösen, wie man es verstand, einen Bestandteil ihrer Lebensordnung und nicht zuletzt auch eine Garantie dieser Ordnung; die andersartige Entwicklung des „Bürgertums" in Frankreich hat rein politische Ursachen, was hinsichtlich des dortigen „Laizismus" die Untersuchung Groethuysens über „Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich" (2 Bände, 1930) zu wenig berücksichtigt.

So konnte denn die tatsächlich überragende Rolle des „individualistischen" Bürgertums für das Gesellschaftsleben auch nicht ohne Einfluß auf die Einstellung der Moraltheologie bleiben. Das „Gesellschaftliche" als solches tritt zurück, wenigstens in dem für das Sozial- und Wirtschaftsleben so wichtigen Traktat über das siebte Gebot. Der „Vertrag" rückt in den Mittelpunkt des Traktats, wobei der Vertragsvorgang als Lebensäußerung isolierter Vertragsparteien ohne Berücksichtigung seiner gesellschaftlichen Einbettung betrachtet wird. Auch das Wirtschaftsleben eines Volkes erscheint nicht als solches, als „Volkswirtschaft", als ein Ganzes, in der moraltheologischen Sicht, sondern letzten Endes lediglich als Summe von Vertragsvorgängen zwischen einzelnen Parteien. Die Folge ist, daß auch die beim Tauschvertrag so wesentliche Gleichwertigkeit der Objekte von manchen moraltheologischen Richtungen mit steigender Leichtigkeit von den objektiven Bestimmungsgründen gelöst und individualistisch in den Vertragswillen der abschließenden Partner verlegt wird. Bekannt ist ja, wie derartige Richtungen kein Verständnis für die solidaristische und ganzheitliche Betrachtungsweise der Nationalökonomie Heinrich Pesch's gewinnen konnten, und daß Leo XIII. in „Rerum novarum" gerade den Lohnvertrag gegenüber solchen Richtungen extrem individualistischen Gepräges klären mußte. Für das Sondereigentum als solches ergab sich natürlich aus dieser Einstellung auf das Individuum und seine Rechte die moraltheologische Vorbetonung des Momentes der Verfügungsmacht im naturrechtlichen Eigentumsbegriff und infolgedessen die betonte Neigung, jede Verfügungsmöglichkeit Dritter möglichst zu Gunsten der Freiheit des Eigentümers zurückzudrängen. Auch hier war es ja Leo XIII. vorbehalten, in „Rerum novarum" durch seine Lehre vom Rechte der Staatsintervention manche Wege der moraltheologischen Forschung abzuschneiden und dem Machtmoment als wesentlichem Bestandteil jedes Gesellschaftslebens praktisch Geltung zu schaffen. Und doch hat auch dieser Papst die Lebenswahrheit des individualistischen Einschlags seiner Zeit nicht übersehen. Dahin ist zu rechnen, daß er in „Rerum novarum" die Möglichkeit der Entfaltung individueller Initiative und indi-

vidueller Verantwortlichkeit ganz besonders mit der Institution des Sondereigentums verknüpft, während z. B. beim hl. Thomas mehr ein unmittelbar gesellschaftliches Moment, die sogenannte Sozial- und Friedensfunktion des Sondereigentums, im Vordergrund steht.

Heute liegen die Dinge nun gerade umgekehrt. Die nicht konjunkturmäßige, sondern durch eingangs geschilderte, wesentlich veränderte Vorbedingungen verursachte „Krise des Kapitalismus", in der wir stehen, bedeutet naturgemäß auch die Krise des einst so hoffnungsvollen Glaubens an das Individuum und seine schöpferische und schaffende Freiheit. Der innere Verlauf der kapitalistischen Wirtschaft, die Kartell- und Monopolbildung einerseits und die zunehmende Trennung der Menschen vom Produktionsmittelbesitz anderseits, hat von selbst zu einer Untergrabung ihrer ursprünglichen soziologischen Voraussetzung, der Existenz möglichst zahlreicher freier Wirtschaftsindividuen, geführt. Das besitzende Bürgertum, einst von der Geschichte in die Rolle des lebenswichtigsten Gliedes in Gesellschaft und Staat eingewiesen, wirkt sich nicht mehr im Sinne des Gemeinwohls, sondern rein interessenpolitisch aus. Der Gegenspieler, die Masse der Nichtbesitzenden, ist im Gegenangriff von der verweigerten, aber erkämpften Koalitionsfreiheit Schritt für Schritt über Arbeiterschutz, Sozialversicherungs- und Tarifvertragswesen bis zum voll ausgebildeten Arbeitsrecht vorgestoßen. Das Verhängnisvolle ist, daß das Tun beider Gruppen sich vollzieht, während die gemeinsame Grundlage, die kapitalistische Wirtschaftsweise, immer deutlicher als ihrer einstigen sachlichen Vorbedingungen beraubt erscheint. Dies alles bedeutet dann auch, daß an die Stelle der individuellen Freiheit in zunehmendem Grade die gesellschaftliche Bindung, das Kollektivistische, tritt. Vor allem im Bereich des Eigentums wirkt sich dies aus. Statt der vorbetonten Verfügungsmacht des Individuums rückt das gesellschaftliche Moment im naturrechtlichen Begriff des Sondereigentums in den Vordergrund, jenes Moment, das aus der wesenhaft gesellschaftlichen Natur des Eigentumsträgers stammt. Ihre Krönung findet diese Entwicklung für uns Deutsche in den Artikeln 151—156 der Weimarer Verfassung, die von der Freiheit des Individuums und vom Eigentum handeln. Was dort von den Grenzen der Freiheit, von den gesellschaftlichen Pflichten des Eigentums, von der Enteignung zu Gunsten des Gemeinwohls und vom Gemeineigentum gesagt wird, atmet ganz andern Geist als die oben angeführten Stellen aus der „Erklärung der Menschenrechte" und aus dem Bürgerlichen Gesetzbuch. Vor allem die Betonung kollektiver Bindung des Eigentums an lebensnotwendigen Gütern, besonders am Boden (Art. 155), enthüllt unausgesprochen die verhängnisvolle, für das Wohl der Familie und der Jugend folgenschwere Enttäuschung, die der Glaube an das freie Spiel der individuellen Kräfte gerade auf diesem Gebiete bereitet hat.

Wer unbefangen diese ganze Entwicklung zu überschauen sucht, wird nicht auf den Gedanken kommen, es gebe zwei Eigentumsbegriffe, einen individualistischen und einen kollektivistischen. Aber es gibt eine Vorbetonung des einen oder andern Momentes in demselben naturrechtlichen Begriff des Sondereigentums, und diese wechselnde Vorbetonung ist erfordert, um bei der soziologischen Verflechtung der Sondereigentumsinstitution ihre möglichst sinngemäße Verwirklichung im Wandel der gesellschaftlichen Entwicklung je-

weils sicherzustellen. Vollends ist die Form des „Nutznießungsrechts", die Horváth in seinem bekannten Buche (S. 64) als Eigentum ausgibt, kein wahres Sondereigentum mehr; hier ist nämlich ein wesentliches Moment des Sondereigentumsbegriffs, die individuelle Verfügungsmacht, nicht nur minderbetont, sondern einfachhin zu Gunsten einer sehr verschwommen bestimmten „Gesellschaft" ausgefallen. Auch wird man die Eigentumslehre des hl. Thomas nicht entwickeln können, wenn man, wie Horváth, darauf verzichtet, die konkret soziologische Verflechtung der Institution des Sondereigentums zu seiner Zeit mitzuberücksichtigen; sonst sind eben die naturrechtlichen Aufstellungen des Aquinaten dem Mißverständnis ausgesetzt. Allerdings ist heute das kollektive, gesellschaftliche Moment im naturrechtlichen Eigentumsbegriff vorzubetonen. Dies kann sich sogar in einer stärkeren Entwicklung unserer Eigentumsverhältnisse zum Gemeineigentum auswirken, soweit das „öffentliche Wohl" unter Berücksichtigung aller Umstände es für bestimmte Produktionszweige fordern sollte. Jedenfalls aber scheint der oft gehörte Ruf nach der Wiederkehr der freien Individualwirtschaft heute unangebracht; man kann höchstens fordern: weg von den schlechten Bindungsformen unserer Volkswirtschaft und hin zu zweckentsprechenden, der volkswirtschaftlichen Produktivität in ihrem echten und allumfassenden Sinn dienenden Bindungsformen. Wenn daher die sog. Brauns-Kommission in ihrem Gutachten bei der Verwendung des vom Ausland zur Ankurbelung unserer Wirtschaft zu leihenden Kapitals die „öffentliche Hand" einschalten will, so ist hier bei allem berechtigten Mißtrauen gegenüber den bisherigen Leistungen der „öffentlichen Hand" ein grundsätzliches Bedenken nicht statthaft. Es könnte dies Bedenken nur auf der in diesem Aufsatz als irrig erwiesenen Anschauung beruhen, daß sich die Wirtschaft allein nach Marktgesetzen ohne ein gesellschaftliches Machtmoment regle. Im Gegenteil: hier könnte der erste Schritt einer gesunden Wirtschaftspolitik, einer gesunden öffentlichen Einflußnahme geschehen. Hier tut sich ein Weg auf, durch vernünftige Kapitalbildung und Kapitallenkung zu gesunderen Produktionsverhältnissen zu kommen, dadurch die Kaufkraft der Lohn- und Gehaltseinkommen und damit die Sparmöglichkeit zu erhöhen mit dem Endziel der Schaffung neuen Eigentums.

Unter der Parole der Schaffung neuer, öffentlich-rechtlicher Bindungsformen vermuten gewöhnlich Freunde und Feinde des Sozialismus seinen Geist. Mit Unrecht[1]. Nicht jede Befürwortung einer Entwicklung zur Gemeinwirtschaft ist Sozialismus, und es ist überhaupt falsch, daß im Gemeinwirtschaftlichen und Kollektivistischen an sich das Sozialistische liege. Katholische, sozial eingestellte Intellektuelle, geistliche und weltliche, sündigen hier. Sie wollen die katholische Arbeiterschaft allen Ernstes zum Sozialismus als der

[1] Zur Sozialismusauffassung sei auf meine Artikel „Sozialismus" und „Religiöser Sozialismus" im neuen vierten Bande des Staatslexikons der Görresgesellschaft verwiesen. Leider ist mir im Artikel „Religiöser Sozialismus" ein Irrtum unterlaufen, den öffentlich richtigzustellen, ich für meine Pflicht halte. Auf Spalte 840 nenne ich Otto Bauer, den Führer der österreichischen „Religiösen Sozialisten", als Verfasser der ganz und gar unkatholischen Schrift „Sozialdemokratie, Religion und Kirche" (1927). Nach Veröffentlichung des Bandes wurde ich darauf aufmerksam gemacht, daß ein anderer Otto Bauer Verfasser ist. Der „religiöse Sozialist" Otto Bauer lehnt aus seiner katholischen Überzeugung heraus diese Schrift in ihren wesentlichen Auffassungen völlig ab.

wirtschaftlichen Erlösung hindrängen; diese Kreise sind dabei nur ein Sonderfall jener allgemeinen soziologischen Erscheinung, daß der Intellektuelle, der Mann der höheren Schicht — oft gerade der, der selbst von unten aufstieg —, sich im sozialen Eifer in einen Standpunkt hineinradikalisiert, der ganz abseits von den eigentlichen und innersten Wünschen der betreuten Schicht selbst, also der Arbeiterschaft liegt. Sie könnten sich, nebenbei gesagt, am Papst der Rerum novarum ein Vorbild nehmen, dessen patriarchalische Worte zur Arbeiterschaft uns heute zwar fremdartig anmuten, der aber vielleicht gerade durch seine Abkehr von jedem Radikalismus das tiefste Herz der damaligen katholischen Arbeiterschaft am besten getroffen hat. Umgekehrt aber, der katholische Laie oder Priester, der schon beim Hören von kollektiven Bindungen des Sondereigentums „Sozialismus" ruft, dürfte einen beschämenden, besonders beim Priester seelsorglich verhängnisvollen „verbürgerlichten" Geist verraten. Wer z. B. die gewiß nicht idealen Einrichtungen unserer Sozialversicherung und die soziale Problematik überhaupt nur unter dem Gesichtspunkt des bedrohten Sondereigentums und nicht des Schutzes noch höherer Werte sieht, dürfte von der Anklage auf echten, wenn auch feineren Materialismus nicht freizusprechen sein.

Freilich bleibt das Problem, den kollektiven Formen den gesunden individualistischen Geist zu erhalten und das Spüren der Verantwortung für jedermann wirksam werden zu lassen. Nichts wäre schlimmer als eine anonyme Demokratie unserer Eigentumsformen, die eine Brutstätte der Korruption und einer entnervenden Versorgungsseuche werden müßte[1].

Gustav Gundlach S. J.

---

[1] Nachbemerkung: Kurz nachdem dieser Aufsatz in der Druckerei gesetzt war, ist die neue Enzyklika „Quadragesimo anno" erschienen. Hingewiesen sei im Anschluß an meine obigen Ausführungen auf die Behandlung und Beurteilung der kapitalistischen Wirtschaftsweise an sich, auf die Auslegung der „Rerum novarum" hinsichtlich der Befugnisse des Staates auf dem Gebiete der Eigentumsordnung und auf die Beurteilung des Sozialismus. Was die ebenfalls von mir berührte Frage der Verwendung freier Einkommensteile zur intensiveren Kapitalversorgung der Volkswirtschaft angeht, sei an folgende Feststellung Heinrich Peschs im „Lehrbuch der Nationalökonomie" II 244 erinnert: „Dennoch wird man auch solchen, nicht unmittelbar der (standesgemäßen) Konsumtion dienenden Besitz insofern Verwaltungsbesitz nennen können, als und weil die volkswirtschaftlichen Interessen dem Eigentumsgebrauch Grenzen ziehen." Pesch verweist dann auf die aus dem „Gemeinwohl" sich ergebenden Notwendigkeiten zur Fortsetzung und Vervollkommnung der Produktion und zur Vermeidung anarchischer Produktion im volkswirtschaftlichen Sinne. Hier liegen Verpflichtungen, die man im Sinne der soziologischen Umwelt der Kirchenväter und auch des hl. Thomas mit der Verpflichtung der größeren Einkommensbezieher zu den Tugenden der liberalitas und magnificentia vergleichen kann. Zur Pesch-Stelle siehe meine Ausführungen in Bd. 116, S. 345 dieser Zeitschrift.

Umschau

Zur spanischen Revolution

Es dürfte wohl Einstimmigkeit darüber herrschen, daß die spanische Revolution für die weitesten katholischen Kreise des Auslandes völlig überraschend gekommen ist. Gerade vonseiten der spanischen Katholiken war trotz aller beunruhigenden Anzeichen immer wieder versichert worden, daß die Monarchie festbegründet sei und nur ganz „schlechte" Elemente für die Republik seien. Diese selbst habe keine Aussicht auf Verwirklichung; denn alle entscheidenden Faktoren des Landes, die Kirche, das Militär, die Zivilgarde und die große Masse des Volkes, hielten zum König. Die gegenteiligen Behauptungen seien verlogene oder parteiische Ausstreuungen liberaler und sozialistischer Blätter, die entweder Spanien nicht kennten oder ihm übelgesinnt seien.

Und nun kam plötzlich die Nachricht, daß die Monarchie buchstäblich über Nacht gestürzt sei und die Republik sich widerstandslos durchgesetzt habe. Diese Widerstandslosigkeit ist das erste Rätsel, das uns allen aufgegeben ist. Hier werden unvermittelt in Erkenntnis, Berichterstattung und Stellungnahme Fehlerquellen offenbar, die einer sorgfältigen Untersuchung bedürfen. Eine solche Untersuchung ist um so dringlicher, als auch die deutsche Revolution das gleiche Überraschungsmoment und die gleiche Widerstandslosigkeit aufweist; denn auch sie wurde von den meisten für gänzlich „ausgeschlossen" erachtet. Begreiflich, daß sich nach dieser Wiederholung in Spanien viele besorgt fragten, ob wir nicht eines Tages ebenso widerstandslos vom Bolschewismus überrascht werden.

War beim Ausbruch der spanischen Revolution die Ruhe und Selbstverständlichkeit, mit der sich der Übergang vollzog, ein Gegenstand des Staunens, so war die zweite Überraschung, die wir erlebten, das Auflodern eines wilden Religionshasses, der nicht nur in Madrid, sondern auch in den verschiedensten Städten des Landes wie auf ein geheimes Zeichen losbrach und in der Asche verbrannter Kirchen und Klöster seine Leidenschaft zu befriedigen suchte. Wie war das in einem Lande möglich, mit dessen Geschichte und Tradition der Katholizismus unlöslich verbunden ist? Hatten hier unterirdische Gewalten von außen her ihr Werk vollbracht, oder waren wenigstens in Teilen des spanischen Volkes schon längst Stimmungen vorhanden, die einen solchen Sturm erwarten ließen?

Es ist für den Außenstehenden schwer, sich ein genaues Bild der spanischen Ereignisse und Verhältnisse zu machen. Die Monarchie ist in Spanien nicht, wie in Deutschland, Österreich und Rußland, nach der ungeheuerlichen Belastung durch einen Weltkrieg gestürzt worden; sie brach mitten im Frieden zusammen. Aber warum? Man mag die Wirkung demagogischer Umtriebe oder des russischen und französischen Geldes noch so hoch einschätzen, sie allein können den so plötzlichen Sturz einer Monarchie nicht erklären, die jahrhundertelang den Glanz und die Macht, die Größe und Geschichte Spaniens verkörpert hat. Wenn eine ruhmreiche Entwicklung in einem so jähen Absturz endet, dann müssen in der Vergangenheit verhängnisvolle Versäumnisse vorliegen, schwere Fehler begangen worden sein. Es war wohl im Innern schon lange vieles morsch und brüchig gewesen, und unwillkürlich wird man an die alte Wahrheit erinnert, daß ein stolzes Gebäude unterwühlt werden kann, während seine Fassade noch keine Spuren des Verfalls zeigt.

Manche Gründe freilich, mit denen man die spanischen Vorgänge hat erklären wollen, sind ohne nähere Erläuterung unzureichend. Zunächst ist es nicht verständlich, daß der ungünstige Ausfall der Gemeindewahlen genügt habe, den König zum Verlassen des Landes zu bewegen, es sei denn, daß diese Bekundung der Unzufriedenheit der schon geschwächten Monarchie den letzten Stoß gab. Sodann hat man geltend gemacht, der Sturz der katholischen Monarchie und der Umschwung der öffentlichen Meinung komme vom Fehlen einer katholischen Presse in Spanien. Aber da erhebt

sich doch gleich die Frage, warum es in einem überwiegend katholischen Lande keine katholische Presse gibt. Wenn man endlich darauf hinweist, daß die Angriffe gegen Kirchen und Klöster nur von einer äußerst kleinen Minderheit ausgingen und gegen den Willen der neuen Regierung erfolgten, dann bleibt es in gleicher Weise rätselhaft und bedauernswert, daß die äußerst große Mehrheit und die Regierung durch Mangel an Information oder Organisation diese Untaten nicht verhindert haben.

Sucht man nach den wahren Ursachen der spanischen Revolution, so ist an erster Stelle die Diktatur des Generals Primo de Rivera zu nennen. Diese Diktatur hätte als kurze Gewaltkur zur Abstellung schlimmer Mißstände in der Staatsverwaltung nützlich und erträglich sein können; aber sie dauerte fast sieben Jahre — vom 13. September 1923 bis zum 28. Januar 1930, ohne daß es ihr gelungen wäre, die politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu meistern. Während dieser langen Jahre hat sich der Zündstoff allmählich angehäuft, der in der Revolution zur Entladung kam. Die bedenklichste Seite der Diktatur war die Unterbindung der freien Kritik. Dadurch beraubte sich der Machthaber selbst der Möglichkeit, die Stellen zu erkennen, wo Druck und Gegendruck sich auswirkte und Abhilfe geboten war. Selbst die wildeste Kritik hätte nicht soviel schaden können wie ihre gänzliche Unterdrückung. Eine Regierung, die aus uneingeschränkter Machtvollkommenheit immer nur Befehle gibt und die so wichtige Kunst des Hörens verabsäumt, muß unvermeidlich in die Irre gehen. Sie wird aus ihrer instinktiven Abneigung gegen Kritik und aufrechte Charaktere auch in den nachgeordneten Behörden nur Beamte anstellen und dulden, die als gefügige Werkzeuge tun und berichten, was oben gewünscht wird. So bildet sich ein System aus, das mit einer fatalen Treffsicherheit in entscheidenden Augenblicken gerade die verkehrtesten Maßnahmen ergreift und im Wahne der eigenen Unfehlbarkeit seinem Verderben unaufhaltsam zuschreitet. Zwar glaubt die Diktatur, durch Gewalt auch die Überzeugung der Menschen zwingen zu können. Aber auf die Dauer sind die Ideen stärker als die stärkste Macht. Gegen solche Entwicklung schützt auch nicht der gute Wille der Regierenden. Primo de Rivera hatte die aufrichtigste Absicht, die Monarchie zu retten, aber tatsächlich hat er sie vernichtet; denn die Fehler der Diktatur wurden dem König zur Last gelegt, der den Diktator gestützt hatte. Der König ward dadurch dem Volke entfremdet.

Und die Katholiken? Am Tage nach dem Tode Primo de Riveras schrieb die katholische Madrider Zeitung „El Debate“ (17. März 1930) über den Verstorbenen: „Weder von der Gesellschaft noch vom Staate noch von der Kirche hatte er klare Ideen.... Die Innenpolitik des Diktators war verfehlt, verworren, unfruchtbar, verwirrend. Es war der Fehler Primo de Riveras, die Mitarbeit der Staatsmänner zurückzuweisen, die vor ihm am Ruder waren, und dem Lande die Möglichkeit zu versagen, den Übergang zur normalen Regierungsweise vorzubereiten.... Trotz seines guten Willens verkannte er die Rechte der Kirche in wichtigen Fragen wie der Schulfrage und der Besoldung des Klerus. Er beging endlich den Fehler, die Gewalt zu lange zu behalten. In den letzten Zeiten hatten seine Leiden und seine übermäßige Arbeit seine Kräfte geschwächt, und das Land war der Diktatur überdrüssig geworden.“ Aber diese Einsicht und Kritik kam zu spät. Denn die Katholiken hatten, ebenso wie „El Debate“, die Diktatur unterstützt, solange sie bestand, und den Diktator mit Lob überhäuft. So wird es begreiflich, daß die Empörung nicht nur gegen die Diktatur, sondern auch gegen die Katholiken sich richtete oder gerichtet werden konnte.

Aber diese Empörung hätte nicht zu solch wüsten Ausbrüchen des Religionshasses geführt, wenn nicht noch etwas anderes hinzukäme. So schmerzlich es vielen sein mag, wir müssen endlich beherzt der Fiktion entsagen, als gäbe es heute noch ganz katholische Völker. Über Europa und alle die Länder, die mit ihm in geistiger Verbindung stehen, sind die Ideen der Reformation und der Französischen Revolution, des Rationalismus, Liberalismus und Sozialismus

hinweggegangen und haben auch in den katholischen Völkern ihre Spuren eingeprägt und in allen Schichten viele Anhänger gefunden. Dazu kommt heute noch die zwar unterirdische, aber sehr wirksame Wühlarbeit Moskaus. So gibt es also neben dem katholischen Spanien noch ein anderes Spanien, das nicht vom Geiste der heiligen Dominikus, Ignatius und Theresia beseelt ist, das Spanien der Liberalen, Sozialisten und Kommunisten, das sich nicht beteiligte, als der König unter Entfaltung des größten weltlichen und kirchlichen Pomps Spanien dem Herzen Jesu weihte, das aber in der Geschichte des Landes von Zeit zu Zeit sich deutlich zu Worte meldete und auch jetzt in den rauchenden Trümmern der Kirchen und Klöster seine grausige Handschrift hinterließ.

Die spanische Revolution ist nicht nur ein politisches Ereignis. Ihr kommt auch in kirchlicher Hinsicht hohe Bedeutung zu. Jeder, der nicht absichtlich vor offenkundigen Tatsachen die Augen verschließt, wird zugeben müssen, daß mit dem Sturz der Monarchie die spanische Kirche und damit zugleich die Gesamtkirche eine hervorragende äußere Stütze verloren hat. Um das zu erkennen, brauchen wir nur zu beachten, von welcher Seite der lauteste Beifall zur spanischen Revolution erklungen ist. Die Republik wird der Kirche nie in gleicher Weise ihren Arm reichen, wie die Monarchie es getan hat. Die Kräfte, die zur Revolution getrieben haben, lassen sich nicht auf einen katholischen Nenner oder eine katholische Formel bringen. Ob aber dieser Wandel der Verhältnisse der Kirche Spaniens zum Segen oder Fluch gereicht, das wird wesentlich von der Haltung der spanischen Katholiken abhängen.

Es wäre sehr töricht, wollten sie den Dingen untätig ihren Lauf lassen und alles Heil von einer baldigen Wiederaufrichtung der Monarchie erhoffen. Das kampflose Aufgeben der Macht durch den König ist kein günstiges Vorzeichen für ihre Wiedererlangung, und es stehen jetzt in Spanien höhere Güter auf dem Spiel als Monarchie oder Republik. Ebenso verfehlt wäre es, wenn die spanischen Katholiken ihre Kräfte in einem unfruchtbaren Streit um die Vergangenheit vergeudeten, was damals alles hätte geschehen sollen. Ihr Blick muß vorwärts, nicht rückwärts gerichtet sein, und ihr Aktionsprogramm darf sich nicht auf einer Wunschwelt aufbauen, die nicht existiert, sondern muß von den Verhältnissen der Wirklichkeit ausgehen. Wer in einer Zeit, wo es hart auf hart geht, Einfluß gewinnen will, der muß auf dem Kampfplatz erscheinen und an den entscheidenden Punkten seine Kräfte einsetzen. Darum mahnt Leo XIII. in seiner Enzyklika „Immortale Dei" vom 1. November 1885: „Legen die Katholiken die Hände müßig in den Schoß, so werden solche spielend die Zügel in die Hand bekommen, deren Gesinnung wenig Gutes hoffen läßt. Das wäre auch für die christliche Sache verderblich, da dann die der Kirche Übelwollenden sehr viel, die ihr Gutgesinnten sehr wenig auszurichten vermöchten. Daraus folgt klar, daß die Katholiken gerechten Grund haben, sich an den Staatsangelegenheiten zu beteiligen. Denn sie tun das nicht deshalb und dürften es auch nicht, um das zu billigen, was im Staatswesen der Gegenwart nicht gut ist, sondern um das Staatswesen selbst, soweit als möglich, aufrichtig und wahrhaft dem öffentlichen Wohle anzupassen, indem sie sich bestreben, die Weisheit und Kraft der katholischen Religion wie ein heilbringendes Lebensblut in die Adern des Staates zu leiten."

Mit bemerkenswerter Aufrichtigkeit beschwört Pierre Lhande in den „Études" vom 5. Mai die spanischen Katholiken, nicht die Irrtümer und Spaltungen ihrer französischen Glaubensgenossen nachzuahmen. Haben doch diese Spaltungen die französischen Katholiken zur politischen Bedeutungslosigkeit verurteilt. Aber vielleicht kann unsern spanischen Glaubensbrüdern jetzt das Beispiel und die Erfahrung der deutschen Katholiken von Nutzen sein. Kardinal Segura von Toledo hat in seinem Hirtenbrief auf das Beispiel der bayrischen Katholiken nach der Novemberrevolution von 1918 hingewiesen; er hätte auch die preußischen oder österreichischen Katholiken nennen können. Die deutschen Katholiken

hatten alsbald erkannt, daß die aus der Revolution hervorgegangene Regierung auf schwachen Füßen stehe und das Staatsschiff in großer Gefahr schwebe, ganz nach links abgetrieben zu werden und in die Gewalt der radikalsten Hetzer zu geraten. Durch ihre positive Mitarbeit haben sie ihren wesentlichen Anteil beigesteuert, diese große Gefahr zu bannen, das Staatsleben wieder in geordnete Bahnen zu lenken und auch dem kirchlichen Wirken eine gesicherte Grundlage zu schaffen. Die spanischen Katholiken stehen jetzt vor einer ähnlichen Aufgabe, die für sie schwerer ist, weil ihnen die entsprechenden Organisationen nicht in gleicher Weise zur Verfügung stehen. Dafür kann aber die relativ große Zahl von gläubigen Katholiken im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung des Landes einen Ersatz bieten.

Durch ihre Mitarbeit am Aufbau des neuen Staates werden die spanischen Katholiken freilich nicht alle bisherigen Vorrechte ihrer Kirche retten, wohl aber vieles für eine befriedigende Gestaltung der Schulfrage, der Ehegesetzgebung und des staatskirchlichen Verhältnisses erreichen können. Vielleicht wird es ihnen dadurch auch gelingen, die armselige Lage des niedern Klerus zu bessern, die eine Schmach für Staat und Kirche Spaniens ist. Wollen sie aber überhaupt irgend etwas ausrichten, dann werden sie auf jeden Fall schon den bloßen Schein zu meiden haben, als seien sie Feinde des Volkes und seiner Rechte. Hier und jetzt gilt ganz besonders das Wort des Kardinals Manning: „Gebe Gott, daß das Volk uns Katholiken niemals als Anhänger einer Partei betrachte, die sich der Besserung seiner Lage widersetzt, daß wir ihm nicht als Diener der Plutokratie erscheinen, anstatt die Führer und Beschützer der Armen zu sein!“ [1]

Um in unruhigen Zeiten das Volk nicht aufzureizen, wird hier und da die Losung ausgegeben, die Geistlichen sollten sich der Politik gänzlich fernhalten. Das mag unter Umständen notwendig und ersprießlich sein, darf aber nicht als allgemeines Gesetz aufgestellt werden. Es kann sehr wohl sein, daß es dem katholischen Volke der Zahl und Befähigung nach an genügenden Laienführern fehlt und daher den Geistlichen die Aufgabe zufällt, diese Lücke auszufüllen. Es müssen freilich Geistliche sein, die mit den politischen Verhältnissen vertraut sind und auch die Art und Weise kennen, wie man in der politischen Arena eine Sache vertreten kann und muß. Geistliche Kampfhähne sind da gewiß nicht am Platze. Aber es kann durchaus nützlich sein, wenn das Volk sieht und hört, wie Geistliche klug und maßvoll die Rechte der Kirche verteidigen und für die Abstellung sozialer und wirtschaftlicher Mißstände tätig sind. Freilich werden die katholischen Laien gut tun, in politischen Dingen nicht die Initiative der Bischöfe und Geistlichen abzuwarten, sondern auf diesem ihrer Freiheit überlassenen Gebiet selbständig Entschlüsse zu fassen und zu wagen.

Natürlich stellt die Revolution die spanischen Katholiken nicht nur vor politische Aufgaben. Ein so bedeutsames Ereignis ist zugleich eine Mahnung zur Gewissenserforschung auf allen andern Gebieten. Fragen des Volksunterrichts, der Volksaufklärung, der Presse, der Seelsorge bei den Gebildeten und beim Volke, der Verteilung der Arbeitskräfte und des kirchlichen Vermögens tauchen hier auf — Fragen, die hier nur angedeutet werden können. Die Größe dieser Aufgaben ist vielleicht doch ein Zeichen, daß Gottes Vorsehung die Kirche Spaniens durch Prüfungen und Leiden zu einer Erneuerung und Blüte führen will.

Für den Gesamtkatholizismus aber ist die spanische Revolution ein ernster Fingerzeig, sich nicht auf alte Traditionen und äußere Sicherungen zu verlassen, sondern wohl darauf zu achten, was in den Köpfen und Herzen lebt und gärt. Denn hier wird im letzten Grunde die Weltgeschichte entschieden. Es bereitet sich unter der Oberfläche der Erscheinungen ein Kampf vor, in dem es um die letzten Grundlagen nicht nur des Christentums, sondern der mensch-

[1] Vgl. Paul Thureau-Dangin, La Renaissance catholique en Angleterre III² (Paris 1906) 262.

lichen Gesittung überhaupt geht. Diesem Kampfe wird nur eine wache, nicht eine schlafende Kirche gewachsen sein, eine Kirche, die auf das Wesentliche eingestellt ist und sich nicht an äußerliche oder überlebte Formen klammert. Zu diesem Kampfe sollten sich die Katholiken der ganzen Erde rüsten und in brüderlicher Eintracht mit vereinten Kräften gemeinsame Gefahren abwehren. Aber wieviel fehlt da noch! Revolutionäre und Kommunisten, Liberale und Sozialisten, Freimaurer und Freidenker reichen sich ohne Bedenken über die staatlichen Grenzen die Hände und unterstützen einander durch Rat und Tat und Geld. Wie unvollkommen ist dagegen in einer Zeit der Weltprobleme die internationale Zusammenarbeit der Katholiken. So auffallend und befremdlich es scheinen mag, die nationalen Grenzen sind am schärfsten bei den Katholiken gezogen. Mit einer geradezu rührenden Gewissenhaftigkeit beobachten sie das Nichtinterventionsprinzip, gleich als ob es sich dabei um ein unverbrüchliches Gesetz ihres Glaubens handelte, und gegenüber dem Rat und der Hilfe von jenseits der Landesgrenzen zeigen sie eine fast krankhafte Empfindlichkeit und Ablehnung. Sie fürchten stets, man könne ihnen vonseiten ihrer Gegner die enge Verbundenheit mit auswärtigen Katholiken als Mangel an nationalem Sinn auslegen, und so lassen sie sich in die Isolierung hineintreiben, die oft auch eine Niederlage bedeutet.

Wenn die Katholiken mehr auf die Zeichen der Zeit achten wollten, dann würden sie leichter über ihre Gegensätze und Eifersüchteleien persönlicher, nationaler und politischer Art Herr werden; sie würden das Kleine klein und das Große groß sehen und in ihrer Geschlossenheit und Wachheit eine Macht auch im öffentlichen Leben darstellen. Max Pribilla S. J.

„Der wohltätigste Mann der Welt."

Als ich um Weihnachten 1927 die Kunde von dem unerwartet raschen Hinscheiden meines engeren Landsmannes, des Benediktinerpaters Lukas Etlin, vernahm, der am 16. Dezember 1927 durch einen Autounfall dem Benediktinerinnenkloster Clyde, Missouri, Nordamerika, wo er dreißig Jahre segensreich als Spiritual wirkte, und seinen zahllosen Freunden in Amerika und Europa allzu früh entrissen wurde, da tauchten in meinem Geiste eine Reihe freundlicher Jugenderinnerungen auf.

Ich sah den um acht Jahre älteren Freund und Nachbarn Alfred — so hieß P. Lukas mit seinem Taufnamen — in meinem elterlichen Hause, im Garten oder auf dem Felde in Sarnen mit meinen vier älteren Brüdern in friedlichem Ringkampf, Wettlauf, Hoch- und Weitsprung, im Armbrust- und Bogenschießen oder an den Turngeräten sich messen, sah ihn auf der Studentenbühne lachen oder weinen, wie es eben gerade das Spiel erforderte, sah ihn auch still gesammelt zur Messe gehen oder aus einem der Gotteshäuser heimkommen. Auch seinen behäbig-gutmütigen, immer freundlich lächelnden Vater, den Kanzlisten oder „Kopisten" Etlin — so nannte das Volk ihn —, schaute ich wieder, wie er nach Erledigung seiner Amtsgeschäfte, gemütlich sein Pfeifchen rauchend, auf dem Sarner Obkäppeli-Bänkli neben der Marienkapelle an Sommerabenden zusammen mit einigen braven Spießbürgern die Weltlage erörterte, wobei er sich allerdings niemals durch leidenschaftliche Teilnahme für den einen oder andern der gerade kriegführenden Kaiser, Könige oder Staatspräsidenten in seelische Unkosten stürzte, vielmehr gerne alle Aufregung und allen Ärger seinen temperamentvolleren Mitbürgern überließ. Daß auch das Bild der unendlich fleißigen, unermüdlich tätigen, frommen Mutter Alfreds in der Rückerinnerung nicht fehlte, ist selbstverständlich: diese mulier fortis, die aus den Erträgnissen ihres Tuch- und Kramlädelis den Unterhalt der Familie (Vater, Mutter, zwei Söhne und eine Tochter) größtenteils bestritt und den drei Kindern nicht nur eine musterhafte christliche Erziehung, sondern auch eine weitere Ausbildung ermöglichte, wozu des Vaters äußerst bescheidenes Einkommen auch nicht annähernd ausgereicht hätte.

Dafür erbte Alfred vom Vater die Anlage zum Zeichnen und Malen und ebenso die Vorliebe für den Fischfang, dem er noch in der Gymnasialzeit in Sarnen und Engelberg mit Eifer und nicht geringem Erfolg huldigte. Wie oft habe ich ihn heimlich bewundert und auch beneidet, wenn er am Sarnersee oder an der Sarneraa, neben mir angelnd, gar manche große dicke Fische einfing, während ich mich mit der Gefangennahme des einen oder andern elenden Schwänzchens oder noch häufiger mit gar nichts begnügen mußte!

Damals hätte freilich wohl kein Mensch geahnt, daß aus dem bescheidenen, gelegentlich auch harmlos fröhlichen Studentlein, das auf der Gymnasiumsbühne für gewöhnlich komische Rollen übernehmen mußte und oft schon durch sein bloßes Auftreten ganze Lachsalven entfesselte, später nicht nur der schon bei Lebzeiten als Heiliger verehrte Spiritual eines Nonnenklosters und der kunstsinnige Leiter von Klosterbauten, sondern auch ein Menschenfischer nach dem Herzen des Weltheilandes werden sollte, der wegen seines vorbildlichen Apostolats der christlichen Caritas den Dank und die bewundernde Anerkennung von ungezählten Kirchenfürsten, Priestern, Ordensfrauen und Laien zu ernten berufen war, ein edler, weitblickender Mensch, den der Heilige Vater Pius XI. selbst als den „wohltätigsten Mann der Welt" bezeichnete.

Wie das alles kam, und wie der schlichte, keineswegs überragend begabte, allerdings schon als Volksschüler und Gymnasiast tieffromme Sohn eines urschweizerischen kleinen Beamten zum Ordensmann, Priester, Ökonom und Baumeister, hochgeschätzten Seelsorger, Gründer und Leiter der weitverbreiteten religiösen Zeitschrift Tabernacle and Purgatory (auch in deutscher Sprache herausgegeben), schließlich zum geistigen Vater und Leiter einer großgedachten und noch größer in die Tat umgesetzten Hilfsaktion für notleidende deutsche und österreichische Priesterseminarien, Klöster, religiöse Erziehungsanstalten und Institute und dadurch zum glühendverehrten Wohltäter von Tausenden und indirekt Millionen wurde, dies steht in dem prächtigen, zu Anfang 1931 erschienenen Büchlein „P. Lukas Etlin O. S. B."[1] auf Grund zuverlässiger schriftlicher und mündlicher Zeugnisse klar, anschaulich, sachlich und doch lebensfrisch verzeichnet.

Das Geleitwort stammt aus der Feder Sr. Eminenz Kardinals v. Faulhaber. Mehrere ansprechende Bilder schmücken das kleine freundlich ausgestattete biographische Werk. Auf dem zweiten Bilde („Sarnen, der Geburtsort des P. Lukas") findet der Leser, rechts von der Marienkapelle mit dem Pilatus als Hintergrund, das alte Schulhaus, wo Alfred Etlin geboren wurde, später die erste Schule („Gvätterli" — oder Kleinkinder-Schule) besuchte und seine Knabenjahre verlebte.

Hier noch einige Aussprüche und Maximen des Paters, die für seine Denkweise besonders kennzeichnend sind:

„Ich fürchte immer die Leute mit vielem Verstand und kaltem Herzen." — „Man muß den jungen Theologen und Priestern nicht nur den Doktortitel geben, sondern vor allem Jesus und Maria und das innere Leben." — „Wir brauchen Gott allezeit, und deswegen müssen wir auch allezeit beten. Je mehr wir beten, desto mehr leben wir in Gott, desto mehr erlangen wir von Gott." — „Viel beten, viel arbeiten, viel leiden, aber vor allem viel lieben."

Die Schlußsätze aus Kardinal v. Faulhabers herrlichem Geleitwort mögen statt weiterer Hinweise zu Gunsten des in jeder Hinsicht erfreulichen, gediegenen Büchleins sprechen: „Dieses Lebensbild wird in verschiedenen Sprachen in die Welt hinausziehen und vielen Seelen, die für stille Gnadenrufe nicht taub sind, ein Führer zu Gott werden. Auf dem Angesicht von P. Lukas lag ein frohes Leuchten, besonders wenn er vom heiligen Berge, vom Altare kam. Etwas von diesem frohen Leuchten wird auch aus diesem Büchlein strahlen. So möge das leuchtende Beispiel seines

---

[1] P. Lukas Etlin O. S. B. Ein kurzes Lebensbild von Erzabt Dr. Norbert Weber O. S. B. 8° (XII u. 98 S.) Missionsverlag St. Ottilien (Oberbayern). *M* 2.—; geb. 2.90.

Lebens mit der Gnade Gottes jene, die fern von Gott leben, nahe zu Gott bringen, und jene, die schon nahe bei Gott leben, noch näher mit dem Urquell aller Heiligkeit vereinigen. Der engere Kreis der Freunde von P. Lukas aber wird sich zu einem großen Gebetschor vereinigen, auf daß der Herr seinen treuen Diener, den er berufen und begnadet hat, auch verherrlichen und durch den Mund seiner Kirche zur Ehre der Altäre erheben möge. P. Lukas ist nicht tot, P. Lukas lebt."

Alois Stockmann S. J.

Liturgie, Aszese, Mystik

(Eugène Vandeur O. S. B.)

Das Geheimnis der Kirche heißt „Haupt und Leib Ein Christus". Das sagt einmal: ihr ganzes Sein und Leben und Wirken und Leiden ist ein Wachsen aus Christo, in Christo, zu Christus hin: „nicht mehr ich lebe, — Christus lebt in mir". Das sagt aber ebenso: das ganze persönliche Sein und Leben und Wirken und Leiden ist aufgerufen zu einem wahren „an Stelle Christi die Botschaft üben", d. h. nicht nur passiv Christum zu empfangen, sondern aktiv Christi Amt zu üben. Aus dem ersten gebiert sich das große Grundgesetz christlicher Objektivität: daß „die Erde schweige", nicht nur „vor dem Herrn", sondern in Ihn hinein, d. h. daß das subjektive „ich" aufgehe in das objektive Ich des „Haupt und Leib Ein Christus". Aus dem zweiten entspringt das nicht minder große Grundgesetz christlicher Personalität: daß „die Erde aufjauchzend aufspringe", d. h. daß das Aufgehen in Christum alle Kräfte des Leibes und der Seele ganz persönlich aufrufe. Dem ersten Grundgesetz entspricht vorzüglich das Leben in und aus der Liturgie, dem zweiten mehr das, was Aszese und Mystik bezeichnen. Wahres katholisches Christentum ist die unzerteilte, lebendige Einheit: Aszese und Mystik, die als verpersönlichte Liturgie aus deren Leben entspringen, um in sie zurück zu reifen; — aber ebenso Leben der Liturgie, das nur auf dem persönlichen Weg von Aszese und Mystik wirklich religiöses Leben wird und darum nur mit dem Preis eines formelhaften Verdorrens oder eines geheimen religiös unverbindlichen Ästhetizismus eine Feindschaft gegen Aszese und Mystik erkauft.

Wir wissen nichts in der Literatur der Gegenwart, aber auch wohl der Vergangenheit, was diese Einheit so tief und schlicht zugleich ausspricht wie die Schriften Eugène Vandeurs. Alle subtile Problematik zwischen Liturgie, Aszese, Mystik, aller Streit einer neuen „Seins-Frömmigkeit" ist hier unausdenkbar weit weg. Denn es ist religiöses Leben, das richtig betet. Es ist Heiligkeit.

Man wird, bei einiger Kenntnis der heutigen Zusammenhänge, nicht erstaunen, zu beobachten, wie der Karmel formend in diesen Schriften steht: ausdrücklich in „O mon Dieu Trinité que j'adore", den Ausdeutungen des Weihegebetes der Karmeliterin Elisabeth von der Heiligsten Dreifaltigkeit (aus dem Karmel von Dijon)[1]. Die „kleine heilige Therese" ist in Frankreich der strahlende Morgenstern eines ganz neuen Tages der Stiftung der „großen heiligen Therese", innerhalb und außerhalb der Ihren. Man braucht nur an die Namen zu denken: Lucie Christine, Madeleine Sémer, Antoinette de Geuser usw. usw. Darin spricht sich in doppelter Weise das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche aus. Die sogenannte „katholische Erneuerung" im europäischen Geistesleben kann nur wirkkräftig sein, wenn ihre Tiefe die Tiefe des Kreuzes ist. Das Kreuzgeheimnis in seiner unverhülltesten Form ist aber die Form des Karmel. Die „katholische Aktion", die in solcher „katholischer Erneuerung" sich „an der Front" betätigt, kann nur wirkliche religiöse Arbeit sein, wenn sie aus einem neuen Reichtum religiösen Lebens fortdauerd aufgefüllt wird. So braucht es gesteigert „Maria zu den Füßen des Herrn", noch mehr: die Marien-Mutterschaft religiösen Lebens, wie sie das besondere Charisma der

[1] Vandeur, O mon Dieu Trinité que j'adore. Elévations. [4] Wépion 1931. — Eine deutsche Übertragung ist in Vorbereitung (gemäß der Vorrede zur deutschen Ausgabe der „Sainte Messe").

Frau ist[1]. Hier ist der Karmel aufgerufen. Denn er ist Kreuzgemeinschaft als Mariengemeinschaft. Hier ist er weiter aufgerufen, insofern gerade eine Frau seine eigentliche erneuernde Mutter ist, die „große heilige Therese", und eine Frau sein Stern der Gegenwart ist, die „kleine heilige Therese". Hierin ist es nicht erstaunlich, daß es fast ausnahmslos Frauen sind, die heute seinen Geist in ergreifender Tiefe künden.

So werden es Karmel-Worte, in denen Vandeur die Geheimnisse der Liturgie ausdeutet. „La sainte Messe" wird wirklich „échelle de la sainteté"[2]. Denn unter der kundigen Führung eines homo religiosus wird klar, wie in ihr die alte Stufenfolge der Aszese und Mystik sich ausprägt: Reinigungsweg, Erleuchtungsweg, Einigungsweg. Ins unsagbar Persönliche aber geht es, wenn er im „Adoro te"[3] die Sprache des Meisters höchster Objektivität, Thomas von Aquins, durchsichtig werden läßt in das geheime „Tibi se" „c'est Vous et moi", den religiösen Urlaut „Du und ich" (22 ff.). Seine Sprache hat ihre Grundlaute in den Grundlauten aller echten Aszese und Mystik: „se rendre", „s'oublier", Hingabe, Übergabe, Preisgabe, Sichvergessen, „sans réserve", ohne Abstrich, ohne Bedingung. Aber dann dunkelt das Wundervollste aus St. Theresia und Johannes vom Kreuz auf: „s'abîmer", „défaillir", „se taire", „se laisser envahir", „être louange", „disparaître". „S'abîmer": den Boden unter den Füßen verlieren, in den Abgrund hinein, selber abgründig offen gegen Gott werden, ganz untergehen in den Abgrund der göttlichen Liebe. „Défaillir": ganz Ohnmacht, Schwäche, Leere, Nichts werden, daß Gott allein Fülle und Alles sei. „Se taire", ganz Schweigen werden, das im leisesten Hauch der Stimme des Herrn schwingt. „Se laisser envahir": kein sorgsames Sichwahren und Sichpflegen, sondern fortgerissen in den Sturm der göttlichen Liebe. „Être louange": nicht ein Nichts um des Nichts willen, sondern aufgerufen zum aktiven Gotteslob, „vous rayonner, mon Jésus", Christus, das Licht zu strahlen, in die Welt hinein. „Disparaître": verschwinden, aber nicht in ein indisches Nichts, sondern wie Gott, der Schöpfer, sich in die objektive Schöpfungsordnung verschweigt. — So wird — von diesem objektiven Ausklang her — klar, wie von vornherein das Persönliche tiefer Teilnahme am Objektiven war: an dem Objektiven Gottes in Christo in der Kirche. „S'abîmer" heißt in der Tiefe: Teilnahme am „Dieu qui s'abîme", Gott, der sich zu Nichts macht bis in den Abgrund des Verlassenheitstodes am Kreuz. „Défaillir" heißt: Teilnahme an „Dieu qui défaillit", Gott, der menschliche Ohnmacht wird bis in die Ohnmacht des Angenagelten am Kreuz. „Se taire" heißt: Teilnahme an „Dieu qui se tait", am „Jesus aber schwieg" der Passionsgeschichte. „Se laisser envahir" heißt: Teilnahme an „Dieu qui se laisse envahir", Gott, der Sich von Seiner Liebe zu den Kindern Adams hinreißen läßt bis in die „Torheit" und das „Ärgernis" des Kreuzes. So erfüllt sich das „être louange" und „disparaître" in der höchsten Weise: teilnehmen an der Doxa, dem Lobpreis der Herrlichkeit, die der Sohn beim Vater im Heiligen Geist hat, im Schweigen der Fülle.

Das mag andeuten, wie hier, trotz der persönlichen leisen Neigung zu einer reinen Kontemplation, der Geist des Karmel nicht nur abstrichlos der Geist der Liturgie wird

---

[1] Vgl. unsern Wiener Vortrag hierüber (Neues Reich 12 [1930], 709 ff. 730 ff.).

[2] Vandeur, La sainte Messe. Echelle de la sainteté. Elévations. [2]Paris 1930. Deutsche Ausgabe: Das heilige Meßopfer. Regensburg 1930. — In diesem Büchlein ist nur der Nachteil, daß Vandeur alles formal auf den Priester bezieht, während der Inhalt auf das geht, was für jeden Christen gilt. Das Besondere des Priesters ist nicht das, was Vandeur darstellt, sondern das „Untergehen ins Amt", Aszese und Mystik dessen, was im „opus operatum" liegt, unterschieden gegen das allgemein-christliche „Christus lebt in mir".

[3] Vandeur, Adoro te. Elévations eucharistiques. Wépion 1930. — Es ist vielleicht das schönste der Bücher Vandeurs, aber eben darum im Ineffabile seines Französisch schwer übersetzbar. — Die Bücher Vandeurs können von Wépion (dem überaus hoffnungsvollen Benediktinerinnenkloster, dessen geistliche Leitung er hat) direkt bezogen werden: Monastère de Marlagne, Wépion-sur-Meuse (Belgique).

(und zwar gerade auf dem Weg „rücksichtsloser Aszese und Mystik"), sondern wie hier St. Theresia, St. Benedikt und St. Ignatius sich innerlich begegnen. Im restlosen „Sume et suscipe", „Nimm weg und nimm hin", das die geöffnete Blüte der „Indifferenz" ist und das im „dritten Grad der Demut" die Passionszeichen im Kelch der Blüte trägt, ist auch und durchaus der Geist des Karmel die Tiefe des Ignatianischen und der echten Gesellschaft Jesu: wie der tiefste Hymnus der hl. Theresia (En las manos de Diós) die „Indifferenz" der Großen Exerzitien zu seinem Formprinzip hat. In der Apostolizität des „Christus ausleuchten in die Welt hinein" trägt der Karmel die Sendung der Gesellschaft Jesu im Herzen seiner vita contemplativa: in der sühnenden Teilnahme am Erlösungswerk. In der restlosen Hingabe aber in die Objektivität Christi in Seiner Kirche und im Primat der Objektivität der Ehre Gottes, die hierin konkret ist, weist sich die ungehemmte Einheit zu St. Benedikt aus: wie St. Benedikt, St. Ignatius und St. Theresia den Dienst am Erlösungswerk zum Mittelpunkt haben und ihn sehen als den Dienst der Göttlichen Majestät zu Ihrer Ehre.

Das hat einen ganz besondern Ausdruck darin, wie diesem echten Benediktiner und echten Jünger des Geistes der hl. Theresia die als „jesuitisch" bezeichnete Herz-Jesu-Andacht unwillkürlich nahe steht (sodaß er ein eigenes Büchlein darüber vorbereitet). Aber das ist nicht wunderbar. Denn die echte Herz-Jesu-Andacht (die nicht als „Andacht" neben „Andachten" gepflegt wird) bezeichnet in der Tat die besondere Einheit von St. Benedikt, St. Ignatius, St. Theresia. Sie sagt ein solches Leben mit der Kirche, daß es ein Leben im Herzen der Kirche ist, das das Herz des Herrn ist: benediktinisches Leben in der Liturgie als gerade darum Leben im Herzen des Herrn. Sie sagt ebenso ein solches Zugesellsein in das öffentliche Leben des Herrn, daß die Teilnahme am Apostolat geschieht im innerlichen Gelenktsein durch den Herzschlag des Herrn: jesuitisches grundsätzliches Apostolatsleben als gerade darum Leben aus dem Herzen des Herrn. Sie sagt endlich, als geheime, heiligste Tiefe der beiden ersten Weisen, ein solches Umgewandeltsein in den Herrn am Kreuz der Erlösung, daß unser Herz mitdurchbohrt ist dem seinen: die Sühne-Liebe des Karmel als kristallisiert in das eigentliche Wesen der „Herz-Jesu-Andacht".

So sind Liturgie, Aszese und Mystik keine „Fragen", wenn das religiöse Leben spricht, und wenn Heilige sprechen.

Erich Przywara S. J.

Besprechungen

Theologie

Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form. Von Leo Hamburger. 8° (176 S.) München 1930, Reinhardt. *M* 7.80, geb. 9.50

Das Buch, geboren aus der tiefen religiösen Not unserer Zeit und dem „besonnenen Willen", mit „reiner" Wahrheit ihr zu begegnen, enthält viele beachtenswerte Gedanken, wenn man auch dem Gesamtergebnis nicht zustimmen kann. Es ist sicher zutreffend, daß zweifelhafte Voraussetzungen — Verfasser sagt minder glücklich „dogmatische" Beimischungen — für das Leben nicht entscheidend sein sollen; daß „emotionales und intellektuelles Verhalten in fruchtbarer Synthesis zusammenstimmen" müssen; daß der Pessimismus falsch und schädlich, ein gesunder Optimismus wahr und wertvoll ist; daß „die Selbsterzeugung seines Schicksals die Aufgabe" des Menschen bleibt. Aber das alles ist nicht — Religion. Bei dieser verlangt H. mit Recht, daß sie auf Wahrheit beruhe oder wenigstens nach vollkommener Wahrheit strebe: „Die religiösen Begriffe zu Fiktionen stempeln, heißt nicht: die Religion retten, heißt: sie vernichten" (110). Religion und Wissen sind nicht dasselbe; aber die der Religion zu Grunde liegenden Gedanken können — und sollen nach Meinung des Verfassers — auch wissenschaftliche Erkenntnisse sein oder werden. Religiös sein heißt vor allem sein Leben richtig gestalten wollen (170). Aber — was versteht H. unter Religion? Religion ist Gefühl, ist „emotionales Verhalten zur Welt", d. h. zum „Inbegriff und Zusammenhang aller Gegenstände, über die ein Mensch Existentialurteile für möglich hält" (23) mit Einschluß Gottes, wenn er für existierend gehalten wird. Die Beziehung zu Gott ist der Religion nach H. nicht wesentlich. Zum Beweise beruft er sich auf den Buddhismus und die atheistische Individualreligion, z. B. eines Nietzsche (18 f.). Wenn H. glaubt, die bisherige Religionsphilosophie arbeite zur Feststellung des Religionsbegriffes mit unzureichendem Induktionsmaterial, dann muß das doch von seiner Darlegung unvergleichlich mehr gelten. Die Menschheitstatsache der Auffassung der Religion als „Beziehung zu Gott" kann durch solche Erwägungen nicht abgetan werden. Die Ergebnisse der Religionsgeschichte sind überhaupt nicht genügend verwertet. Sonst könnte H. heute nach den Arbeiten von Andrew Lang und Wilhelm Schmidt es nicht als gesichert bezeichnen, daß der Polytheismus dem Monotheismus zeitlich vorausgeht (32). H. will streng methodisch vorgehen. Das ist gewiß gut. Aber dann wäre dies der Weg: aus Sprachgebrauch, Erfahrung, Geschichte wäre die Verbaldefinition festzustellen. Als gemeinsame Grundbedeutung würde dann die eben erwähnte, alte Definition gefunden, die Thomas von Aquin mit den Worten wiedergibt: „Religio importat ordinem ad Deum" (S. th. 2, 2, q. 81, a. 1), wobei natürlich die einzelnen Worte zunächst möglichst weit und abstrakt zu nehmen sind. Will ich verstanden werden, kann ich nicht allgemein gebrauchten Worten einen neuen, subjektiven Sinn geben. Die vereinzelten willkürlichen Ausnahmen weltfremder Gelehrten bilden keine Instanz gegen den allgemeinen Brauch. Aus der Verbaldefinition ergäbe sich dann durch philosophische Spekulation (oder religiösen Glauben!) die Art der ontologischen und konsequent ethischen Beziehung des Menschen zu Gott. Leugnet jemand diese Beziehung, soll er das Wort Religion auch nicht für sich beanspruchen. Aus der Tatsache sodann, daß die Religion erfahrungsgemäß emotional sich äußert, folgt nicht, daß sie primär und wesentlich Gefühl ist. Das Gefühl ist der Religion konnatural, setzt aber wesentlich das Erkennen und Anerkennen der realen Beziehung zu Gott voraus. Wenn H. am Ende seines Buches die „reine Religion" mit den Worten umschreibt: „Wir wollen, daß die Welt gut eingerichtet ist, und so versuchen wir, die menschliche Psyche so zu gestalten, daß sie mit jener fertig wird", dann gibt er selbst die einseitige Gefühlstheorie auf und muß logisch auch Erkenntnis als der Religion wesentlich bezeichnen.

L. Kösters S. J.

Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie. Von August Deneffe S. J. [Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von F. Diekamp und R. Stapper. Heft 18.] 8° (VIII u. 166 S.) Münster 1931, Aschendorff. *M* 8.80

Über den schwierigen und doch wichtigen Begriff der dogmatischen Tradition findet man verschiedene Auffassungen. Einmal erscheint die Tradition als etwas vor der kirchlichen Lehrverkündigung bereits Gegebenes, dann wieder als diese Lehrverkündigung selbst und als nächste Glaubensregel. Welche Auffassung

ist richtig, oder lassen sich beide Auffassungen vereinigen? Auf Grund einer geschichtlichen Untersuchung, die den Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, der heiligen Väter, der kirchlichen Erlasse und der Theologen durchforscht und die Verhandlungen des Konzils von Trient über die Tradition darlegt, bringt der systematische Teil folgende Lösung: Es bestehen vorzüglich zwei, eng miteinander verbundene Traditionsbegriffe, ein Hauptbegriff und ein abgeleiteter Begriff. Der Hauptbegriff ist tatsächlich die unfehlbare kirchliche Lehrverkündigung, die mit den Aposteln begann und von ihren Nachfolgern mit derselben Autorität fortgesetzt wird. Sie scheidet sich leicht in aktive Tradition: das Verkündigen, und passive: die so verkündete Lehre. Tradition im abgeleiteten Begriff sind die Denkmäler der geschehenen Glaubensverkündigung, aus denen eben diese Verkündigung wieder erkannt werden kann, z. B. die Schriften der heiligen Väter, der Theologen, Inschriften usw. Im Laufe der Jahrhunderte scheint eine Verdunkelung des Traditionsbegriffes eingetreten zu sein, deren Gründe ein eigenes Kapitel darzulegen sucht. Das Dunkel dürfte sich durch die gebotenen Erklärungen einigermaßen aufhellen.

A. Deneffe S. J.

Religionsgeschichte

Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. Von Dr. P. Wilhelm Schmidt. 8° (XV u. 296 S.) Münster 1930, Aschendorff. *M* 6.80, geb. 8.25

Das vorliegende Werk des bahnbrechenden Erforschers der Religionsgeschichte kommt nicht unerwartet, sondern als ersehnte Frucht langjähriger Vorarbeiten und als Erfüllung des gerade durch seine größeren Werke gesteigerten Wunsches nach einer kurzen und klaren Zusammenfassung der wesentlichen und anerkannten Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte nach ihrem heutigen Stande. Das Handbuch ist naturgemäß aus dem noch nicht vollendeten Werke „Ursprung der Gottesidee" (4 Bde; I ²1926; II 1927) hervorgewachsen. Doch trotz des geringen Umfangs ist es in gewisser Hinsicht an Stoff reicher. Im Einleitungskapitel, ferner in den Darstellungen über den Totemismus, den Himmelsgott und den Hochgott der Urkultur erfahren wir vieles, was erst in den letzten Bänden des großen Werkes näher behandelt werden soll. Natürlich ist der Stoff eng zusammengedrängt, und die Darstellung läßt „die großen Linien der geschichtlichen Entwicklung" mit Verzicht auf Polemik hervortreten. Besonderes Gewicht ist auf sorgfältige Literaturangabe und auf übersichtliche, auch im Druck hervortretende Anordnung gelegt. Ausgezeichnete Register machen unter den drei Gesichtspunkten: Sachen, Autoren, Völker alles rasch zugänglich.

So stellt das Handbuch das Vollständigste und Vollkommenste dar, was wir in seiner Art augenblicklich besitzen. Es ist ein Verdienst Schmidts, daß die vergleichende Religionsgeschichte nach den Irrungen des Evolutionismus immer mehr zu der Erkenntnis durchgedrungen ist, daß der Glaube an ein einziges höchstes Wesen bei den ältesten Völkern auftritt, und daß immer das Älteste an den jüngeren Religionen in die gleiche Linie einmündet. Natürlich wollte Schmidt hier nur so weit vordringen, als es mit den Methoden der kulturgeschichtlichen Ethnologie möglich ist. Philosophie und Theologie können weiterführen.

In der Methode hat der Verfasser einen sehr glücklichen Griff getan. Da nämlich die verschiedenen Schulen der vergleichenden Religionsgeschichte in ihrer Aufeinanderfolge merkwürdigerweise, aber nicht ohne Grund, die Umkehr der zeitlichen Reihe darstellen, in der die Geschichte der Völker und Religionen verläuft, so konnte der Verfasser in Anlehnung an die Geschichte seiner Wissenschaft von den jüngeren Stufen der Religionsgeschichte zu den älteren vordringen und so, immer tiefer grabend, immer weiter ins Urland eindringend, das Dunkel erhellen, um ungezwungen der Forschung selber eine Entdeckung abzuringen, die das Gegenteil ihrer anfänglichen Behauptung ist, daß nämlich der Monotheismus nicht erst am Ende einer langen Entwicklung, sondern am Anfang der Menschheitsgeschichte auftritt.

Das Handbuch, das auch in französischer (B. Grasset, Paris) und italienischer Ausgabe (Liberia editrice Fiorentina, Florenz) erscheint, wird keine Mühe haben, den ihm gebührenden Platz zu erobern. Es würdigt alle Strömungen von Bedeutung, und zu der Vorsicht des Verfassers vor Übergriffen auf das Gebiet der Religionspsychologie und Religionsphilosophie paßt es durchaus, daß die psychoanalytischen Versuche, Geschichte zu bauen, in die rechten Schranken gewiesen werden.

L. Koch S. J.

Polythéisme et fétichisme. Par M. Briault. 12° (200 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. *Fr.* 12.—

Ein frisch geschriebenes, anspruchsloses Büchlein, Bestandteil der „Bibliothèque catho-

lique des sciences religieuses", das im ersten Teil (13—60) die Religion der alten polytheistischen Völker beschreibt (ohne Quellen- oder Literaturbelege) und im zweiten Teil (73—194) die modernen „Fetisch-Religionen". Dem schließt sich eine ziemlich ausführliche Literaturangabe an, die aber fast nur französische Literatur kennt, insbesondere die neueren bahnbrechenden Untersuchungen von W. Schmidt ungenügend erwähnt. Vier sehr einfache Karten über die afrikanischen Religionsgebiete sind beigefügt. Der Wert des Büchleins liegt vor allem im zweiten Teil, wo einleitend auf Bedeutung und Schwierigkeit des Studiums der Religion unter den kulturarmen Völkern hingewiesen und die bevorzugte Stellung des Missionars mit Recht betont wird. Durch die Missionare konnten von einem Ende Afrikas bis zum andern Kenntnis und Name Gottes sowie die Elemente der Religion nachgewiesen werden (vgl. die interessante Tabelle S. 86 ff.), was der Verfasser auf irgend eine Form der Offenbarung Gottes zurückführt.

L. Kösters S. J.

Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine. Par Jean Rivière. 8° (XXIX u. 590 S.) Paris 1929, Letouzey & Ané.

Das Buch bietet eine sehr erwünschte Ergänzung zu den bisher vorliegenden, mehr systematisch als historisch angelegten Werken über den Modernismus. Schon der Literaturnachweis (S. XVIII—XXIX) zeigt das. Er enthält eine übersichtliche Zusammenstellung der nach Ländern geordneten Quellen (systematische Darstellungen, Biographien, Zeitschriften, Nebenquellen) und der Arbeiten über die geschichtliche Entwicklung des Modernismus in katholischer und nichtkatholischer Sicht wie über die doktrinäre Behandlung (Kommentare zu den Päpstlichen Erlassen, philosophische und theologische Untersuchungen). Mit Recht geht die Darstellung aus von einer Erklärung des Modernismus, seines Wesens und seiner Benennung. Der erste Abschnitt deckt die Wurzeln des Modernismus auf: Kritizismus, liberaler Protestantismus, Vorläufer in den verschiedenen Ländern, die historische Kritik, der Amerikanismus, die Kontroverse über die Methode der Apologetik. Im zweiten Abschnitt werden nach kurzer Darlegung des vereinzelten, aber typischen Falles von Marcel Hébert eingehend die Schriften von Loisy und Tyrrell nach ihrem Sinn, Zweck, Eindruck und Widerhall besprochen. Die fortschreitende Entwicklung zeichnet der nächste Abschnitt: die verschiedenen Kontroversen über die Bibel, den Glauben, das Dogma in Frankreich, Tyrrells weiteres Abgleiten in England, Murri, Fogazzaro u. a. in Italien, Reformkatholizismus, Indexbewegung, Engert, Schnitzer in Deutschland. Das Eingreifen des Heiligen Stuhles, das Dekret „Lamentabili" und die Enzyklika „Pascendi", deren Werden, Inhalt, Qualifikation genau untersucht werden, erscheint in providentieller Bedeutung. Zwar bemüht man sich, wie der 5. Abschnitt zeigt, in Frankreich, England, Italien, zum Teil auch in Deutschland, dem Schlag auszuweichen, findet teilweise Hilfe bei außerkirchlichen Kreisen, sucht modernistischen Anschluß; aber die Gefahr ist überwunden. So sehen wir im letzten Abschnitt, der die Bekämpfung des Modernismus — auch die dabei vorgekommenen Mißgriffe des Integralismus — anschaulich schildert, das schon durch die Annahme des Antimodernisteneides bezeichnete Ende. — Mag man auch in der einen oder andern Frage mit der Zustimmung etwas zurückhalten, so ist Rivières Buch als Ganzes doch eine recht gründliche Untersuchung, die den Modernismus und mancherlei anderes, auch in unsern Tagen, verstehen lehrt. Referent legte mit viel Nutzen die Ausführungen einer Seminar-Übung von Theologiestudenten zu Grunde.

L. Kösters S. J.

Ethik

Kritischer Realismus und positive Rechtswissenschaft. Beiträge zum Problem der Rechtswissenschaft als Realwissenschaft. Von Franz Sommer. I. Bd.: Das Reale und der Gegenstand der Rechtswissenschaft. gr. 8° (L u. 288 S.) Leipzig 1929, Felix Meiner. *M* 12.—, geb. 15.—

Eine groß angelegte und weit ausgreifende Untersuchung zur Grundlegung der positiven Rechtswissenschaft, die auch zur Frage des Naturrechts Bedeutendes zu bringen verspricht. Den Vorwurf eines zu raschen Hinweggehens über wichtige Probleme kann man dem Verfasser gewiß nicht machen. Mit erstaunlicher Sorgfalt will er jeden Gedankenfortschritt klarlegen und sicherstellen. Der erste Band ist vorbereitender Natur. Ist die Rechtsordnung und das Recht ein realer Gegenstand? Diese Frage wird im Anschluß an Külpe nach den fünf Kriterien der Zeitlichkeit, der konkreten Individualität, des Bewirktseins und Wirkens, endlich der Unabhängigkeit von unserem Empfinden positiv entschieden. Daß eine solche Stellung in vielfachem Gegensatz zu idealistischen

und neukantianischen Meinungen steht, ist dem Kundigen klar. Der Verfasser besitzt die Gabe, seine Thesen in scharfer Formulierung zu klären und gegen die idealistische Position glücklich zu verteidigen. Vorzüglich scheint uns die Auseinandersetzung mit Stammler und Binder gelungen. Der Abschnitt über die Rechtsgeschichte erweist, daß der primäre Gegenstand die Genesis der rechtlichen Verhältnisse selbst ist, nicht die Ansichten über diese Verhältnisse. Sehr dankenswert ist die ausgedehnte Heranziehung des geltenden Rechts, besonders des Verwaltungsrechts. Das nimmt auch dem Skeptiker die Befürchtung eines aprioristischen Vorgehens. Mit Recht wird darauf aufmerksam gemacht, daß der sogenannte Rechtspositivismus noch nicht unmittelbar mit dem erkenntnistheoretischen Positivismus zusammenhängt. Die Untersuchungen zielen, wie im Vorwort gesagt wird, auch auf die Klärung der Naturrechtsfrage, also des Verhältnisses von Rechtswissenschaft und Ethik.

J. B. Schuster S. J.

Sittliche Rechtslehre. Ein Versuch einer objektiven Erforschung des Rechts. Von Emil Erich Hölscher. I. Bd.: Allgemeine Rechtslehre. II. Bd.: Angewandte Rechtslehre. 8° (352 u. 372 S.) München 1928, Kösel & Pustet. Je *M* 11.—, geb. 13.50

Ein praktischer Jurist — der Verfasser ist Rechtsanwalt am Landgericht Leipzig — rollt die viel besprochene Frage nach dem Grunde des positiven Rechts und dem natürlichen Recht von neuem auf. Man merkt es dem Buch auf Schritt und Tritt an, daß es nicht rein theoretischen Interessen sein Werden verdankt, sondern wirklich, wie es in der Vorrede heißt, eine innere Befreiung von Zweifeln ist, ein fesselndes Zeugnis eines Juristen-Damaskus, einer innern Umkehr vom Positivismus zum sittlichen natürlichen Recht. Mit großem Freimut legt es die Haltlosigkeit des Nur-Positivismus, aber auch der vielen erfolglosen Versuche dar, durch Anschluß an neukantianische oder hegelianische Gedanken sich vom Bekenntnis zum sittlichen Recht zu befreien. Zugleich ist es dem Verfasser ein Herzensanliegen, über rein wissenschaftlich-theoretische Absichten hinaus der Krise der Rechtsprechung und noch mehr der Rechtsgesinnung entgegenzuwirken. Sicher ist die Lehre vom natürlichen Recht dazu berufen, Entscheidendes dazu beizutragen. Der 2. Band bringt in glücklicher Weise auch mehr praktische Fragen zur Diskussion, über Kirche und Staat, kirchliches Recht, Ehe und Erziehung usw. Der Verfasser bekennt sich zum Naturrecht der Scholastik. Manche Mißverständnisse dürften in einer Neuauflage richtig gestellt werden. Wenn z. B. der Staat nach Leo XIII. eine societas perfecta genannt wird, so bezieht sich diese „Vollkommenheit" auf das Wesen des Staates, nicht auf seinen empirischen Zustand. Die originelle Untersuchung über Kirchenrecht ist gewiß besonders unter der Rücksicht einer psychologisch einführenden Darlegung zu begrüßen. Aber die entscheidende Frage nach der Wirklichkeit eines autonomen Kirchenrechts ist — auch Sohm gegenüber — im Willen und in der Stiftung Christi zu suchen.

J. B. Schuster S. J.

Die soziale Frage. Von Otto Schilling. Mit einem Geleitwort von Seiner Eminenz dem Herrn Kardinal Dr. Bertram, Erzbischof von Breslau. 8° (VII u. 359 S.) München 1931, Max Huber. *M* 5.—

Der Verfasser wertet die Grundsätze und Untersuchungen seiner Sozialethik für die praktischen Anliegen der sogenannten sozialen Frage aus. In aller Knappheit und Kürze wird mit einer erstaunlichen Reichhaltigkeit das ganze weite Stoffgebiet behandelt. Die Stellungnahme ist maßvoll, zuverlässig und womöglich durch die kirchlichen Dokumente, besonders Leos XIII., recht glücklich illustriert. Der allgemeine Teil bringt nach einer Zurückweisung von Sozialismus und Liberalismus die Hauptpunkte der christlichen Gesellschaftslehre über Familie, Gesellschaft, Staat, Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, ferner über die christliche Wirtschaftsethik (Arbeit, Privateigentum, Grundnormen des wirtschaftlichen Lebens). Der besondere Teil ist den Fragen der Arbeiter, der Landwirtschaft, der Handwerker, des kleinen und mittleren Handels, der Frauenfrage und der Armenfürsorge gewidmet. Bekanntlich sind manche dieser Fragen auch unter Katholiken umstritten. Der Familienlohn wird nicht aus der iustitia commutativa, sondern aus der legalen Gerechtigkeit als Forderung erwiesen, die Erlaubtheit des Zinsnehmens aus dem titulus legis civilis begründet, der eine heute berechtigte Änderung des Eigentumsrechts durch die staatliche Autorität bedeute. Auch jetzt habe das Geld als unfruchtbar zu gelten, insofern es zu den Dingen gehöre, bei denen Gebrauch und Verbrauch zusammenfallen. Unter dieser Voraussetzung dürfte es aber schwer sein, dem Staate das von Schilling behauptete Verfügungsrecht zuzugestehen. Der Verfasser begrüßt es, daß auf katholischer Seite mehr und mehr die Ansicht durchdringt, daß die Einführung des Frauen-

wahlrechts kein Mißgriff gewesen sei. Vielleicht würde es sich mit Rücksicht auf die gewaltige Zahl unserer Angestellten empfehlen, deren soziale Probleme getrennt von der Arbeiterfrage zu besprechen.

Das Buch wird dem Klerus und allen sozial interessierten Kreisen sehr nützlich sein.

J. B. Schuster S. J.

Moderne Wirtschaftsfragen im Lichte der katholischen Weltanschauung. Von Otto Schilling. 8° (107 S.) München 1930, Max Huber. *M* 2.50

Das Büchlein enthält acht Vorlesungen, die für Sozialbeamtinnen gehalten wurden. Christliches Naturrecht, Privateigentum, Arbeit und Beruf, Wirtschaft und Christentum, gerechter Preis und gerechter Lohn, die soziale Frage, Kapitalismus und Sozialismus bilden die Themata. Die grundsätzlichen Auffassungen sind aus des Verfassers Sozialethik bekannt. Er versteht die Kunst, schwierige Fragen in klarer und einfacher Weise zu behandeln. Im Kapitel über die soziale Frage ist das Eintreten für die „christliche" und soziale Aktion als Fortführung der Idee Leos XIII. von der „christlichen" Demokratie von Interesse, zumal da sie der Verfasser vor Jahren nur mit Mühe in der Öffentlichkeit vertreten konnte. Die Arbeit ist für weitere Kreise recht zu empfehlen.

J. B. Schuster S. J.

Geheimwissenschaften

Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. Von Max Dessoir. Sechste, neu bearbeitete Auflage. 8° (XI u. 562 S.) Stuttgart 1931, F. Enke. *M* 16.—, geb. 18.—

Dessoirs großangelegte kritische Betrachtung der Geheimwissenschaften erscheint nunmehr bereits in sechster Auflage. In vier Hauptabschnitten behandelt der Verfasser die Erscheinungen der Parapsychologie, der Paraphysik und die Geheimwissenschaft im engeren Sinne und schließt mit der zusammenfassenden Darstellung des magischen Idealismus. Die Parapsychologie umfaßt die sogenannten seelischen Erscheinungen des Okkultismus, wie Telepathie, Hellsehen in Raum und Zeit. Echte Telepathie wird von D. zugegeben, während eigentliches Hellsehen ihm noch keineswegs sichergestellt scheint. Auf jeden Fall bedürften wir nach D. zur Erklärung der auffallenden Leistungen der berühmten Medien wie Piper, Leonard u. a. keineswegs der Geisterhypothese, da offenbar ein Fall von seelischem Automatismus vorliege. Die physikalischen Erscheinungen des Okkultismus werden an den Leistungen der bekannten Medien wie Slade, Eusapia Palladino, Silbert, Schneider und Margery besprochen. Ein streng wissenschaftlicher Nachweis der Telekinese und Materialisation sei bisher noch nicht erbracht worden. Im Abschnitte über die Geheimwissenschaften werden die Mysterien der Kabbalistik, der Christian Science und der Anthroposophie enthüllt. Im letzten Teile wird der Nachweis geführt, daß die Geheimwissenschaften im ursprünglichen magischen Idealismus wurzeln, auf dessen primitiven Standpunkt sie stehen geblieben seien, obwohl auf nicht okkultem Gebiete schon längst eine Weiterentwicklung zum ethischen resp. theoretischen Idealismus eingetreten sei.

Das Werk stellt sicher eine inhaltlich bedeutsame Leistung dar; dazu ist, wie bekannt, D. auch ein Meister der sprachlichen Darstellung. Besonders gelungen erscheint der Abschnitt über die Geheimwissenschaften, worin vor allem den Anthroposophen eine wohlverdiente Abfuhr zuteil wird. D. kann auch an zahlreichen Stellen auf eigene Erfahrungen und mustergültig durchgeführte Experimente verweisen.

All diese unleugbaren Vorzüge dürfen aber nicht über zum Teil empfindliche Mängel des großen Werkes hinwegtäuschen. Als erster sei genannt ein gewisser Hyperkritizismus, der nicht selten über das notwendige und zuverlässige Maß von kritischer Einstellung weit hinausgeht. So bedeutet es doch eine starke Übertreibung, wenn D. behauptet, es seien noch niemals paraphysikalische Phänomene ganz einwandfrei festgestellt worden. Bei Eusapia, Silbert und in letzter Zeit besonders bei Rudi Schneider, um nur einige zu nennen, fehlt es wahrlich nicht an Erscheinungen, die mit aller wünschenswerten Exaktheit festgestellt wurden. Man denke z. B. an die vor kurzem abgeschlossenen Versuche, die Harry Price im National Laboratory zu London mit Rudi Schneider durchführte. Bei schärfster elektrischer Kontrolle ereigneten sich zahlreiche bemerkenswerte Telekinesen und Materialisationen. D. geht mit leichtem Achselzucken darüber hinweg, während er gegen leichtfertige Betrugshypothesen kein Wort des Tadels findet. Die Art und Weise, wie auf ein paar Seiten (291 f.) über die spontanen Spukphänomene gehandelt wird, ist ganz ungenügend, ja oberflächlich. Die vielen gut bezeugten Fälle, wie sie z. B. an zahlreichen Stellen der Proceedings S. P. R. mitgeteilt werden, sind wahrlich durch die alleinige Annahme von Betrug, Halluzinationen und Wachträumen nicht zu erledigen. So wird es D. offenbar leicht, ein Hereinwirken einer

präternaturalen Geisterwelt in das okkulte Geschehen glatt abzulehnen. Gewiß, darin sind wir mit ihm einig: In spiritistischen Sitzungen offenbaren sich nicht die guten Seelen unserer Verstorbenen, aber in Anbetracht so vieler Phänomene, die offenbar die Kausalität der sichtbaren Natur übersteigen, wäre wohl allen Ernstes die Frage zu überlegen, ob nicht andersartige, jenseitige Intelligenzen in den Zirkeln ihr Spiel treiben. Ebenso dürfte ein gründliches Studium der spontanen Spukerscheinungen in nicht so seltenen Fällen auch einen gediegenen Erfahrungsbeweis für das Fortleben der menschlichen Seele nach dem Tode erbringen.

Diese Überlegungen führen uns auf den zweiten grundlegenden Mangel des Buches. Das Werk, das den stolzen Titel trägt „Vom Jenseits der Seele", vertritt den auf den ersten Blick so paradoxen Standpunkt: Kein Jenseits gibt's, kein Wiedersehen! „So müssen wir uns wohl mit der Tatsache begnügen, daß die geistige Persönlichkeit teils in ihren objektiven Leistungen — zuhöchst den wissenschaftlichen und künstlerischen — teils durch ihr Vorbild und ihre Anregungskraft unter späteren Generationen fortlebt" (232) und noch deutlicher im Schlußwort: „Es gibt kein Jenseits der Seele im Sinne einer unsichtbaren Wirklichkeit, weil geistige Sachverhalte des dinghaften wie des personenhaften Daseins überhoben sind" (556). Wer also zu Dessoirs Werk greift, um über die Kardinalfrage der Menschheit gediegenen Aufschluß zu finden, der empfängt Steine statt Brot. Man spricht von einem objektiven Seelenjenseits, das wohl als Überbewußtsein (?), niemals aber als ein räumlich außerhalb der Seele Existierendes betrachtet werden darf (556), und von einem subjektiven Seelenjenseits, jenem Märchenlande des Unterbewußtseins, das im Traume Geister und Götter schafft. Liegt darin eigentlich nicht eine ungeheure Tragik, wenn die stolze moderne Wissenschaft des 20. Jahrhunderts dem Menschen das Todesurteil spricht, in ihm jenen Unsterblichkeitsglauben erschüttert, den die Edelsten aller Völker und Zeiten als ihr höchstes Gut gewertet haben?

A. Gatterer S. J.

Lyrik

1. Kristall der Zeit. Eine Auslese aus der deutschen Lyrik der letzten fünfzig Jahre. Von Albert Soergel. 8° (XVI u. 608 S.) Leipzig 1929, Grethlein & Co. Geb. *M* 12.—
2. Das proletarische Schicksal. Ein Querschnitt durch die Arbeiterdichtung der Gegenwart. Herausgegeben von Hans Mühle. 12° (XX u. 236 S.) Gotha 1929, Kloß. Geb. *M* 5.—
3. Großstadt. Herausgegeben vom Reichsverband der katholischen Arbeitervereine und Werkjugend. Bearbeitet von Hans Ballhausen. 16° (46 S.) Köln 1930, Werkjugend-Verlag. *M* —.40
4. Neue katholische Dichtung. Gesammelt von Martin Rockenbach. 8° (182 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Geb. *M* 7.50
5. Das Hohelied der Liebe. In deutscher Nachdichtung von Kuno Brombacher. 12° (46 S.) Nürnberg 1929, Katholische Bücherstube. Geb. *M* 2.50
6. Franz von Assisi: Sonnengesang. Eingeleitet und erklärt von Wendelin Meyer O. F. M. 3. Auflage. 12° (96 S.) Leipzig 1930, Vier Quellen-Verlag. Geb. *M* 4.—
7. W. Shakespeares Lied an die Schönheit. Eine Übertragung der Sonette. Von Beatrice Barnstorff Frame. 8° (184 S.) Paderborn 1931, Schöningh. Geb. *M* 5.80
8. Heiliges Land. Ein Ehebüchlein in Versen. Von Ernst Thrasolt. Mit 8 Bildern. 12° (48 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. *M* 2.50
9. Eia! Susanni! Ein Weihnachtsbüchlein von Ernst Thrasolt. Mit 6 Bildern. 12° (30 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. *M* 2.50
10. Das Liederbuch des Freiherrn Börries von Münchhausen. 12° (394 S.) Stuttgart 1828, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. *M* 7.25
11. Der Knospengrund. Gedichte von Ruth Schaumann. 4.—6. Tausend. 12° (138 S.) München 1929, Kösel & Pustet. Geb. *M* 5.—
12. Verse und Prosa aus dem Nachlaß von Rainer Maria Rilke. 4° (62 S.) Leipzig 1929, Gesellschaft der Freunde der Deutschen Bücherei. (Nicht im Handel.)
13. Die geheime Gewalt. Gedichte von Friedrich Schreyvogl. 12° (48 S.) Berlin 1928, Zsolnay. *M* 1.60
14. Festlicher Alltag. Neue Gedichte von Fridolin Hofer. 12° (72 S.) Luzern 1930, Haag. Geb. *M* 3.—

Hat Lyrik in unserer Zeit überhaupt noch so viel Recht auf Beachtung, daß es sich lohnt, öffentlich davon zu sprechen? Rainer Maria Rilke sah in der Rudermannschaft eines Nilbootes einen Schwarzen, dem der Rhythmus der Bewegung und der Blick in die offene

Ferne zuweilen plötzlich zu Gesang wurden. „Während seine Umgebung sich immer wieder mit dem greifbaren Nächsten einließ und es überwand, unterhielt seine Stimme die Beziehung zum Weitesten, knüpfte uns daran an, bis es uns zog." Und Rilke begriff mit einem Male, das sei Platz und Wirkung des Dichters. In der öffentlichen Sitzung der fünf Pariser Akademien am 24. Oktober 1925 sprach Henri Bremond in seiner berühmt gewordenen Rede über „La poésie pure" von derselben Vermittlung des Dichters zwischen Nähe und Weite. Das Geheimnis aller Lyrik sei die im letzten Grund unerklärliche Zauberkraft des dichterischen Wortes, die unsere Seele aus der uns umgebenden Unruhe in die immer nahe und immer ferne Stille lockt, wo Gott auf uns wartet. Wenn Rilke und Bremond die Sendung des Lyrikers richtig gesehen haben — und keiner der großen Forscher, die sich seit Jahrhunderten um ihr Verständnis bemühen, sieht sie wesentlich anders — dann ist es wahrhaftig nicht zwecklos, daß neben die vielen Deuter unserer rätselschweren Gegenwart auch der lyrische Dichter tritt. Gerade heute ist keiner überflüssig, dem es gegeben ist, auf den tiefsten Grund unserer Seelenwirrnis zu schauen, und was da dunkel gärt und stöhnt, durch dichterische Gestaltung befreiend zu klären. Allerdings erfüllt ein sehr großer Teil der gedruckten — wohl meistens gegen Erstattung der Kosten gedruckten — Lyrik diese Aufgabe nicht, weil ihre Verfasser zu schwächlich gestalten und oft auch zu schwächlich erleben. Wir sehen ja die Welt mit andern Augen als unsere Vorfahren, und eine Lyrik, die uns über Maiensonne und Meereswelte, über Lieben, Glauben und Verzweifeln nur das wiederholen kann, was uns schon Dutzende von Dichtern gesagt haben, die brauchen wir auf dem Büchermarkt allerdings nicht. Was aber vom Leben der Gegenwart bebt, mag es auch ein nun toter Meister vorschauend geformt haben, das kann durch vollendet lyrischen Ausdruck zu einer mitbestimmenden Macht unserer Zeit werden.

1.—4. Am ersten werden also, da Meisterwerke überall selten sind, Auswahlsammlungen aus größeren Gruppen von Lyrikern Aufmerksamkeit erwarten dürfen. Nur vom Formempfinden wollte sich Albert Soergel leiten lassen, als er mit Johannes von Guenther und teilweise auch mit Erich Lichtenstein aus 150000 Gedichten zunächst 5000 auslas und dann von diesen über 800 in sein stattliches Buch aufnahm. Die Wähler haben hier und anderswo so viel Geschmack bewiesen, daß man im Vorwort mit Erstaunen sieht, wie Soergel seine Gleichgültigkeit gegen den Inhalt der Lyrik damit begründet, daß ja sogar der Inhalt der Wissenschaft nichts anderes sei als der „Irrtum von heute". Abgesehen davon, daß man diese Übertreibung mit größerem Rechte gegen die Zuverlässigkeit des Formempfindens kehren könnte, wäre doch einfach zu sagen gewesen, daß der ästhetische Wert aller Kunst wesentlich nicht vom Inhalt, sondern vom Ausdruck abhängt. Die Ordnung der Gedichte nach der landschaftlichen Herkunft ihrer Verfasser trägt kaum etwas zum Verständnis bei: wo so wenig mitgeteilt wird, kann der Zusammenhang zwischen Raum und Werk nicht unzweideutig sichtbar werden. Allerdings hätte aus demselben Grund auch eine zeitliche Anordnung kein wirkliches Verständnis des Werdens der lyrischen Form seit dem Beginn der „Moderne" erschlossen. Und so liegt der Hauptnutzen der prächtigen Sammlung darin, daß sie als Ganzes zu dem für unsere heutige Verworrenheit so heilsamen Formerlebnis wird: zum überwältigenden Beweis der Möglichkeit klarer Gestaltung gegenwartsnaher Seelenwelten in gegenwartsnaher Sprache. — Einen besonders wichtigen Ausschnitt aus der Gegenwart, das Seelenleben der Arbeiter, gestalten die Sammlungen von Mühle und Ballhausen. Mühle hat nur Dichter aufgenommen, die selber Arbeiter sind oder gewesen sind, und gerade darum ist es wertvoll, daß sie nicht bloß von Trotz und Qual singen, sondern auch von ihren Freuden und ihrer Verbundenheit mit Haus, Heimat und Gott. Solche Arbeiterlyrik, wie sie dann auch in Ballhausens Heftchen das Erlebnis der Großstadt umklingt, ist ein Segen für unsere sozial unruhige Zeit. Und wäre die Wirksamkeit dieses lyrischen Segens nicht durch die Erfahrung bewiesen, so hätten sich die katholischen Arbeitervereine gewiß nicht zur Herausgabe einer ganzen Reihe solcher Sammlungen entschlossen. — Was Rockenbach bietet, ist zwar nicht rein lyrisch, aber auch in den Stücken aus Prosaerzählungen ist mehr Lyrik als Handlung, offenbar wegen des Bestrebens, vor allem einen deutlichen Ausdruck katholischer Weltanschauung zu erreichen. Die meisten Namen sind schon gut eingeführt, und die neuen wecken Hoffnung. Ein innerer Grund aber, warum von den katholischen Dichtern der Gegenwart gerade diese zu einer Gruppe vereinigt sind, ist nicht sichtbar.

5.—7. Neuübersetzung weltberühmter Lyrik aus vergangenen Jahrhunderten ist an sich durchaus kein gegenwartfremdes Beginnen. Immer hat sich gezeigt, daß Kulturarbeit ohne geschichtliche Vertiefung bald zusammenstürzt.

Gerne ließe man sich also durch Fluß und Bilderpracht der Sprache Brombachers in die Herrlichkeiten des biblischen Liedes der Lieder tragen. Und ohne Zweifel kann mancher mit innerem Gewinn den Erklärungen und Anmerkungen nachgehen, die in herkömmlicher Weise das bräutliche Sehnen und Jubeln des alten Textes als Ausdruck der Liebe Marias, der Kirche, der Seele zu Christus deuten. Leider aber wird diese Auffassung im Widerspruch zu den Forderungen der Kunst wie der Exegese nicht auf die alles durchpulsenden Grundgedanken der Dichtung beschränkt, sondern in zu viele Einzelheiten hineingezwungen. — Richtiger ist P. Wendelin Meyer verfahren. Seine Erklärungen lassen in lyrisch ergriffener Sprache Strophe um Strophe des Sonnengesanges aus der literarischen, örtlichen und geschichtlichen Umwelt und aus dem Reichtum franziskanischer Frömmigkeit zu wachsender Schau der Einheit aller Erdendinge in Gott werden. Freilich klingen durch die deutsche Übersetzung nicht die bei all ihrer Unvollkommenheit doch für die lyrische Wirkung wichtigen Assonanzen des italienischen Urtextes. — Eine viel schwierigere Aufgabe hat sich Beatrice Frame gestellt, und man kann nur staunen, daß sie nicht mehr literarische Sachkenntnis und Sprachbeherrschung für erforderlich gehalten hat. Weder durch die dürftigen Hinweise der Einleitung und der Anmerkungen, noch durch die in jedem Sinn prosaische Übersetzung wird jemand, der diesen Dingen nicht ganz fremd ist, sich überzeugen lassen, daß Shakespeare seine rätselhaften Sonnette als Ausdruck mystischer Gottesliebe verstanden habe.

8.—14. Wenn heute ein Dichter einzeln mit seinem Versbuch vor die Öffentlichkeit tritt, so wird er sehr selten allein um seiner lyrischen Kunst willen Erfolg haben. Mag er wie Thrasolt das Geheimnis besitzen, sachlich und innig zugleich zu sprechen, ohne Bildschmuck und festliche Gelegenheit fände er wenig Abnehmer. Und wieviel würden auch Börries von Münchhausen und Ruth Schaumann verlieren, wenn man nicht anderswoher wüßte, was an fröhlichem und schmerzlichem Junkertum in der lyrischen Lebensernte des einen, was an menschlichem und künstlerischem Schicksal im Liederfrühling der andern sich offenbart. Wie wir einmal durch die allgemeine Unrast geworden sind, werden wir lieber das jugendliche Ringen Schreyvogls, dem „jede Zeile ein Schlachtfeld" ist, als die gebändigte Bildkraft Fridolin Hofers betrachten, so Starkes diesem Greise oft noch gelingt. Und selbst an Rilkes fast übersorgfältigen Versen hätten wir weniger Freude, wenn nicht sein großer Name verpflichtete, und wenn uns nicht ein neuromantischer Einschlag unseres Zeitempfindens den neunziger Jahren nahebrächte, in denen diese Gedichte entstanden sind.

J. Overmans S. J.

Musik

Das Konzertbuch. II. Teil: Instrumental-Solokonzerte. Von Dr. Martin Friedland und Dr. Herbert Eimert. 8° (XX u. 200 S.) Stuttgart 1931, Muth. Geb. *M* 4.20

Den ersten Band dieses Werkes, der die Sinfoniekonzerte behandelt, haben wir in dieser Zeitschr. 113 (1927) 477 f. besprochen. Der zweite Teil hat etwas lange — vier Jahre — auf sich warten lassen, was vielleicht auf das Ausscheiden des Hauptherausgebers Paul Schwers zurückzuführen ist. Wir dürfen wohl hoffen, daß der dritte Teil, der die Chorwerke bringen soll, rascher erscheint, nachdem die Herausgeberfrage nun gelöst ist. Im vorliegenden Band finden 98 Instrumental-Solowerke (Klavier-Violin-Cello-Klarinette-Fagott-Orgel-Waldhorn- und Bratschenkonzerte) eine gediegene, auch für ein weiteres Publikum verständliche Würdigung. Wie wichtig ein solches volkstümliches Werk gerade heute im Zeitalter des Radio ist, braucht nicht besonders betont zu werden.

J. Kreitmaier S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Zur Ethik der politischen Koalition

Eine politische Gruppe von Männern, die sich mit Stolz Verteidiger der katholischen Kirche nennen, arbeitet in Koalition mit einer Gruppe, die den Marxismus auf ihre Fahne schreibt und die in ihrer Kinderfreunde-Bewegung eine Erziehung ohne Gott, ohne Christus, ohne Glauben, ohne Kirche erstrebt. Verbindet sich da nicht der Glaube mit dem Unglauben, die Religion mit dem Atheismus, das Christentum mit dem Heidentum, der Katholizismus mit dem Marxismus? Ist das nicht geradezu ein Verrat am Christentum?

Wenn Abgeordnete, hinter denen Millionen katholischer Wähler stehen, seit Jahren regelmäßig Verrat an christlichen Grundsätzen übten, so wäre es schon längst die Pflicht der bischöflichen Oberhirten gewesen, das katholische Volk zu warnen, ja sogar die Mitwirkung an einem solchen Verrat zu verbieten, wie das ja gegenüber andern Richtungen, soweit sie glaubensfeindliche Grundsätze vertreten, bis in die letzte Zeit hinein geschehen ist. Wie kommt es denn nun, daß trotz der Entschiedenheit, mit der die Kirche den Glaubensgefahren begegnet, die berufenen Führer der Kirche einerseits zwar dem marxistischen Unglauben den schärfsten geistigen Kampf ansagen, anderseits aber vor der so sehr angegriffenen Koalition überhaupt nicht gewarnt haben? Das müßte jeden Ankläger doch stutzig machen, es sei denn, daß er kirchlicher sein will als die Kirche, katholischer als die Bischöfe, päpstlicher als der Papst!

Bedeutet jedes Zusammengehen zu gemeinsamen Zielen ohne weiteres eine Gesinnungsgemeinschaft? Keineswegs. Wenn ein Schiff seine flehenden SOS-Rufe über den Ozean sendet, fragt keiner, zu welcher Weltanschauung sich die Kapitäne der zu Hilfe eilenden Schiffe bekennen. Wer ehrlich mithilft, unser Staatsschiff vor dem Untergang zu retten, der ist willkommen. Abmachungen, Abgrenzungen des gemeinsamen Rettungswerkes, praktische Richtlinien zur Zusammenarbeit sind da unvermeidlich. — Wenn sich bei der Bearbeitung zweier aneinanderstoßender Äcker Grenzschwierigkeiten ergeben, verständigen sich vernünftigerweise die Nachbarn in gegenseitiger Besprechung, ganz gleich, ob der eine ein gläubiger Katholik, der andere ein Gottesleugner ist. Aus dieser Selbstverständlichkeit heraus versteht sich das Wort unseres Papstes, wenn es für die Rettung einer Seele nötig wäre, würde er bereit sein, mit dem Teufel in Person zu verhandeln. Die Koalition mit der Partei einer andern Weltanschauung bedeutet demnach kein Preisgeben der eigenen Grundsätze, keine Anerkennung der andern Weltanschauung und keine Absicht, diese andere Weltanschauung zu fördern, sondern es handelt sich nur um das durch die Not geforderte praktische Zusammengehen in den gemeinsamen Aufgaben der Politik, solange die Grundsätze der eigenen Weltanschauung nicht angerührt werden. Deshalb ist eine solche Koalition *in sich* nicht unerlaubt. In der Enzyklika „Singulari quadam" vom 24. September 1912 sagt Papst Pius X. ausdrücklich, die Katholiken hätten, „wo immer es sich um die Erreichung eines sittlich erlaubten Vorteils handelt", durchaus „das Recht", „sich mit Nichtkatholiken unter entsprechenden Vorsichtsmaßregeln zur Arbeit für das gemeinsame Wohl zu verbünden" (Acta Apostolicae Sedis IV 659 f.).

Unrichtig wäre die Schlußfolgerung, dann sei ohne weiteres die Mitgliedschaft in einer Partei erlaubt, mit der eine Koalition erlaubt sei. Der Unterschied ist der: Das Mitglied einer Partei bekennt sich zum Programm und zu den Grundsätzen der Partei. Die Koalitionspartei aber bekennt sich weder zum Programm noch zu den Grundsätzen der andern Partei. Deshalb kann Koalition mit einer bestimmten Partei erlaubt sein, Mitgliedschaft unerlaubt.

Aber wenn auch eine Koalition in sich einwandfrei ist, so erhebt sich doch die Frage, ob sie etwa wegen der Folgen unerlaubt ist. Schwer läßt sich ja vermeiden, daß die andere Partei durch die Koalition irgendwie in ihrer Macht gestärkt wird. So träte also mit der Stärkung einer andern Weltanschauung eine Folge ein, die wir vom Boden unseres Glaubens aus nicht billigen dürfen, die wir sogar bekämpfen müssen. — Ganz abgesehen von der Tatsachenfrage, ob die politische Koalition zwischen Katholiken und Sozialdemokraten die sozialistische Weltanschauung wirklich stärkt, liegt in diesem Gedankengang eine grundsätzliche Unklarheit.

Ein sittlich guter Zweck kann nie und nimmer ein schlechtes Mittel heiligen, d. h. sittlich gut und erlaubt machen. Eine ganz andere Frage aber ist es, ob ich eine Handlung bloß deshalb unterlassen muß, weil sie neben den guten auch schlechte Wirkungen hervorbringt. Ich sehe voraus: aus einer Handlung fließen gleich unmittelbar zwei verschiedene Wirkungen, eine gute und eine schlechte, die gute ist beabsichtigt, die schlechte nicht — bin ich dann verpflichtet, wegen der vorausgesehenen schlechten Wirkung auf die ganze Handlung und somit auch auf ihre guten Wirkungen zu verzichten? Der Erfinder der Buchdruckerkunst sieht voraus, daß aus seiner Erfindung einerseits die herrlichsten, anderseits die verheerendsten Wirkungen folgen werden, die Verbreitung ebensowohl guter wie schlechter Ideen. Muß er um der schlimmen Wirkungen willen auf die guten Wirkungen verzichten und seine Erfindung der Menschheit vorenthalten? Nein. Die Lehre der katholischen Moral besagt: „Indirekt gewollt ist, was nicht als direktes Mittel und nicht um seiner selbst willen beabsichtigt, sondern an sich nicht gewollt und nur wegen des unlösbaren Zusammenhanges mit dem angestrebten Ziel zugelassen und insofern mitgewollt ist (voluntarium indirectum sive in causa). Es fragt sich, wann eine solche üble Folge zugelassen werden darf. Ein und derselbe Akt kann zwei Wirkungen haben, wovon nur die eine intendiert wird, die andere aber wider die Absicht eintritt; die direkte Absicht ist sittlich entscheidend; gleichwohl darf die üble Folge nicht zugelassen, die betreffende Handlung nicht vollzogen werden, wenn keine entsprechend wichtigen Gründe vorhanden sind; bei entsprechend wichtigen kompensierenden Gründen dagegen ist die in sich nicht verwerfliche Handlung einwandfrei, wenn nur die unmittelbar intendierte Wirkung von der nicht beabsichtigten üblen Folge verschieden ist; natürlich hat man der üblen Folge nach Möglichkeit vorzubeugen“ (Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie Nr. 46, 3e). „Das als unmittelbare Folge intendierte Gut oder der unmittelbar abzuwehrende Schaden muß um so bedeutender sein, je schlimmer die Folge ist, je enger sie mit der betreffenden Handlung zusammenhängt, je wahrscheinlicher sie eintritt, und je bestimmter das vorausgesehene Übel sonst nicht einträte, je schwächer der Rechtstitel ist, worauf der Handelnde sich berufen kann“ (ebd. Nr. 109, 3b).

Unter vier Bedingungen also darf die schlechte Wirkung einer Handlung mit in Kauf genommen werden: 1. Die Handlung darf nicht mit dem Sittengesetz in Widerspruch stehen. 2. Sie muß eine gute Wirkung wenigstens ebenso unmittelbar haben wie eine schlechte. 3. Der Handelnde muß einen sittlich guten Zweck verfolgen. 4. Er muß einen Grund haben, der nach allen Seiten hin wichtig genug ist, um die Zulassung der schlechten Wirkung zu rechtfertigen. Wenden wir diese Grundsätze auf unsere Frage unter der Voraussetzung an, daß die Koalition günstige Folgen für eine von der Kirche mißbilligte Weltanschauung hätte. 1. Die Koalition mit einer Partei anderer Weltanschauung steht in sich nicht in Widerspruch mit dem Sittengesetz. 2. Aus der Koalition ergibt sich der gute Erfolg (die unbedingt notwendige Aufbauarbeit) und der schlechte Erfolg (eine gewisse Kräftigung der gegnerischen Weltanschauung). Diese beiden Folgen ergeben sich gleich unmittelbar. 3. Der Zweck der Koalition ist sittlich gut: die Rettung des Staates. 4. Das zugelassene Übel, die Stärkung der gegnerischen Weltanschauung, wird durch die erstrebten Güter genügend kompensiert, weil der Verzicht auf ruhige Aufbauarbeit schließlich das physische, sittliche und religiöse Chaos unseres Volkes bedeuten, also gegnerische Weltanschauungen noch weit mehr stärken würde. Wenn ich sehe, daß jemand einen Wagen zu sehr nach links lenken will, deshalb aufspringe, auch in die Zügel greife, um sie an entscheidenden Punkten nach der andern Seite zu reißen, so sitze ich zwar mit dem andern zusammen und halte mit ihm die Zügel, aber nicht um seine, sondern um meine Absichten nach Möglichkeit zu verwirklichen und den Wagen vor dem Abgleiten zu bewahren.

Wenn grundsätzlich die verschiedensten Koalitionen nach links oder rechts hinüber unter bestimmten Bedingungen sittlich erlaubt sind, so hat sich die Bevorzugung einer bestimmten Koalition im gegebenen Zeitpunkt lediglich nach dem obersten Ziel der Politik zu richten, nach der Frage: Was verlangt hier und jetzt das Gesamtwohl des Volkes? Da die politischen Möglichkeiten sich ändern, kann das Gesamtwohl des Volkes einmal diese, ein andermal jene Koalition mehr empfehlen. Sind wir deshalb um des Gesamtwohles willen grundsätzlich nach verschiedenen Seiten zur Koalition bereit, so kann nur oberflächliche Betrachtungsweise darin Mangel an Grundsatzfestigkeit erblicken. Das Festhalten an einer bestimmten Koalition auf Kosten des Gesamtwohles wäre ebenso eine sinnlose Verkehrung von Mittel und Zweck wie das Festhalten an einer bestimmten Staatsform sogar dann, wenn dadurch der Staat zu Grunde ginge. Carl Schmitt schreibt in seinem Büchlein „Römischer Katholizismus und politische Form“ (8 ff.): „Am meisten hört man den ... Vorwurf, daß die katholische Politik nichts ist als ein grenzenloser Opportunismus. Ihre Elastizität ist in der Tat erstaunlich. Sie verbindet sich mit entgegengesetzten Strömungen und Gruppen, und tausendmal hat man ihr vorgerechnet, mit welchen verschiedenen Regierungen und Parteien sie in den verschiedenen Ländern Koalitionen geschlossen hat; wie sie, je nach der politischen Konstellation mit Absolutisten oder Monarchomachen geht.... Mit jedem Wechsel der politischen Situation werden anscheinend alle Prinzipien gewechselt, außer dem einen, der Macht des Katholizismus.... Manches an dieser Vielseitigkeit und Vieldeutigkeit, das Doppelgesicht, der Januskopf ... läßt sich durch politische oder soziologische Parallelen einfach erklären. Jede Partei, die eine

feste Weltanschauung hat, kann in der Taktik des politischen Kampfes Koalitionen mit den verschiedenartigsten Gruppierungen bilden. Für den überzeugten Sozialismus, soweit er ein radikales Prinzip hat, gilt das nicht weniger als für den Katholizismus. Auch die nationale Bewegung hat, je nach der Situation des einzelnen Landes, bald mit der legitimen Monarchie, bald mit der demokratischen Republik ein Bündnis geschlossen. Unter dem Gesichtspunkt einer Weltanschauung werden alle politischen Formen und Möglichkeiten zum bloßen Werkzeug der zu realisierenden Idee.... Der Kardinal Mercier von Mecheln so gut wie der Bischof Korum von Trier haben nationale Würde und Selbstbewußtsein großartiger und eindrucksvoller repräsentiert, als Handel und Industrie es taten, und das vor einem Gegner, der durchaus nicht als ein Feind der Kirche auftrat, sondern eher eine Allianz mit ihr suchte.... Von der politischen Idee des Katholizismus aus betrachtet, liegt das Wesen dieser römisch-katholischen complexio oppositorum in einer spezifisch formalen Überlegenheit über die Materie des menschlichen Lebens, die bisher kein Imperium gekannt hat. Hier ist eine substantielle Gestaltung der historischen und sozialen Wirklichkeit gelungen, die trotz ihres formalen Charakters ein existentielles Ethos hat, lebensvoll und doch im höchsten Maße rational ist."

Da Politik praktisch nichts anderes ist als die Kunst, durch geeignete Auswahl der Mittel, die Staatszwecke möglichst vollkommen zu verwirklichen, die Staatszwecke selbst aber als sittliche Forderungen der sozialen Menschennatur von Gott selbst gewollt sind, so ist es auch Gottes Wille, daß die Gläubigen für eine gottgewollte Politik nach Kräften sich einsetzen. Verzicht auf Politik wäre Verzicht auf die von Gott beabsichtigte Weltgestaltung. Schon die Rücksicht auf das zeitliche Wohl des Volkes verlangt es, daß der Sternenhimmel des christlichen Sittengesetzes auch über dem Gebiete des rein politischen Schaffens leuchte. Wollen wir neben all den verheerenden Ideen des Unglaubens auch unsere Ideen in der Politik wirksam zur Geltung bringen und dem christlichen Einflusse seinen Platz für positive politische Arbeit sichern, dann ist das gar nicht möglich ohne Koalition. Da aber praktisch beinahe hinter jeder Partei eine andere Weltanschauung steht, würden wir durch Verzicht auf eine solche Koalition die eigene Weltanschauung ausschalten und den gesamten Einfluß im politischen Leben gegnerischen Weltanschauungen überlassen. Das können wir nicht mit der uns von Gott auferlegten Pflicht vereinbaren. Die Koalition mit einer Partei anderer Weltanschauung ist demnach nicht bloß nicht gegen das Sittengesetz, sie kann sogar zur heiligsten Pflicht werden.

Aber warum dann nicht wenigstens eine Koalition mit allen christlich Gesinnten? Wenn es auf uns allein ankäme, tausendmal lieber als mit ungläubigen Richtungen! Doch hart im Raume stoßen sich die Dinge. Abgesehen davon, daß nur dann eine Koalition Sinn hat, wenn sie eine stetige und gedeihliche Aufbauarbeit garantiert, erheben sich noch andere Schwierigkeiten.

Die erste liegt schon darin, den Begriff „christlich gesinnt" überhaupt zu umgrenzen. Der eine versteht unter dem Wort christlich nichts anderes als ein edles, hilfreiches, natürliches Menschentum, der andere einen klar bestimmten übernatürlichen Glauben, ein dritter bezeichnet gerade das Abrücken vom Glauben als christlich, ein vierter tritt ein für ein „positives Christentum",

das in Widerspruch gesetzt wird mit dem „negativen". Für andere wieder decken sich die Begriffe Deutschtum und Christentum wie zwei kongruente Dreiecke. Als Christentum wird gepriesen die Hegelsche Staatsvergottung, die Unterordnung der wahren Religion unter das Sittlichkeitsgefühl der Rasse, die unbedingte Forderung eines arischen Christus, ja sogar die Weltanschauung des Pantheismus. Daß Ludendorff für seine Religion der Rasse den christlichen Namen ablehnt, ist wenigstens konsequent. So stellt uns schon die Frage nach dem Begriff der Worte „gläubig" und „christlich" vor ein tausendfaches Durcheinander und Gegeneinander von Ansichten. Wir können ja scheinbar noch nicht einmal durch gemeinsame Abstimmung der christlichen Abgeordneten ein befriedigendes Schulgesetz erreichen.

Die zweite Schwierigkeit in vielen christlichen Gemütern ist der antirömische Affekt, dessen Wellenschlag man weithin spürt. Obwohl nach katholischer Lehre der Papst für die Katholiken nur in religiösen Fragen einfachhin, in gemischten bloß insofern sie die Religion berühren, zuständig ist, während in rein politischen Fragen dem Staate volle Souveränität zusteht, können sich viele immer noch nicht dazu verstehen, im Katholiken einen vollwertigen Deutschen zu erblicken. Sie sind für die katholische Vergangenheit des ganzen deutschen Volkes und für die Tatsache, daß ohne die Katholiken Deutschland vielleicht schon längst eine Beute des Bolschewismus geworden wäre, völlig blind. Oft genug stehen wir vor der tragischen Erfahrung, daß in Städten oder Gemeinden ungläubige Abgeordnete den Katholiken das zugestehen, was gläubige Mitchristen bei der Abstimmung ihnen versagen.

Die dritte und größte Schwierigkeit, die mit den beiden ersten innig verflochten ist, besteht in der Meinungsverschiedenheit über die Richtigkeit des politischen Vorangehens. Nachdem wir den größten aller Kriege der Weltgeschichte verloren haben, gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder mühselig und opfervoll Schritt für Schritt uns emporzuarbeiten oder aber durch eine Katastrophenpolitik das Chaos herbeizuführen. Während die übergroße Mehrzahl der Katholiken sich für den ersten Weg entschieden hat, liebäugeln nicht wenige Christen anderer Richtung mit dem zweiten.

Wir können nun aber mit der Rettungsarbeit unmöglich warten, bis diese Schwierigkeiten, die einer Koalition aller christlich Gesinnten im Wege stehen, beseitigt, alle Affekte gelöst und alle politischen Ansichten geeinigt sind. Namentlich die Gefahr, die uns durch den Bolschewismus droht, kann unter Umständen sofortiges Handeln verlangen. Und in solchen Fällen erscheint es, obwohl wir jede unchristliche Weltanschauung mißbilligen und bekämpfen, dennoch als nicht nur erlaubte, sondern als vom katholischen Standpunkte richtigere Politik, eine weltanschaulich feindliche, aber in ihren politischen Methoden gemäßigte Partei in die Front des staatlichen Aufbaus einzubeziehen, anstatt sie in einen gewalttätigen politischen und weltanschaulichen Radikalismus abzudrängen.

Franz Xaver Kother S. J.

Barocke Mystik bei Angelus Silesius

Man mag es bedauern, wenn ein Dichter es unternimmt, das Heiligste und Zarteste, das sich zwischen einer Seele und ihrem Gott in hoher mystischer Begnadigung abspielt, profanen Augen preiszugeben. Er setzt sich notwendigerweise groben Mißverständnissen aus, nicht bloß bei allen, denen das übernatürliche Licht des wahren Glaubens fehlt, sondern auch bei Katholiken, denen Gedankenwelt und Sprache der Mystiker fremd sind. Erst recht mag man es bedauern, wenn der Dichter die schwierigsten Geheimnisse der übernatürlichen Gnade und des mystischen Innewerdens dieser Begnadigung noch gar versucht, in knappe zweizeilige Sinnsprüche zusammenzupressen und mit Absicht in „paradoxe", anscheinend „widersinnige" Rätselverse zu kleiden.

Johann Scheffler oder Angelus Silesius hat in seinem „Cherubinischen Wandersmann" zur Zeit des Barocks, die an solchen Geschmacklosigkeiten Gefallen fand, diesen Versuch gemacht. Im Vorwort legt er ernste Verwahrung dagegen ein, daß man seinen Versen einen „verdammlichen Sinn" unterlege. Geholfen hat es ihm wenig, und auch nicht, daß er zum Verständnis seiner „vielseltsamen" Epigramme auf seine Quellenwerke verwies, die, in schwierigem Latein geschrieben, nur sehr wenigen zur Hand und verständlich sind. Bis auf den heutigen Tag lehnen zahlreiche Literarhistoriker unter protestantischer Führung die katholische Deutung ab und verweisen die Dichtung in die protestantische Zeit des Konvertiten. Man hielt es nicht einmal für notwendig, die vom Dichter angegebenen Werke, denen er seine Gedanken entnommen hatte, einzusehen und die Texte, auf die er in beigefügten Anmerkungen verwies, nachzuschlagen. Und doch handelt es sich, wie allgemein zugegeben wird, um ein überragendes, freilich auch schwer zu deutendes Geisteswerk, dem, obwohl es vor fast 300 Jahren entstanden ist, auch heute noch „unmittelbar lebendige Wirksamkeit innewohnt". Nicht bloß von Katholiken wird es geschätzt und von gottgläubigen Christen. Mehr noch als früher wird mit der Dichtung eines tiefgläubigen, frommen Konvertiten in pantheistischer Deutung Mißbrauch getrieben. Andere wollen den scharfen Gegner und Bekämpfer des Protestantismus den Dichtern des Vorpietismus zuweisen. Für die geistesgeschichtliche Betrachtung sei es entscheidend, daß „Scheffler auf die Linie Weigel-Böhme und in den Kreis des Pietismus" gehöre.

Nachdem vor einigen Jahren in der Breslauer Universitätsbibliothek aus dem Nachlaß Schefflers die wichtigsten von ihm selbst angegebenen Quellenwerke, mit zahlreichen Notizen von seiner Hand, aufgefunden wurden, ist in germanistischen, theologischen, historischen und kulturellen Zeitschriften dem „Cherubinischen Wandersmanne" und seiner Deutung neues Interesse entgegengebracht worden [1]. — Zwei Publikationen verdienen eine besondere Beachtung. In Zukunft dürften sie von keinem mehr zu übersehen sein, der sich mit Schefflers hervorragendstem Werke beschäftigt. Die formelle Seite wurde von Joh. B. Schoemann S. J. eingehend untersucht und führte zu Ergebnissen, die bisher

---

[1] K. Richstätter S. J., „Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit", in dieser Zeitschrift 111 (1926), 361—381. — Zeitschrift für Aszese und Mystik. 3. Jahrg. (1928) 79—85.

viel zu wenig Beachtung fanden[1]. In der Quellenfrage wurden die Angaben, die der Dichter in seiner Vorrede machte, und die man bisher entweder nicht beachtete oder direkt für unwahr erklärte, voll und ganz bestätigt[2]. Schwester Hildburgis Gies legte ihrer Untersuchung das Exemplar des lateinischen „Schlüssels zur Mystik" des Jesuiten Sandäus aus der Breslauer Universitätsbibliothek zu Grunde, das Scheffler selbst benützt und mit Hunderten lateinischer Eintragungen, und zwar nur aus katholischen Mystikern, versehen hatte. Das Ergebnis war überraschend. Für mehr als 400 Sprüche, also für den vierten Teil, konnte dieses Werk als Quelle nachgewiesen werden.

Es ist dabei wohl zu beachten, daß dieses nur eine der Mystikerschriften ist, die von Scheffler im Vorworte unter seinen Quellen genannt sind. Die Verfasserin begnügt sich in ihrer Doktorarbeit keineswegs damit, beliebig herausgegriffene Stellen miteinander zu vergleichen, wie es bisher von allen geschah, die protestantische Quellen, wie Böhme, Czepko und Weigel, anführten. Eingehend werden nach dem „Schlüssel zur Mystik" behandelt der „Läuterungsweg", die „Beschauung", die „Vergöttlichung", die „Gotteserkenntnis des Mystikers" und die „Stellung des Mystikers zu Christus", also die wichtigsten Kapitel der Mystik. Darum ist die Arbeit für jeden von Bedeutung, der sich für echte Mystik interessiert. Man gewinnt hier auf wenigen Seiten einen guten Einblick in die mittelalterliche mystische Theologie. Den Ausführungen des Sandäus und seiner mittelalterlichen Gewährsmänner wird sodann die Ansicht des Angelus Silesius aus den Sprüchen des „Cherubinischen Wandersmanns" gegenübergestellt. Da erweist sich Schritt für Schritt eine teilweise wörtliche Übereinstimmung mit den Sätzen des Sandäus und anderer katholischer Mystiker. So darf man erwarten, daß sich für die Epigramme, deren Gegenstand von Sandäus nicht behandelt wurde, in den andern, von Scheffler angegebenen Werken die entsprechenden Vorlagen finden werden.

Durch die ebenso gründliche wie gewandt geschriebene Arbeit wird dem viel geschmähten, glaubensmutigen Konvertiten gegenüber eine Ehrenschuld abgetragen. Hatte man doch den tieffrommen Priester, einen der hervorragendsten deutschen Apologeten, selbst von katholischer Seite des Pantheismus geziehen. Die Angaben Schefflers über die katholischen Quellen seiner Dichtung können vom wissenschaftlichen Standpunkte aus jetzt nicht mehr als Unwahrheit bezeichnet und nicht mehr achtlos beiseite geschoben werden.

Von verschiedener Seite hat man aber darauf hingewiesen, daß die Quellenfrage für sich allein, so wichtig sie auch in der Tat sei, die Frage nach der katholischen Deutung noch nicht lösen könne, denn es erhebe sich die weitere Frage, ob der Dichter seine Quellen auch in katholischem Sinne ausgewertet habe. Diese Bemerkung hat ihre Berechtigung. Denn auch Weigel, Böhme und Czepko, die bisher fast allgemein als die Hauptquellen für den „Cherubinischen Wandersmann" angesehen wurden, sind in ihrer Ausdrucksweise wie in ihren Gedanken durch die katholischen Mystiker beeinflußt, durch Tauler,

---

[1] Joh. B. Schoemann S. J., „Barocke Mystik" in Angelus Silesius' „Cherubinischem Wandersmann", im Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (1929) 115—128.

[2] M. Hildburgis Gies, J. St. M. der Englischen Fräulein zu Mainz. Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann" des Angelus Silesius. Untersuchung der Beziehungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der Clavis pro theologia mystica des Maximilian Sandäus, in den Breslauer Studien zur historischen Theologie. (144 S.) Breslau 1929, Müller & Seiffert.

die Deutsche Theologie, Thomas von Kempen usw. Im Gegensatz aber zu jenen Protestanten erkennt jeder unterrichtete Katholik vieles im „Cherubinischen Wandersmann" sofort als katholisches Glaubensgut. Anderes freilich ist, wie der Dichter selbst im Vorwort sagt, mehrdeutig. Er selbst will es in katholischem Sinne aufgefaßt wissen.

Aber hat er es von vornherein auch in katholischem Sinne niedergeschrieben? Oder versuchte er nachher, statt mehrdeutige, in seiner protestantischen Zeit geschriebene Verse zu streichen, diese nachher gewaltsam in katholischem Sinne umzudeuten? Entscheidend für die Antwort ist die Zeit der Abfassung, sodann die Gedankenwelt, in der sich der Dichter in jener Zeit bewegte, und endlich der Inhalt der Sprüche selbst und ihre vom Dichter verlangte Deutung. War man früher nur auf Vermutungen angewiesen, so sind wir jetzt nach Auffindung der Quellenwerke gut über den religiösen Entwicklungsgang des Dichters unterrichtet. Auch die Entstehungszeit der Dichtung sowie die Gedankenwelt, in der der Dichter zur Zeit der Abfassung lebte, läßt sich jetzt unschwer feststellen.

Von dem streng protestantischen Elisabethgymnasium zu Breslau hatte der junge Scheffler eine gediegene humanistische Bildung mitgebracht, die besonders auch zu literarischem Schaffen anregte. Sein Mitschüler und Jugendfreund Andreas Scultetus, der neun Jahre vor ihm zur katholischen Kirche zurückkehrte und als junger Jesuit starb, konnte bereits im Alter von zwanzig Jahren drei größere Gedichte im Druck veröffentlichen[1]. Im Jahre 1647 gewann Scheffler als dreiundzwanzigjähriger protestantischer Student der Medizin in der katholischen Umgebung zu Padua zuerst die Überzeugung, „daß die alte Kirche verleumdet würde". Einen Einblick in seine ernste übernatürliche Richtung bieten die drei Worte, die er damals einem Freunde ins Stammbuch schrieb: Mundus pulcherrimum nihil — „Die Welt ist ein bestrickendes Nichts". Ob er damals schon Thomas von Kempen gelesen hatte, der mahnt: „Erachte die ganze Welt für nichts" (3, 53)? Drei Jahre später schaffte Scheffler sich als Leibarzt des Herzogs von Öls in Schlesien „zu seiner Erbauung", wie er lateinisch auf dem Titelblatt vermerkt, die aszetisch-mystischen Werke des frommen Benediktinerabtes Blosius an[2]. Daß er die fünf kleinen Bändchen fleißig benützt hat, beweisen die starken Gebrauchspuren bei den Gebeten sowie zahlreiche Unterstreichungen und Zeichen. Hier gewann der fromme Protestant einen tiefen Einblick in den katholischen Glauben. Aber er beschränkte sich nicht auf eine rein theoretische Kenntnis, sondern pflegte schon damals eifrig katholisches Gebetsleben. Zwischen 1650 und 1652 finden wir den stark beschäftigten Arzt bereits im Besitz der Clavis pro theologia mystica — „Schlüssel zur mystischen Theologie", eines ausführlichen Lexikons der katholischen Mystik von dem Jesuiten Maximilian Sandäus. Die Lebensregel, die Scheffler für sich hineinschrieb, gibt die aszetischen Gedanken der katholischen Mystiker wieder. Von seinem frommen protestantischen Freunde

[1] Vgl. Karl Schneider, Der schlesische Barockdichter Andreas Scultetus. Breslau 1930, Markus. — Neben Mitteilungen, die auch für die Jugendzeit Schefflers von Interesse sind, sind in der guten Quellenarbeit auch unannehmbare Werturteile übernommen.

[2] Suae aedificationi comparabat Ioh. Scheffler, Archiater et Physicus Olsnens. A. 1650 Mens. Oct. — Vgl. Zeitschrift für Aszese und Mystik, 3. Jahrg. (1928), 80.

Frankenberg erhielt er im März 1652 mit dem Leben der hl. Gertrud und Mechthild einen Auszug aus ihren Offenbarungen zum Geschenk. Welch überwältigenden Eindruck hier der Einblick in katholisches mystisches Gnadenleben auf Scheffler machte, beweist die ausführliche, begeisterte lateinische Eintragung von seiner Hand. Aus den katholischen Mystikern Blosius, dem Kapuziner Barbanson und der hl. Gertrud stellte er noch in demselben Jahre eine Reihe von Gebeten zusammen, um sie drucken zu lassen und an seine Freunde zu verteilen. Es ist verständlich, daß der protestantische Hofprediger, dem die katholischen Gebete zur Zensur vorlagen, den Druck nicht gestatten wollte, wodurch Scheffler sich tief verletzt fühlte. Wenige Monate vorher, Juni 1652, starb Frankenberg und hinterließ seinem gleichgesinnten Freunde die reiche Mystikerbibliothek. Damit kam Scheffler in den Besitz der bedeutendsten Werke der katholischen mystischen Theologie[1]. Höchstwahrscheinlich fanden sich im Nachlaß auch die Monodisticha Sapientum des Protestanten Czepko, für die Frankenberg am 17. Januar 1652, nachdem er sie kurz vorher vom Dichter erhalten hatte, zwei empfehlende Gedichte verfaßte[2]. Im nächsten Monat siedelte Scheffler nach Breslau über, um ein halbes Jahr später, im Juni 1653 in den Schoß der katholischen Kirche zurückzukehren. Bereits drei Jahre lang hatte er sich nicht bloß theoretisch mit katholischer Frömmigkeit beschäftigt, sondern auch ein intensives katholisches Gebetsleben geführt. Beides hat der ihm vertraute Jesuit P. Schwarz in seiner Leichenrede hervorgehoben, und beides wird durch die aufgefundenen Werke, die Scheffler damals benützt hat, bestätigt. So bildet der äußere Übertritt zur katholischen Kirche den naturgemäßen, selbstverständlichen Abschluß einer jahrelangen religiösen Entwicklung. Durch sein Gebetsleben stand dem Konvertiten zugleich das Gnadenlicht und die Gnadenkraft zu Gebote, die schweren Opfer großmütig zu bringen, die zumal in damaliger Zeit, in solcher Stellung und solcher Umgebung bei einer Konversion zu dem viel mißkannten und viel verleumdeten katholischen Bekenntnis zu erwarten waren und in der Tat auch nicht ausblieben.

Erst vier Jahre später, 1657, erschien der „Cherubinische Wandersmann", also nachdem der Dichter sieben Jahre lang mit ganzer Hingabe in katholische Mystik sich versenkt und katholische Frömmigkeit gepflegt hatte. Zugleich war er bereits mit der Feder entschieden für seine katholische Glaubensüberzeugung eingetreten, was ihm maßlose Angriffe eintrug. In zweiter, vermehrter, aber

---

[1] Die genauen Titel mit den eigenhändigen Eintragungen Schefflers in dieser Zeitschrift 111 (1926) 372—378, und in der Zeitschrift für Aszese und Mystik, 3. Jahrg. (1928), 80. — Die Werke befinden sich heute in der Breslauer Universitätsbibliothek. Sie kamen dorthin bei Aufhebung des Matthiasstiftes, in dem Scheffler starb und dem er seine Bücherei hinterließ. — Für weitere Forschungen seien hier einige Katalognummern angegeben: Maximil. Sandaei S. J. Pro theologia mystica Clavis (Theol. rec. X, Qu. 164). Derſ., Theologia mystica (Theol. rec. X, Qu. 135). Ioannis Rusbrochii Opera omnia (Theol. ant. III, Qu. 1167). Ludovici Blosii Opera omnia (Ascet. II, Duod. 94). Ioannis a Cruce Opera mystica (Theol. rec. X, Qu. 154). Margarita evangelica (Ascet. IV, Oct. 43). S. Gertrudis Insinuationes divinae pietatis (Theol. ant. III, Duod. 216).

[2] Daß Scheffler bereits 1651 in den Besitz der Dichtung Czepkos gelangt sei und diese ihn veranlaßt habe, noch in demselben oder dem folgenden Jahre mit 27 oder 28 Jahren den „Cherubinischen Wandersmann" zu verfassen, ist eine unbewiesene und sehr unwahrscheinliche Hypothese.

sonst unveränderter Auflage gab Scheffler, 1661 Priester geworden, den „Cherubinischen Wandersmann" 1675 heraus. Zwei Jahre später starb der edle Konvertit nach einem tieffrommen, der Verteidigung der katholischen Religion gewidmeten Leben. Wenige Monate vorher war seine Ecclesiologia erschienen, in der von seinen 55 apologetischen Schriften 39 der besten vereinigt sind.

Wichtiger als die Feststellung der Druckjahre ist die Frage nach der Zeit, in welcher der „Cherubinische Wandersmann" gedichtet worden ist. Wir wissen jetzt, daß die Werke, die die dichterische Phantasie Schefflers befruchtet haben, zumeist erst 1652 in seine Hände gelangten, also unmittelbar vor seinem äußern Bruch mit der protestantischen und einige Monate vor seinem Übertritt zur katholischen Kirche. Zu beachten ist sodann, daß die schwierigen großen lateinischen Mystikerwerke ein eingehendes Studium erfordern, das auch bei freier Zeit doch manche Monate, ja auch Jahre in Anspruch nimmt. Die Abfassung muß also ganz in die katholische Zeit des Dichters fallen.

Das erste Buch ist nach dem Zeugnis der Vorrede in vier Tagen entstanden. Es setzt darum psychologisch notwendig voraus, daß der Dichter ganz und gar von seinen Gedanken erfüllt war, so daß er in fliegender Hast über 300 Zwei- und Vierzeiler auf das Papier werfen konnte, zudem so geistvoll und tiefsinnig, daß sie „bis auf den heutigen Tag in unverminderter Lebendigkeit unter uns wirksam sind" [1]. Es waren eben Gedanken, die er den großen Mystikern, überragenden Geistern abgelauscht, sich ganz zu eigen gemacht und in ein barockes Prachtgewand gekleidet hatte.

Das eingehende Studium der katholischen Mystiker tritt im ersten Buche schon äußerlich hervor. Denn nur hier finden sich Quellennachweise.

Bei verschiedenen Versen wird auf Tauler verwiesen, auf Ruysbroich, Blosius und auf die drei Jesuiten Sandäus, De Ponte und Alvarez. Von Sandäus wird jedoch nicht der „Schlüssel zur Mystik" angeführt, sondern seine Theologia mystica, ein eigener mächtiger Quartband, der die Ansichten der mittelalterlichen Mystiker darstellt. Erst aus dem Nachlaß Frankenbergs gelangte im Juni 1652 Scheffler in seinen Besitz.

Von besonderem Interesse sind im ersten Buche zwei Doppelzeiler, bei denen auf dieses Werk des Sandäus verwiesen ist. Sie handeln vom mystischen Gebete der Ruhe und sind ohne katholische Mystik unverständlich.

Das selige Stillschweigen.

Wie selig ist der Mensch, der weder will noch weiß!
Der Gott (versteh mich recht) nicht gibet Lob noch Preis (I 19) [2].

Das selige Stillschweigen.

Gott ist so überalls, daß man nicht sprechen kann:
Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an (I 240).

---

[1] Hans Heckel, Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien II (1929) 283.

[2] Beigefügt ist die Anmerkung: Denotatur hic oratio silentii, de qua vide Maximil. Sandaei Theol. mystic. lib. 2, comment. 3. — Dieselbe Auffassung wie bei dem Jesuiten Sandäus findet sich bei dem hervorragenden Kenner der Mystik Ignatius Jeiler O.F.M.: „Das Gebet des Schweigens": „Während kurzer Zeit verweilen Verstand und Wille staunend und wie geblendet vor Gott, ohne distinkte Akte zu verrichten" (Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. 2. Aufl. Art. „Beschauung", II 507).

Scheffler will — „versteh mich recht!“ — ausdrücklich den unkirchlichen, unkatholischen Quietismus ausschließen. Wäre er bei der Niederschrift dieser Sprüche von Weigel, Böhme oder Czepko abhängig gewesen oder auch von dem Pseudoareopagiten, so wäre diese Warnung unverständlich. „Die Schriften des Pseudodionysius wurden Quellen zu den verhängnisvollsten Irrtümern auf mystischem Gebiete“, so betont mit Recht P. Hieronymus Wilms O. P. Denn er wiederholt oft die Mahnung, um zur mystischen Gottesschau zu gelangen, „nicht bloß sich von den Bildern der Phantasie loszumachen, sondern auch alle intellektuelle Tätigkeit aufzugeben“ [1].

Der direkte Einfluß des Studiums der katholischen Mystiker auf den Dichter tritt beim ersten Buche auch dadurch überzeugend in die Erscheinung, daß sich hier die Abhängigkeit von den Quellen noch häufiger nachweisen läßt als in den übrigen Büchern, fast bei jedem dritten Spruch.

Auffallend ist es, daß der Schefflerforschung bisher die Tragweite eines Briefes entgangen ist, der nicht bloß für die innere religiöse Entwicklung des schlesischen Dichters von großer Bedeutung ist, sondern auch für die Abfassungszeit, für die Quellenfrage, für die Beurteilung wie für die Deutung des „Cherubinischen Wandersmannes“.

Es ist ein Privatbrief, in dem Scheffler einem vertrauten Freunde sein Herz ausschüttet, also ein besonders zuverlässiges Dokument. Es stammt aus den für den Konvertiten entscheidenden Monaten: Der Bruch mit der protestantischen Kirche ist bereits vollzogen, als Leibarzt hat er sein Amt niedergelegt, da an dem protestantischen Hofe ein Konvertit unmöglich gewesen wäre; er stand im Begriffe, nach Breslau überzusiedeln, um sich im Matthiasstift bei den beiden dort wohnenden Jesuiten auf seinen Übertritt vorzubereiten. In diesem vertraulichen Schreiben an Georg Betke vom 28. November 1652 beklagt sich Scheffler entrüstet darüber, daß der Ölser Hofprediger ihn früher für einen heimlichen Anhänger Weigels gehalten und ihn jetzt offen zu einem „Enthusiasten“, zu einem Schwärmer gestempelt habe [2]. Weigel wird also schon damals von Scheffler, ebenso wie später Böhme, entschieden abgelehnt. Was ihn mit dem Prediger entzweit hatte, war seine Vorliebe für katholische Frömmigkeit und seine Bemühung, auch andere dafür zu interessieren, als er katholische Gebete unter seinen Freunden verbreiten wollte. Darum bemerkt Scheffler: „Ich sage, daß unsere jetzigen Prediger ungebildet sind, die ganze alte [katholische] Frömmigkeit nicht kennen und arm sind an wahrer und lebendiger Theologie.“ Wie würde Scheffler es beurteilen, wenn er sehen müßte, daß man, in Unkenntnis katholischer Glaubenslehre, katholischer Frömmigkeit und Mystik, ihn auch heute noch zu einem Anhänger Weigels und Böhmes stempelt!

Der Brief an Betke enthält aber auch die andere wichtige Mitteilung, daß Scheffler die Gedanken katholischer Mystiker in jenen Monaten in kurze Verse zu fassen versucht hat, und daß diese bereits vor ihrer Veröffentlichung Anstoß erregt haben, „weil sich außergewöhnliche Ausdrücke und Wendungen ex Theologia mystica darin finden, die nicht jedem vertraut sind“. Nur guten Freunden möge darum Betke für den Halbvers: „Du bist ein Gott mit Gott“ zwei Belegstellen mitteilen, die sich jedoch leicht vermehren ließen. Die Belegstellen sind weder aus Weigel noch aus Böhme oder Czepko genommen, sondern aus Taulers Institutionen und aus der Vita solitaria des Kartäusers Dionysius Rickel, des Doctor ecstaticus. Diese katholischen Autoren also sind es, die

---

[1] P. Hieronymus Wilms O. P., Albert der Große (München o. J.) 158 f. — Selbst Albert der Große ist dem verhängnisvollen Einfluß bisweilen unterlegen (ebd. 165). — Vgl. K. Richstätter S. J., Der Vater der christlichen Mystik und sein verhängnisvoller Einfluß, in dieser Zeitschrift 100 (1928) 259.

[2] Abgedruckt bei Hans Ludwig Held, Angelus Silesius I 132 f. 42.

den Dichter in jenem entscheidenden Jahr, in welches frühestens die Entstehung des „Cherubinischen Wandersmannes" verlegt wird, beschäftigt haben. Und noch mehr! Der Halbvers findet sich in ähnlicher Fassung im ersten Buch der Dichtung, das der Dichter, ganz erfüllt von den Gedanken katholischer Mystiker, später in vier Tagen niederschrieb. In der Anmerkung zu dem betreffenden Vers wird zudem auf dasselbe 39. Kapitel der Tauler zugeschriebenen „Institutionen" verwiesen wie später im ersten Buche: „Das Licht der Gottheit macht die Seele nicht bloß göttlich, sondern sie wird auch selbst Gott durch Gnade, bleibt aber nichtsdestoweniger Geschöpf.... Sie wird nicht bloß in jener göttlichen Vereinigung der göttlichen Liebe Gott und aus Gnade mit Gott, sondern auch Gott in Gott durch Gnade." Der von Scheffler ebenfalls lateinisch angeführte Text des Kartäusers Dionysius Rickel lautet: „Eine solche Seele lebt in Gott und ebenso mit Gott, ledig alles Eigenen, aller Gebundenheit und Anhänglichkeit; rein und frei geworden, wird sie ein Geist, eine Seele, ein Sein und eine Dreifaltigkeit, denn sie nimmt eine Verschiedenheit nicht mehr wahr" (De vita solit. 1, 2, c. 10). Im „Cherubinischen Wandersmann" kleidet Scheffler den Gedanken, der die höchste mystische Vereinigung der Seele ausspricht, gleich in dem ersten Buche in den Vierzeiler:

Du mußt, was Gott ist, sein.

Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,
So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen,
Und werden das, was er: Ich muß ein Schein im Schein,
Ich muß ein Wort im Wort, ein Gott im Gotte sein (I 6)[1].

Aus allem ergibt sich daher, daß die Frage, in welchem Sinne Scheffler die Quellen ausgewertet habe, allerdings so lange schwierig zu beantworten war, als man annehmen konnte, daß die Entstehung des Werkes noch in die protestantische Zeit des Dichters falle. Jetzt aber steht fest, daß Scheffler das Werk nicht bloß als Katholik erscheinen ließ, sondern es, auch schon vom historischen Standpunkte aus, nur in Breslau als Katholik verfaßt haben kann. Das sechste Buch fügte er als katholischer Priester zwei Jahre vor seinem Tode bei. Es zeigt ähnliche barocke Rätselverse wie die fünf ersten Bücher.

Nun erklärt aber Scheffler freimütig, man könne seinen Versen einen „verdammlichen Sinn" unterlegen. Er lehnt diesen ausdrücklich ab und betont in seiner ausführlichen „Vorrede" mit Nachdruck und unter Beifügung seiner Quellenhinweise, er wolle seine Verse nur in dem Sinne seiner Quellen, der katholischen Mystiker, verstanden wissen. Darum verweist er wiederholt bei Sinnsprüchen, die mißdeutet werden könnten, in beigefügten Anmerkungen auf seine katholischen Vorbilder. Zudem hat Scheffler sich als hervorragenden Theologen und Apologeten in denselben Jahren bewährt, in denen der „Cherubinische Wandersmann" allein entstanden sein kann, 1653 bis 1657. In den weitaus meisten Versen erkennt der gläubige Katholik, zumal wenn ihm die Sprache der Mystiker geläufig ist, ohne weiteres katholisches Denken, Fühlen und Empfinden. Ist es da noch wissenschaftlich berechtigt, mehrdeutige Verse in unkatholischem, ja unchristlichem, in pantheistischem Sinne zu erklären? Pantheismus ist dem Dichter zu seinen Lebzeiten, auch für seine protestantischen Jahre, nicht einmal von seinen schärfsten Gegnern zum Vorwurf gemacht worden, weil eben jeder Anhaltspunkt dafür fehlte.

[1] Verwiesen ist auf Taul., Institut. spir. c. 39.

Überschaut man die Zusammenstellung jener Verse, „die der Welt der Protestanten Weigel, Böhme uud Czepko entstammen sollen“ [1], so findet jeder Kenner der katholischen Dogmatik und Mystik es bestätigt, daß „Angelus Silesius in seinen geistreichen Sinn- und Schlußreimen nichts anderes sagt, als was die katholischen Mystiker [und Dogmatiker!] lange vor ihm gesagt haben“ [2]. Dagegen behauptet man auch heute noch: „Daß Scheffler viel aus Weigels Schriften und Böhmes Theosophie übernommen hat, ist aber doch evident.“ [3] Die Quellen dagegen, die Scheffler selbst angibt, hat man bisher nicht einmal eingesehen! „Evident“ kann jene Behauptung nur für solche sein, denen die wahren Quellen, katholische Werke der dogmatischen und mystischen Theologie, zumal lateinische, eine ganz unbekannte Welt sind, die ohne Nachprüfung die Behauptungen anderer wiederholen und dabei überhaupt nicht bedenken, daß sich im Protestantismus manches katholische Erbgut erhalten hat. Schon daraus erklärt sich die Ähnlichkeit mancher Verse Schefflers mit Gedanken Weigels, Böhmes und Czepkos. Vor allem ist zu beachten, daß man im Protestantismus des 17. Jahrhunderts nach dem Vorgange Luthers sich viel mit den katholischen Mystikern des Mittelalters beschäftigte.

„Weigel bekennt selbst am meisten seine Abhängigkeit von Thomas von Kempen, Tauler, Eckart, der Deutschen Theologie.... Die notwendige Vorbedingung für den inwendigen Erlösungs-, richtiger Vergottungsprozeß ist ihm die Gelassenheit, die in den üblichen Formeln der mittelalterlichen Mystik gepriesen und gefordert wird.“ [4]

Über Böhme hat sich Scheffler selbst geäußert: „Jakob Böhme habe ich ebensowenig für einen Propheten gehalten als Luther. Daß ich aber einige seiner Schriften gelesen habe, weil einem in Holland allerlei unter die Hand kommt, ist wahr, und ich danke Gott dafür. Denn sie sind große Ursache gewesen, daß ich zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen und zur katholischen Kirche zurückgekehrt bin.“ [5] Selbst ein Schefflerforscher, der die katholische Deutung des „Cherubinischen Wandersmannes“ leugnet und seine Abhängigkeit von protestantischen Quellen behauptet, sieht sich zu dem Geständnis gezwungen: „An Einzelgedanken ist verhältnismäßig wenig aus Böhmes ‚Aurora‘ in den ‚Cherubinischen Wandersmann‘ übergegangen.“ [6] Daß Scheffler „viel aus Böhmes Theosophie übernommen hat“, ist also doch nicht „evident“!

Czepkos Alexandriner mögen Scheffler immerhin die dichterische Form geboten haben. Wo sich auch inhaltliche Anklänge an Czepko und Weigel finden, haben diese Gedanken im „Cherubinischen Wandersmanne“ katholisches Gepräge erhalten. Wunderlich ist deshalb die Forderung, wenn die Epigramme Schefflers, des Katholiken, in katholischem Sinne zu erklären seien, so sei zu folgern, daß auch ähnlich klingende Verse Czepkos, des Protestanten, sich in katholischem Sinne erklären ließen. Auch der protestantische Pietismus hat

---

[1] Z. B. bei Hans Heckel, Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien II (1929) 283 bis 286.

[2] L. Thoeren, in der Literarischen Beilage der „Kölnischen Volkszeitung“ vom 17. Oktober 1929.

[3] Karl Viëtor, Johann Scheffler, in: Schlesier des 17.—19. Jahrhunderts (Breslau 1928) 87.

[4] R. H. Grützmacher, Valentin Weigel, in der Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Glaube XXI (1908) 39 41.

[5] Johannis Schefflers Schutzrede für sich und seine Christenschrift (1664) 9 f., bei Held, Angelus Silesius I 133.

[6] Ellinger, in der Zeitschrift für deutsche Philologie 52 (1927) 133.

sich die Ausdrücke katholischer Mystiker zu eigen gemacht und doch ebensowenig wie Weigel ihren Sinn verstanden oder angenommen.

Es bleibt jetzt noch die Frage nach der Deutung mancher paradoxer, „widersinniger Schlußreime", wie der Dichter sie selbst nennt. Zur Lösung dieser Frage genügt nicht eine oberflächliche Kenntnis des katholischen Glaubens, sondern weil der Dichter die schwierigsten Glaubensgeheimnisse und das geheimnisvollste Erleben des Mystikers in knappe Verse zusammenzwängt, so wird neben guter dogmatischer Schulung auch eine eingehende Kenntnis der Mystik verlangt. Es beweist Verständnis, wenn gefordert wurde, es sei Sache des Dogmatikers, einmal die Hauptsätze von Schefflers Mystik zu kommentieren. Der Forderung ist längst entsprochen. Bereits früher haben sich Fachleute der Dogmatik mit den schwierigen Versen beschäftigt, und zwar in der Barockzeit zuerst der Dekan der Wiener theologischen Fakultät, der Jesuit Avancinus. Er fand nichts einzuwenden. Daraufhin wurde die kirchliche Druckerlaubnis erteilt, ebenso später von dem Breslauer Bischof v. Rostock, dem niemand zu große Nachsicht in Glaubenssachen vorwerfen kann. Im Jahre 1896 wurden die einzelnen Verse von Domkapitular Seltmann in seiner besonders zuverlässigen Schrift über Angelus Silesius, die sich nur auf Tatsachen stützt und nicht auf Hypothesen, einer eingehenden Prüfung an der Lehre der katholischen Dogmatik unterworfen; die katholische Bedeutung wurde einwandfrei nachgewiesen. Endlich ist durch die eingehende Untersuchung der Schwester Hildburgis Gies mit philologischer Genauigkeit gezeigt worden, wie gerade die beanstandeten Verse weiter nichts sind als die dichterische Einkleidung von Gedanken katholischer Mystiker. Zugleich enthüllt sich durch diese Untersuchung dem gläubigen Katholiken ein vorher ungeahnter Gedankenreichtum und eine überraschende Tiefe in den knappen Versen des Barockdichters.

Nichtkatholiken aber müssen sich auf das Urteil solcher verlassen, die in Sachen des katholischen Glaubens in vollem Maße zuständig sind. Der Protestant ist das am allerwenigsten, wenn es sich um katholische Mystik handelt[1]. Leider werden von Literarhistorikern zahlreiche Verse bei Angelus Silesius als unkatholisch bezeichnet, deren Gedanken jedem Katholiken ohne weiteres verständlich und geläufig sind. Hier nur das eine oder andere Beispiel! Es wird behauptet, in der Haltung gegenüber der geschichtlichen Bedeutung von Christi Erlösertat offenbarten sich Bestandstücke von Schefflers Mystik, „die mit jedem kirchlichen Dogma unverträglich seien, wenn man ihre Schärfe nicht weginterpretiere". Die Grundgedanken der hier folgenden Doppelverse ließen sich, so schreibt man, mit dem Katholizismus nicht vereinigen, sie stammten von Weigel, dem freilich Christus „eine innerliche, natürliche, geschichtslose Größe ist". Als Beweis werden folgende Verse angeführt:

Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren,
Und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren (I 61).

Ich sag', es hilft dich nicht, daß Christus auferstanden,
Wo du noch liegen bleibst in Sünd' und Todesbanden (I 63).

Des Herren Christi Tod hilft dir nicht eh', mein Christ,
Bis du auch selbst für ihn in ihm gestorben bist (II 257).

[1] Vgl. K. Richstätter S. J., Mystische Gebetsgnaden, „Voraussetzungen", „Verständnis der mystischen Sprache" (Innsbruck 1924) 37—71.

Schon katholische Schulkinder verstehen diese Wahrheiten, sie kennen die Symbolik der drei Weihnachtsmessen von der ewigen Geburt des Gottessohnes, seiner Geburt in Bethlehem und seiner Geburt in der Menschenseele. Bei Weigel und Böhme brauchte Scheffler Gedanken, die jedem Katholiken geläufig sind, nicht zu suchen. Es genügte, die Paulusbriefe aufzuschlagen, dort fand er für seine Verse die richtige katholische Auffassung[1].

Ebenso fand der Dichter schon bei Paulus (1 Kor. 10—31) die dem Katholiken selbstverständlichen Gedanken:

> Gott sind die Werke gleich: Der Heilige, wann er trinkt,
> Gefallet ihm so wohl, als wenn er bet't und singt (V 170).

Schwester Hildburgis hat zudem als Quelle Tauler nachgewiesen: „So viel heiligen wir unsere Werke, sei es essen, trinken, wachen, schlafen, beten, sprechen ... wieviel sie aus dem Übermaß der Liebe zur ewigen Ehre Gottes geschehen, und in dem Grade sind sie groß."[2]

Große Unkenntnis der katholischen Religion aber beweist es, wenn man in diesem Vers den protestantischen Einfluß erkennen will und schreibt: „Ebensowenig fehlt der Czepkosche Gedanke, daß nicht in der Erfüllung der äußern Form als vielmehr in der Durchdringung des ganzen Lebens mit göttlichem Geiste die wahre Heiligung liege." Das ist eben bei Czepko katholisches Erbgut!

Wenn man selbst einfachen katholischen Katechismuswahrheiten so verständnislos gegenübersteht, welches Unverständnis ist erst dann zu erwarten, wenn Angelus Silesius tiefe Geheimnisse des Glaubens und unaussprechliche Gnaden des Mystikers in seine barocken Zweizeiler zu bannen unternimmt! Sein Gottesbegriff soll „der Welt Böhmes, Weigels und Czepkos entstammen"! Aber die Verse, die man zum Beweis dafür anführt, bieten in dichterischer Form die Sätze über das Wesen Gottes durch Bejahung und Verneinung, wie man sie in jeder katholischen Dogmatik lesen kann.

Und nun gar die Sätze der Mystiker! „Bei der mystischen Vermählung wird die Seele in Gott umgewandelt und wird gewissermaßen eins mit ihm, wie ein Glas Wasser, das man ins Meer schüttet, ganz eins mit dem Meere wird." „Die Seele wird vergöttlicht, ja sie wird Gott durch Teilnahme, soweit es hienieden möglich ist." „Die vorzüglichste Wirkung der heiligmachenden Gnade besteht darin, daß sie die Seele der göttlichen Natur teilhaftig macht." „Der Mensch ist nach seinen übernatürlichen Gaben Kind Gottes, filius Dei, wie die Blume aus dem Samen, wie das Küchlein aus der Henne, wie der Sohn aus dem Vater hervorgeht, und wodurch er in vollkommener Abhängigkeit der göttlichen Natur teilhaftig wird." „Geist und Herz möge geheiligt werden, damit wir gewürdigt werden, der göttlichen Natur teilhaftig zu werden." Diese Gedanken würde mancher Schefflerforscher, wenn sie ihm im „Cherubinischen

---

[1] „Wie Christus von den Toten auferstanden ist, so sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn sind wir mit ihm verwachsen durch Ähnlichkeit mit seinem Tode, so werden wir es auch sein durch Ähnlichkeit mit seiner Auferstehung. Wir wissen ja, daß der alte Mensch in uns gekreuzigt wurde, damit der sündige Leib zu Grunde gehe und wir hinfort nicht mehr der Sünde dienen" (Röm. 6, 4—7). — „Allezeit tragen wir Jesu Todesleiden an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleische offenbar werde" (2 Kor. 4, 10).

[2] Eintragung im „Schlüssel zur Mystik" zu fundum von der Hand Schefflers, Clavis 220, bei Hildburgis Gies a. a. O. 38.

Wandersmann" begegnen, bei Weigel oder Böhme oder Czepko suchen. Doch sind sie wörtlich entnommen zwei katholischen Kirchenlehrern, dem hl. Alfons von Liguori und dem hl. Johannes vom Kreuz, einem heutigen Dogmatikprofessor und einem bekannten katholischen Exegeten aus der Gesellschaft Jesu. Das Gebet aber findet sich im römischen Missale![1]

Einer der besten Kenner der Scholastik, Joseph Kleutgen S. J., schrieb über das Geheimnis der Vergöttlichung der Seele schon vor 60 Jahren sowohl vom Standpunkt der Dogmatik wie der Mystik und hob dabei besonders den Gegensatz zur protestantisch-pietistischen Auffassung hervor. Nachdem er eingehend die Vergöttlichung des Menschen durch das Geheimnis der übernatürlichen Gnade dargestellt hat, erklärt er „dieses Einswerden mit Gott und überhaupt die wahre Beschaffenheit der Gemeinsamkeit mit der göttlichen Natur", durch die Gleichnisse des hl. Gregor von Nazianz: „Denn in ihnen wird es uns sehr anschaulich gemacht, wie die Seele über sich erhoben, und ohne ihr eigenes Sein zu verlieren und in Gott gleichsam aufzugehen, dennoch an allem, was Gottes ist, auf eine wunderbare Weise Anteil nimmt: Das glühende Eisen hört nicht auf, Eisen zu sein, aber es ist dem Feuer so ähnlich, als wenn es seine eigene Natur ganz verloren hätte; die Luft, welche vom Sonnenlicht durchströmt wird, scheint sowohl erleuchtet, als das Licht selbst zu sein. Hier haben wir also zugleich mit der innigsten Vereinigung die größte Ähnlichkeit und eine Umwandlung durch Teilnahme an der Beschaffenheit ohne Vermischung der Wesenheit.... Dieses Geheimnis der Weisheit und überaus großen Liebe Gottes, das der Welt verborgen, uns aber durch den Geist Gottes geoffenbart wurde, bleibt doch immer ein Geheimnis, nur dem Glauben erkennbar."

Von der dogmatischen Theologie wendet sich Kleutgen jetzt zur mystischen Theologie: „Nichtsdestoweniger will Gott, daß die wunderbaren Wirkungen seiner Güte einzelnen Seelen auch in diesem Leben schon durch die Erfahrung kund werden. Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was, ehe es Gott geoffenbart, kein Herz geahnt; sie verkosten es und staunen über das, was Gott denen, die ihn lieben, bereitet hat. Oder dürfen wir etwa, was so viele heilige Seelen, aber unter ihnen auch viele hocherleuchtete Lehrer der Kirche, von ihrem innern Leben berichten, in Zweifel ziehen und mit den Träumereien eines falschen Pietismus verwerfen? Wenn nicht, nun, was anderes ist denn die mystische Vereinigung und Umwandlung in Gott (unio et transformatio), wenn nicht ein Zustand, in welchem die Seele jene Vergöttlichung, welche die Väter uns als die eigentliche Wirkung der Gnade bezeichnen, in sich wahrnimmt und erfährt?[2] Die Lehrer der Mystik erklären sie für einen Zustand, in welchem die Seele Gottes Größe und Liebenswürdigkeit durch ein übernatürliches Licht auf übernatürliche Weise erkennend, von so großer Liebe zu ihm fortgerissen wird, daß sie sich in ihm ganz und gar verliert. So lebhaft nämlich ist die bewundernde Erkenntnis Gottes, so mächtig die Empfindung seiner Herrlichkeit, so stark die Wirkung seiner unendlichen Liebe, daß der schauende Geist die Erinnerung an alles, was nicht Gott ist, daß er das Gefühl seiner selbst verliert, nur Gott denkt, nur Gott empfindet. Sich selbst entrückt, von Gott ganz erfüllt und durchdrungen, hört er auf, nach seiner Art zu denken und zu empfinden; er denkt und empfindet wie Gott, mit dem er ein Geist geworden."[3]

---

[1] S. Alphonsus, Homo apostol. Appendix I, n. 18. Hl. Johannes vom Kreuz, Geistlicher Gesang 177. Herm. Lange S. J., De gratia. Tractatus dogmaticus (1929) 296—312. Fr. de Hummelauer S. J., S. Ignatii de Loyola Puncta libri exercitiorum (1896) 417. Postcommunio in der Messe des hl. Cyrillus am 18. März.

[2] Vgl. die klare Darlegung Heinrich Denifles O. Pr. bei Richstätter S. J.-De Maumigny S. J., Kathol. Mystik (1928) 76—90.

[3] Joseph Kleutgen S. J., Theologie der Vorzeit 2 (²1872) 119 f.

Viel zitierte und viel mißbrauchte Zweizeiler des Angelus Silesius werden nur auf Grund der katholischen Mystik verständlich[1]. Zudem hat der Dichter in seiner Vorrede diese Verse selbst erklärt, und zwar in demselben Sinne wie die Vertreter der dogmatischen und mystischen Theologie:

„Wenn der Mensch zu solch vollkommener Gleichheit Gottes gelangt ist, daß er ein Geist ist mit Gott und eins mit ihm geworden ist, und in Christo gänzliche Kind- und Sohnschaft erreicht hat, so ist er so groß, so reich, so weise und mächtig wie Gott, und Gott tut nichts ohne einen solchen Menschen, denn er ist eins mit ihm.... Darum sagt der Verfasser nicht zu viel, wenn er in der Person eines solchen Menschen spricht:

Ich bin so reich als Gott, es kann kein Stäublein sein,
Das ich (Mensch, glaube mir) mit ihm nicht hab' gemein (I 19).

Denn wer Gott hat, der hat mit Gott alles, was Gott hat. Aus dieser Vereinigung ist zu verstehen, was I 8 95 und sonst gesagt ist:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein nu kann leben;
Werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben (I 8).

Wenn ich die Lauterkeit durch Gott geworden bin,
So wend' ich mich, um Gott zu finden, nirgends hin (I 95).

Doch beziehen sich diese beiden auch auf die Person Christi, der wahrer Gott ist und uns mit seinen unvergleichlichen Liebeswerken zu verstehen gegeben hat, daß es Gott gleichsam nicht wohl wäre, wenn wir sollten verloren gehen. O des wunderbaren und unaussprechlichen Adels der Seelen!" So Angelus Silesius in seiner Vorrede[2].

Zwanglos erklären sich Entstehung, Gehalt und Deutung des bedeutendsten Werkes des schlesischen Barockdichters, wenn man ihm in seiner Vorrede Glauben schenkt. Ungelöste und unlösbare inhaltliche, historische wie psychologische Rätsel bietet eine Schefflerliteratur, die auf vielen unbewiesenen und unwahrscheinlichen Hypothesen aufbauen muß, weil man dem Dichter jenen Glauben an sein Wort versagt, worauf doch jeder ehrliche Mann, zumal ein Priester, ein Konvertit, der die schwersten Opfer für seine Überzeugung brachte, Anspruch hat: „Schau in die Vorred!"

Vor allem aber ist außerdem notwendig zu berücksichtigen, daß im „Cherubinischen Wandersmann" nicht ein Lehrer der Dogmatik mit scharf umrissenen Begriffen doziert. Freilich fand der Dichter seine Gedanken in lateinischen Werken. Er hat diese aber nicht einfach übersetzt. Im „Cherubinischen Wandersmann" spricht vielmehr ein Dichter, und zwar ein Dichter der Barockzeit, der geradezu darauf ausgeht, durch paradoxe, beabsichtigt „widersinnige" Rätsel-

[1] Vgl. Heinrich Denifle O. Pr.: „Als unermeßliche Gnade empfindet die Seele die mystische Beschauung, zumal in ihren höheren Graden, weil sie, wie die hl. Theresia (Leben Kap. 34) sagt, ‚in ihrer süßen Entzückung den Unterschied zwischen Gott und sich selbst nicht kennt, weil sie sich selbst vergessend sich in Gott wiederfindet'. Die Mystiker lehren, die Seele verstehe nicht oder nehme nicht wahr den Unterschied zwischen Gott und der Seele; nicht aber sagen sie, es sei kein Unterschied zwischen Gott und der Seele" (Richstätter S. J.-De Maumigny S. J., Kathol. Mystik 80 f.).

[2] Vgl. die wichtigen Erklärungen der Sprache der Mystiker aus der Clavis des Sandäus bei Schw. Hildburgis Gies a. a. O. 130, zumal über den Begriff des göttlichen „Könnens" bei den Mystikern.

verse in barocker Sprache den Leser zu überraschen, zu fesseln, ihn zum Nachdenken zu zwingen, wie anscheinend Unsinniges oder Falsches dennoch Wahrheit und tiefsinnige Weisheit ausspricht. Der Geist der Barockzeit hat auch den „widersinnigen" Sprüchen ihren Charakter aufgeprägt.

Den literarischen Barockstil zeichnet mit feinem Kunstempfinden Paul Hankamer: „Das barocke Gedicht ist rational und rhetorisch überformt." Als typisches Beispiel der barocken Dichtung führt er unter andern Angelus Silesius an, „der die Sprachformel seiner mystischen Sprüche so überspannt, daß der moderne Pantheismus sich in ihnen wiedererkennen zu können glaubte. Die Anmerkungen zum ‚Cherubinischen Wandersmann' stellen die Wirklichkeit der Glaubensüberzeugung des Dichters sozusagen der sprachlichen Formung gegenüber. Das barocke Gedicht jeder Art ist vom Leben gelöst und will in mannigfaltiger Art ein Spiel von Gedanken und Wort ohne Wirklichkeit und über ihr sein." [1]

Dann aber hebt Hankamer den Gegensatz zwischen der „barock-protestantischen Lyrik" des Andreas Gryphius und der „barock-katholischen Lyrik" des Angelus Silesius hervor, der in den Liedern der „Heiligen Seelenlust" der seraphischen Liebesglut des Herzens Ausdruck gibt und in den gleichzeitig erschienenen Sinnsprüchen des „Cherubinischen Wandersmannes" dem Verstand Wahrheiten nahebringen will, die der Mystiker, dem Cherub gleich, schon auf der irdischen Wanderschaft verschleiert und rätselhaft schauen darf:

„Angelus Silesius stellt mit größter lyrischer Sprachkunst eine wesentlich katholische Barocklyrik dar. Zwei sich bedingende und entsprechende Formen der Verehrung bildet Angelus Silesius künstlerisch rein aus: das Lied und das Epigramm als gemäße Formungen der beiden polaren Haltungen des Menschen zum Göttlichen. Die seraphische innige Liebe und die cherubinische hohe Geistigkeit vertreten geradezu die beiden Grundkräfte des Barocks im Kreise religiöser Dichtung.... Das Gefühl als Streben zur innigsten Vermählung der liebenden Seele mit Gott findet im Lied, die Vernunft als Erfassen des göttlichen Seins in seiner Einheit mit Seele und Welt im Sinnspruch gemäße Gestalt. Die ‚geistlichen Hirtenlieder der heiligen Seelenlust' übersetzen den Ton der Trutznachtigall Friedrich Spees in die Zeitform. Alle Kunstmittel des rhetorischen Sprachgebrauchs dienen hier der ‚herzlichen Begierde, Jesus über alles abgründlich ewiglich zu lieben', wie es in der bezeichnenden Vorrede heißt. Diese Hirtengedichte sind mit einem Höchstmaß rhetorischer Sprachkünste gemacht, durch die das reiche Wissen und Erfahren mystischer Religiosität seine hochbarocke Ausprägung erhält.... In den kostbaren Sprüchen des ‚Cherubinischen Wandersmannes' bezeugt die mit allen Mitteln auf Wirkung zugespitzte und dadurch oft fast verwirrende Formulierungskunst den Einfluß des barocken Zeitgeistes. Der Dichter kann sich nicht genug tun, den mystischen Gedankenschatz in schärfster, unwahrscheinlichster, aber auch kostbarster Prägung zu bieten. Hier spricht kein ringender Mensch, dem Seele, Welt und Gott zur Frage intellektueller Fassungskraft geworden ist: ein in der Glaubenswahrheit völlig gesicherter, intellektuell höchst gebildeter Geist spielt als vollendeter Künstler mit dem letzten Geheimnis. Die ringenden Formeln gotischer Mystiker wie barocker Naturphilosophen erhalten hier ihren flimmernden Schliff um des Könnens und um der Wirkung willen.... Das Wirkenwollen im Dienste der Gegenreformation, die selbst im kriegerischen Rhythmus und Bild mancher ‚Hirtenlieder' aufklingt, bestimmt weitgehend auch die Sinnessprüche.

[1] Paul Hankamer, Deutsche Literaturgeschichte (Bonn 1930, Verlag der Buchgemeinde) 137.

Der Reichtum katholischer Glaubenslehre wird hier ausgebreitet, und die geistlichen Kostbarkeiten erhalten möglichst den vollen Schmuck der Sprache. Wer hier Bekenntnislyrik als drängendes, ringendes Fassenwollen mystischen Lebens sucht, verkennt Angelus Silesius: es ist eine barocke Bekundung seines neuen Glaubens, sicher und frei zugleich. Er wirbt für ihn. Besonnen und klar stellt Angelus Silesius das rechte Verhältnis von Gott, Welt und Seele dar, ihren Zusammenhang wie ihre Unterscheidung, wobei allerdings die Anmerkung nicht fehlen darf, um gegenüber Böhmes Lehre etwa die Grenze zu bezeichnen." [1]

Übereinstimmend damit charakterisiert und begründet P. Schoemann S. J. in einer größeren Arbeit die sprachliche Seite des „Cherubinischen Wandersmannes": „Das Spielerische ist wie in der bildenden Kunst, so auch in der Dichtung des 17. Jahrhunderts oft anzutreffen, und die Form des zweizeiligen Alexandriners reizt geradezu zum Spiel mit Antithese und Wortverschränkung, aber wohl keiner seiner Zeitgenossen ist dieser Verlockung so erlegen wie Scheffler. Er ist eben ein Kind seiner Zeit, und dem Barockzeitalter ist etwas von Pose angeboren. Mit so überkunstvollen Wort- und Satzverschränkungen, Lautgleichklängen und Wortspielen arbeitet nur einer, der auffallen will." [2]

„Im ‚Cherubinischen Wandersmann' spielt der Dichter, der sich bewußt bleibt, daß er vor einem Publikum steht, das er beeinflussen will. Er predigt, aber er predigt gleichsam nur Vorsprüche zu Predigten; und darum mußte er seine Zuhörer fesseln, sie überraschen; das erreicht er vor allem durch Paradoxa, die er durch die verschiedensten Kunstgriffe zu gewinnen sucht. Spielerisches, Posenhaftes, Rhetorisch-Eindringliches, Paradox-Übersteigertes läßt sich an vielen Stellen feststellen, Gestaltzüge, die ja mehr oder weniger alle Dichter des 17. Jahrhunderts tragen.... Wem es darum zu tun ist, bis zu den ureigensten Gedanken Schefflers vorzudringen, der muß sich davor hüten, als Ausdruck persönlichsten Erlebnisses zu nehmen, was vielleicht nichts ist als überkunstvolle Sprachformung. Schon allein, was sich beim Lesen den äußern und innern Sinnen darbietet, sollte jeden mahnen: Hüte dich vor übereilten Urteilen! Was dich pantheistisch anmutet, ist vielleicht nichts als das pantheistisch schillernde barocke Prunkgewand!"

Die tiefsinnige Spruchweisheit eines katholischen Mystikers wird einer protestantischen oder ungläubigen Weltanschauung immer ein versiegeltes Buch bleiben, zumal wenn die Unwissenheit so groß ist, daß die Abneigung gegen alles Katholische, den Konvertiten und Priester insbesondere, sich nicht einmal verbergen läßt. Schon zu Lebzeiten wurde Scheffler wegen seiner apologetischen Schriften in Gegenschriften, anonymen Pamphleten und Liedern angegriffen. „Kübel voll Unrat wurden über ihn ausgegossen, und gehässige Zwischenträger versorgten die Gegner mit willkommenem Material zu persönlichem Unglimpf." [3] Doch wird man manches der verrohten Polemik und der entarteten damaligen Sprache zugute halten.

Noch im vorigen Jahre erschien aber in der Reichshauptstadt eine Auslassung über Angelus Silesius, die nicht etwa bereits im 17. Jahrhundert verfaßt wurde: „Man erzählt von diesem Priester und Würdenträger, daß er die Breslauer Bürgerschaft auf öffentlicher Straße durch sinnlose Trunkenheit empört und daß sein Leben auch sonst

[1] Ebd. 145—147.

[2] Joh. Schoemann S. J., „Barocke Mystik" in Angelus Silesius' „Cherubinischem Wandersmann", im Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, IV. Bd.: Barock (Freiburg 1929) 115—128.

[3] Hans Heckel a. a. O. 292.

durch wüste Trunkenheit Ärgernis gegeben habe. Legenden (!) haben immer (!) ihre Berechtigung (!), auch wenn Gegner (!) sie herumgetragen haben. Es sind unheimliche Ähnlichkeiten, mit denen der Konvertit Angelus Silesius einem Friedrich Schlegel und Zacharias Werner vorangeht....

Die späteren Streitschriften des Abtrünnigen gegen das landesherrlich privilegierte Luthertum in Schlesien sind in ihrer Wildheit gegeifert, in ihrer lauten Roheit mehr geschrien als geschrieben. Es scheint ein Verhängnis zu sein, daß die Konvertiten ihr Talent und ihre literarische Verantwortung verlieren, wenn es nicht umgekehrt sein sollte, daß die Konversion den geistigen Bankrott bestätigt. Nicht nur die Streitschriften, auch die ‚Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge' sind durch Blut und Geifer gefärbt, sind durch Sadismus aufgetrieben, der gewiß nur wild um sich schlägt, um sich nicht selbst zu treffen. Mit diesen Blutleckereien fällt der große Dichter und Denker des ‚Cherubinischen Wandersmannes' wieder in das Barock zurück, das seine verzerrte und stehengebliebene Leidenschaftlichkeit noch einmal mit einer lüsternen Blutkruste überzogen hat. Die Entartung der Spätjahre beweist uns noch einmal, welche Dämonen der zerrissene, von allen Höllen versuchte Mensch unterworfen hatte, um einen der spannendsten, frevelhaftesten Kämpfe mit Gott, gegen Gott auf den Indifferenzpunkt der mystischen Ruhe zu bringen. Der ‚Cherubinische Wandersmann' weiß nur von der Seele, die Gott auf ihren Altar herunterzieht, die sich sowohl der schwarzen wie der weißen Magie fähig zeigt. Wer so das Opfermesser in der Hand hielt, wer die schwerste Brunst der mystischen Erotik mit solcher Geisteshärte spiritualisiert hat, der mußte um die Zeit des Dreißigjährigen Krieges wohl in die Knechtschaft des Dogmas und der Tradition kriechen, wenn er nicht Priester der schwarzen Messe werden sollte."[1]

Eine Ehrenpflicht gegen Angelus Silesius, den edlen Konvertiten, den vorbildlichen, tieffrommen Priester, den Vorkämpfer für die katholische Sache in Schlesien und einen der ersten Apologeten Deutschlands wäre eine auf Grund der jetzt vorliegenden Quellen, von katholischem Standpunkte aus abgefaßte Biographie und Würdigung seiner Dichtungen. Als Konvertit wird er ja von Protestanten stets anders gewertet werden als von überzeugungstreuen Katholiken. Seinen auf übernatürlichem Glauben beruhenden mystischen Dichtungen aber kann unmöglich jemand gerecht werden, dem das Licht des katholischen Glaubens fehlt.

Karl Richstätter S. J.

---

[1] Die deutsche Literatur vom Barock bis zur Gegenwart, I. Bd.: Bis zu Goethes Tod, von Arthur Eloesser (Berlin 1930) 37 ff.

Das neue Gesicht unserer Kirchenmusik

Beginnen wir mit einem Zitat, das für den ersten Augenblick sehr abwegig erscheint. Max Weber sagt in seinem Bericht zum ersten deutschen Soziologentag Folgendes: „Die Blüte des Gesangvereinswesens in Deutschland übt meines Erachtens beträchtliche Wirkungen auch auf Gebieten aus, wo man es nicht gleich vermutet, z. B. auf politischem Gebiete. Ein Mensch, der täglich gewohnt ist, gewaltige Empfindungen aus seiner Brust durch seinen Kehlkopf herausströmen zu lassen, ohne irgend eine Beziehung zu seinem Handeln, ohne daß also die adäquate Abreaktion dieses ausgedrückten mächtigen Gefühls in entsprechend mächtigen Handlungen erfolgt — und das ist das Wesen der Gesangvereinskunst — das wird ein Mensch, der, kurz gesagt, sehr leicht ‚ein guter Staatsbürger' wird, im passiven Sinn des Wortes. Es ist kein Wunder, daß die Monarchen eine so große Vorliebe für derartige Veranstaltungen haben. ‚Wo man singt, da laß dich ruhig nieder.' Große starke Leidenschaften und starkes Handeln fehlen da."

Zugegeben, daß das ein stark zugespitztes Wort ist. Es kann uns aber in seinem Grundgedanken als Ausgangspunkt sehr gute Dienste tun. Es verblüfft zunächst, dieses Wort, macht dann aber verständnisvoll lächeln. Man überdenkt nämlich seine eigenen Erfahrungen in diesem Punkte, findet hier ein Steinchen und da eins, das sich zwanglos in das Bildmosaik einfügt. Und eine Weile hat man seine Freude an diesen Feststellungen. Plötzlich aber steht, wie aus dem Boden gewachsen, die Frage da: „Und unsere Kirchenmusik?" Das will heißen: Hat nicht dieses welt- und lebensfremde Gesangvereinswesen auch auf unsere Kirchenchöre übergegriffen? Ist nicht auch da der große pathetische Ton, an dem der gewisse Mensch jener Zeit sich selber berauschte, die große Mode geworden? Hatte es Richard Wagner zu seiner Zeit schon gespürt, daß die Kunst „sich nur noch an den vagen Begriff des Gebildeten wende", wie weit ist dann später diese Entwicklung fortgeschritten, auch auf dem Felde der Kirchenmusik? Es ist uns mittlerweile klar geworden, daß es sich da in der Gesamtentwicklung der Vorkriegszeit um eine Trennung der Kunst vom Leben handelte, die gleichbedeutend war mit einer Trennung von ihrem naturgemäßen Ackergrund. „Kunst ohne Beziehung zum Leben (Handeln)" war der Endpunkt dieser Entwicklung. Vielleicht muß man es aber auch so sehen, daß das Leben starb und damit für eine Kunst, die ihren Namen verdiente, keine Möglichkeit mehr war. Jedenfalls, Kunst war nicht mehr Bestätigung des Lebens, sondern Lebensersatz. Leben war nicht mehr Wagnis, sondern spießige Lebensversicherung und banaler Lebensgenuß, darum war die Kunst nur noch Dekoration — statt Lebenserhöhung und Lebensbekenntnis ward sie Lebensverbrämung. Man tat in der Kunst so, „als ob", spielte mit sogenannten großen Gefühlen, sättigte den trotz allem vorhandenen Schrei seiner Seele mit aufgedonnertem „Schlagobers" und betrog sich so selber. Der Phäake wollte seine großen Tage haben, ohne für deren Voraussetzungen gerade zu stehen. Es war ungefähr so, wie es uns Paul Keller in seinem besten Buche, dem „Letzten Märchen", erzählt.

Auf die Kirchenmusik übertragen: Der gute Kirchenbürger war da, der nach dem Hochamt seinen Frühschoppen nahm, statt hinzugehen und zu leben, was

er vorher gesungen hatte, der gute Kirchenbürger, der sich in der Erinnerung an das Heldenzeitalter des Christentums seine Emotion holte und dabei froh war, selber in eine gelindere Zeit geraten zu sein, der gute Kirchenbürger, der ganz gewiß der Kirche nichts antat, ebenso gewiß aber auch nichts *für* sie tat, was über den Wert eines Klingelbeutelgroschens hinausgegangen wäre. In diesem „Milieu" mußte selbst eine Palestrinamesse zu einem rein musikalischen „Ereignisse" werden, das gar nicht mehr die Macht hatte, Sänger und Hörer aufzuwühlen, geschweige denn lebenzeugend zu wirken, vielmehr im stets gleichen verlogenen sogenannten „großen Tone" hingelegt ward, ein Ding, das in einem gläsernen Schranke stand, dort, wie irgend ein Museumsstück, nicht zu warmem Umgang, sondern zu kühler Betrachtung reizend. Man kann statt Palestrina auch Gregor oder Bruckner sagen, und es bleibt dasselbe.

In diese satte Behaglichkeit und kirchenbürgerliche Zuverlässigkeit fuhr plötzlich wie ein Gewitter der Weltkrieg. Ich schreibe das Wort mit einem gewissen zwiespältigen Gefühl. Denn ich weiß, es gibt viele, die haben ihn schon vergessen, und sind es müde, immer wieder an ihn erinnert zu werden. Andere wieder gibt es, die das Empfinden haben, daß man auch diesen Namen und dieses Wort nicht vergeblich führen solle. Aber wenn auch, leider Gottes, das Wort vom Kriegserlebnis zur billigen Phrase geworden ist, die man schon anfängt, auf Schlummerkissen zu sticken und auf allerlei Hausgreuel zu brennen und zu malen, so ist damit doch seiner furchtbaren Wirklichkeit noch kein Deut abgetan. Man hat in diesem Zusammenhang einmal irgendwo gesagt, die Constitutio des Heiligen Vaters über die Kirchenmusik sei, kirchenmusikalisch gesehen, ein größeres und wichtigeres Ereignis als der Weltkrieg. Falls man diese Auffassung nicht als ebenso billige Phrase ruhig auf sich beruhen lassen wollte, könnte es gar nicht so schwer sein — hätte man die Zeit und den Raum dazu — nachzuweisen, wie auch diese Constitutio ihre letzten Wurzeln ganz gut in den Erschütterungen und Erfahrungen der Kriegszeit und ihrer Folgen haben kann. Im übrigen heißt es denn doch, Gott und seine Vorsehung etwas allzu klein sehen, wenn man ein Ereignis wie dieses als eine Art in sich geschlossenen, ebenso fürchterlichen wie sinnlosen Intermezzos aufnimmt, als eine Art grausiger Ungeschicklichkeit Gottes, als ein Ding, das man abkapseln müsse, wie die Bienen einen Fremdkörper in ihrem Stocke abkapseln, auf daß dahinter die Wogen des Allerweltgeschehens wieder zusammenschießen und friedlich weiter murmeln könnten wie zuvor. *Die Möglichkeit besteht nicht.* Nein, der Mensch, der 1918 aus dem Schützengraben stieg, war ein anderer als der, der 1914 hineingestiegen war. Dieser Mensch hatte viel Altes abgetan, hatte Raum in seiner Seele geschaffen oder schaffen lassen und war nun hungrig auf eine Welt und eine Weltgestaltung, die ein Bild seiner eigenen Erschütterung und seines eigenen innern Aufbruches wäre. Gewiß, es gab deren allzuviel, die nicht rasch genug in den gewohnten Pfuhl zurückfinden konnten und sich mit verdoppelter Hingabe darin fielen, hell begeistert, daß ihnen ein gütiges Schicksal doch im Jazz ein neues Geschenk gemacht hatte, mit dem sie spürbar des Gefühles leben konnten, „moderne" Menschen zu sein. Aber da waren die Millionen anderer, die nicht an der Oberfläche wimmelten, deren Seele zu weiträumig war, als daß sie sich wieder mit der gewohnten Alltagssuppe hätte füllen lassen, die zu deutlich im Weltbeben Gottes Anruf gehört hatten

und ihm nun in ihrem Leben und Handeln die rechte Antwort darauf zu geben fest entschlossen waren. Diese machten zwar ihrer Art nach nicht viel Lärm, aber sie fühlten überall deutlich, was zu ihnen gehörte und ihrer Art gemäß war — auch in den Bezirken der Kunst, auch in der Kirchenmusik.

Wir wissen zwar, welche überstürzten Entwicklungen die Kunst in den letzten anderthalb Jahrzehnten genommen und hinter sich hat. Es stand aber hinter allem die Bedrängnis des großen, furchtbaren Menschheitserlebnisses und die Not des sich in die neue Luft und in den neuen Menschen Hineinfindenmüssens. Man war etwa wie ein Wanderer, der auf Treibeis geraten ist und nun, um sein Leben zu retten, von Scholle zu Scholle springen muß. Aber daß er diese oder jene Scholle auch nur einmal mit einem Fuße flüchtig berührt hatte, war eine Tatsache, die in der Reihe der andern ihren unbestreitbaren Sinn hatte und auf keine Weise aus seinem Leben gestrichen werden konnte. Auf die Kunst angewandt, bedeutet das: Keine ihrer Nachkriegsstationen — es sind ganz merkwürdige, nicht selten verrückt anmutende darunter — war überflüssig und jede hat ihren Sinn und ihre Funktion im Ganzen der Entwicklung, jede hat ihr Teil zum Werden des Neuen beigetragen und ist mit einem mehr oder minder großen Teil ihres Seins in das Neue eingegangen. Noch sind wir nicht am Ende damit, aber wir sehen Land, auch in der Kirchenmusik.

Mit einem Worte, es war aus mit der Geruhsamkeit, mit der man einst in den Fortschrittswasserstiefeln auf der Stelle trat und sich einbildete, Riesensprünge zu tun. Hier mußte wirklich gesprungen werden, national wie wirtschaftlich wie kulturell, die Dinge und die Erlebnisse zwangen dazu. Das Leben war eingebrochen. Im selben Augenblicke aber sah und spürte man überdeutlich die Leblosigkeit der Kunst der jüngsten Vergangenheit, von der auch die Kirchenmusik ein Teil gewesen war. Soll das nun heißen, daß es in dieser jüngsten Vergangenheit keine ernstliche Kirchenmusik gegeben habe? Nein, sondern zunächst nur dieses, daß es für den Kirchenmusiker sehr schwer war, sich den Umklammerungen der Zeit zu entziehen, auch dann, wenn er dazu den besten Willen hatte.

Man verzeihe es mir, daß ich zur Erklärung dessen einen kleinen Umweg mache. Jedermann weiß, daß von etwa 1850 ab die Kirche mit allen geistig gerichteten Menschen einen harten Kampf gegen den Materialismus ausgefochten hat. Dieser Kampf ist gewonnen worden und auch wieder nicht. Und das durch einen Fehler in der Kampfesrichtung. Man sah nämlich nur den Materialismus als Dogma und kämpfte dagegen, dachte aber nicht daran oder sah nicht, daß es auch noch einen Materialismus als Lebensgefühl gab, der gar nicht mit Dogmen arbeitete, sondern an den sogenannten „gesunden" Menschenverstand appellierte, unterstützt durch einen Aufschwung der äußern Lebensbedingungen, der naturgemäß das Verlangen nach einem größeren Maß von Besitz und Genuß als das ansah, was einem Menschen selbstverständlich zukomme. Dieses Lebensgefühl war es, das wie ein unsichtbares und geruchloses Giftgas durch die Linien hindurchschlich, ungehindert bis in die letzten Reserven vorstieß und weithin eine materialistische Verseuchung hervorrief, die zur Folge hatte, daß schier alles mit dem Maßstab: „Was hab' ich davon und was krieg' ich dafür?" gemessen wurde. Dieses Lebensgefühl (es verdiente einen andern Namen) war auch in die Bezirke der Kunst, auch der

Kirchenmusik, eingedrungen. Mit Bruckner war der letzte ganz Große dahingegangen. (Man muß nicht vergessen, daß sich die Dinge immer kreuzen und sich nie nach dem Jahrzehntemaß auseinander scheiden lassen. Reger z. B. bedeutet schon einen ganz geharnischten Protest gegen die allgemeine Sattheit, ein erstes Aufbäumen.) Immer wieder blitzte in denen, die nach ihm waren, mit diesem oder jenem Werke der echte Funke auf. War es aber möglich, sich von dem allgemeinen Geiste ganz unberührt zu halten? Das hätte nur durch ein Wunder geschehen können. Es handelt sich also hier durchaus nicht um eine Anklage, zu der ich gar keine Zuständigkeit in mir fühle, weil ich mit allen in der gleichen Verdammnis war. Die Situation war eben die, daß echte Kirchenmusik ganz und gar Sache des allerpersönlichsten guten Willens geworden war. Man mußte gegen den Strom schwimmen und jene Stütze völlig entbehren, die ein allgemein herrschendes Lebensgefühl metaphysischer Art hätte geben können und in früheren Zeiten einmal gegeben hatte. Darum war dieser gute Wille um soviel höher zu werten, dennoch aber, aufs Ganze gesehen, zum halben Erfolge verdammt. Ein Lebensgefühl geistiger Art aber konnte erst aufbrechen, nachdem die materialistische Kruste (es war schon mehr eine Betondecke), die jedes Leben erstickte, durchstoßen und zerstampft war.

Ich hoffe, nun verstanden zu werden, wenn ich sage: Es handelt sich in dem Neuen nicht um eine Bewegung, die das Alte beiseite schieben will, weil sie seiner überdrüssig geworden ist oder Platz für sich selber schaffen will, nein, das Neue ist aus innerem Müssen heraus einfach da (wie ein ausgetragenes Kind einfach da ist), weil das neue Lebensgefühl da ist, ein Lebensgefühl, das auch mit den Gestaltungen einer näheren Vergangenheit, soweit sie Vorläufer oder auch nur Vorfühler seiner selber waren, ganz gute Freundschaft halten kann, ohne doch jenen Weg weiter gehen, jene Formen weiter brauchen und pflegen zu können. Dennoch, wo nichts weiter geschehen ist, als daß man „die Mittel der Zeit", ohne sie taufen zu können (ich muß immer wieder diesen Ausdruck gebrauchen, weil ich keinen treffenderen finde), in das Heiligtum herübernahm (der gute Wille wird auch da beileibe nicht angetastet), da fühlte man die Unmöglichkeit des Jasagenkönnens zuweilen körperlich-schmerzlich. Woraus denn folgt, daß es sich bei der Bewegung um das genaue Gegenteil dessen handelt, was Domkapellmeister Dr. Schrems (vgl. Cäcilienvereinsorgan 1931, Heft 2, S. 37) vermutet. Er sagt: „Die große, allgemeine und insbesondere kirchenmusikalische Irrlehre unserer Zeit jedoch ist, daß man das ‚Revolutionäre' in der Kunst, das ‚Neue um jeden Preis' selbst auf Kosten jeglicher Traditionsgebundenheit mit Kunst zu identifizieren sucht, und daß man anderseits Geist oder Form weltlich musikalischer Kunst schrankenlos in das Heiligtum übertragen möchte." Nein gerade das will man nicht, weil man gerade das leid ist und es einfach nicht mehr ertragen kann. Weder will man das Revolutionäre um des Revolutionären willen, was ein reichlich kümmerlicher Standpunkt wäre, noch will man das „Neue um jeden Preis", ein Spiel, an dem sich nur große Kinder vergnügen könnten, noch auch will man Geist oder Form weltlicher Kunst in das Heiligtum übertragen, nicht nur nicht schrankenlos, sondern überhaupt nicht. Die Situation ist vielmehr die, daß nach langer Zeit zum ersten Mal die Kirchenmusik nicht hinter der weltlichen dreinhinkt (eine Tatsache, die weder aus dem Willen des Fleisches

noch aus dem Willen des Mannes kommt), sondern Seite an Seite mit ihr geht, was nicht heißen soll, daß sie etwa gleichen Geistes mit ihr ist, sondern, wenn ich es einmal so ausdrücken darf, das gleiche Alphabet mit ihr hat, so, wie Dante mit Boccaccio und Franz von Assisi mit Aretino das gleiche Alphabet hatten, ohne von deren geistiger Haltung auch nur eine Spur zu haben. Mit andern Worten, die neue Kirchenmusik war zur gleichen Zeit wie die neue weltliche Musik auf dem Plan. Und sie hat ähnlich getan, wie ein Architekt mit den Mitteln heutiger Zementtechnik eine Kirche baut, während sein Kollege mit denselben technischen Mitteln ein Kabarett baut, ohne daß man deshalb sagen dürfte, der erste sei dem zweiten nachgelaufen. Die Frage ist einzig die: Ist das nun wirklich eine Kirche oder ist das ein Kabarett mit aufgeklebtem Kreuz? Da kommt es denn einzig darauf an, ob in dem Architekten Kirche war. Mit andern Worten, mit äußern, technischen Merkmalen ist hier gar nichts für oder gegen zu entscheiden. Man muß das Neutönen von innen und nicht von außen sehen. Wo innen nichts neuer und tiefer geworden ist, da nutzen auch die ältesten und „bewährtesten" Formen so wenig wie die neuesten. Die Kirche hat immer nur den Geist kanonisiert und nie die Form, und sie hat sich nie mit einer Zeitkultur und deren Formen identifiziert, sie wäre sonst schon so oft untergegangen, als Kulturen untergingen. Dabei ist in den Trägern der neuen Kirchenmusik bei aller selbstverständlichen Verbindung mit dem zeitgenössischen Alphabet eine starke Besinnung auf die Eigengesetzlichkeit aller Kirchenmusik höchst lebendig, und gerade diese Besinnung bestimmt zum größeren Teil die Neuartigkeit ihres Gesichtes. Darum hat auch nie jemand von denen, die sich aus innerer Verantwortung mit den Dingen befassen, je geglaubt, „daß jeder revolutionäre Neutöner mit problematischen Experimenten eo ipso zum Künstler und Kulturträger oder gar kirchenmusikalischen Wegbereiter werde". Man weiß nicht recht, wozu solche Übertreibungen nützlich sein sollten. Man traut da gewissen Leuten ein Maß von Beschränktheit zu, gegen das sich auch noch ausdrücklich zu wehren, sich ein jeder von ihnen zu schade sein wird.

Die äußerste Konsequenz des innern Gegensatzes zur Kirchenmusik der jüngsten Vergangenheit formuliert K. Röseling in seiner knappen Notiz der Frankfurter Programmschrift (S. 31). Für ihn liegen „die Wurzeln neuer Kirchenmusik (er beruft sich dafür auf Choral und Schönberg) in der letztmöglichsten Loslösung des Werkes aus dem Sentiment des Schöpfers, Ausschaltung des Persönlichen im Inhaltsbegriff", woraus die Voraussetzungen entstehen „zu einer Geistigkeit, die in ihrer Körperlosigkeit nahezu als absolut gewertet werden kann". So erwartet er sich die Gesundung und Erneuerung der Kirchenmusik von unerbittlicher Strenge, die ohne Kompromiß jeden auch noch so geringen persönlichen Belang als Einbruch in die Geschlossenheit liturgischen Dienstes ansieht. „Eine Strenge ist gemeint, die weitab von einer düstern Freudlosigkeit eher einer innern serenitas des Geistes gleicht, eine Strenge, die nicht so sehr anzustrebendes Ziel, Objekt eines heftig sich mühenden Willens ist, vielmehr ein So-Sein, eine Lebensform und Haltung des Geistes. Und so kann die andere wesenhafte Wurzel kirchenmusikalischen Schaffens nicht der religiöse Akt, religiöses Tun sein, muß vielmehr Zuständlichkeit der Gesinnung sein, der der Rausch — auch der religiöse ‚Schaffensrausch' — fremd bleibt,

muß zugleich letzte Dienstbereitschaft sein, die erst dem Werke die möglichste ‚Körperlosigkeit' zu garantieren imstande ist." Ich gebe diese Stimme als eine Probe des ungeheuren Ernstes, mit der die junge Generation sich theoretisch und praktisch um die Frage der neuen Kirchenmusik müht, und als einen Hinweis, in welcher Richtung sie die Arteigenheit der Kirchenmusik sucht, ohne zu verkennen, daß hier eine Formulierung vorliegt, die vielleicht (verständlich aus dem vorausgehenden Subjektivismus) nun zum äußersten Pole des Gegensatzes ausschwingt, jenseits dessen schon die Gefahr eines einseitigen Spiritualismus liegt.

Nicht minder entschieden sieht H. Lemacher die Dinge, der an derselben Stelle (38) Folgendes sagt: „Die Kirchenmusik kann ihr Recht nicht dadurch erweisen, daß sie sich der weltlichen Musik angleicht.... Das soll nun nicht heißen, daß die Kirchenmusik sich abschließen, daß sie, rein auf die technischen Mittel gesehen, sich außerhalb des Stromes der Entwicklung stellen soll. Die ‚Fortschritte', wenn man es einmal so nennen soll, die die allgemein musikalische Kunst macht, die Entwicklungen, die sie durchmacht, können von der Kirchenmusik nicht einfachhin übersehen werden. Aber sie sind doch an sich nur ein Äußeres, das von innen her, d. h. von der Seite seiner Bestimmung, vom Kirchlichen, Liturgischen her sein eigenes und besonderes Gesicht erhalten muß." Dabei sind aber, musikalisch gesehen, Lemacher und Röseling einander so unähnlich, als es in dieser Gotteswelt überhaupt möglich ist. Und daraus geht wiederum hervor, daß das Grundgesetz richtig ist, unter das beide sich stellen, weil es der Anlage des einzelnen keine Gewalt antut, was in demselben Augenblick geschehen würde, wo man äußere Merkmale als das Entscheidende festlegte. Man muß das immer wieder betonen, weil die Versuche nicht aufhören, das Ganze als eine Versuchung Christi darzustellen, „dieses alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest". Nein, man fühlt sich im schärfsten Gegensatz zur „Welt", freilich nicht im Gegensatz zur Schöpfung, und ist damit in schönster Harmonie mit den Bestimmungen des Motuproprio wie auch der neueren constitutio, und zwar vorsätzlich und bewußt. Und das gilt nicht nur für Deutschland, das gilt für alle Länder, in denen heute eine junge Generation sich um den neuen Kirchenstil müht. Um nicht weitschweifig zu werden, gebe ich nur ein Wort aus dem Aufsatz „Die religiöse Musik im heutigen Frankreich" von André Cœuroy (Frankfurter Programmschrift S. 60—70): „Es ist nicht verboten, sagt J. Samson, in der Kirche neuere Vorgänge einzuführen, wir sollten lieber daran denken, daß die religiöse Kunst (wieder), wie es ehemals war, eine Spitzenstellung einnimmt." In einem ausgezeichneten Bericht, den er auf der Pariser Tagung für sakrale Musik 1922 gegeben hat, bemerkt Paul Berthier, daß die religiöse Musik weniger kühn gewesen ist als die übrigen sakralen Künste. Wenn man sie deshalb loben soll, schließt er, so fügen wir hinzu, daß einige neuere Versuche, selbst einige kühne, nicht unnütz wären.... Die religiöse Musik sollte nicht furchtsam sein, furchtsam in der Anwendung von melodischen und rhythmischen Vorgängen, in der Abwechslung der Harmonien und in der Stimmenzusammensetzung der Gruppen und Instrumente. Sicherlich ist eine gewaltsame Anstrengung zu machen" (69). Als Grund für diese Anstrengung wird angegeben, daß man aus der kirchlichen Kapellmeistermusik herausstrebe und dem Geiste

des Motuproprio besser gerecht werden wolle. Man ist übrigens in Frankreich schon viel länger mit einer viel größeren Einmütigkeit und erst recht viel stärkerem Nachdruck als in Deutschland der Frage einer neuen heiligen Musik nachgegangen, und man sagte dort, was zu sagen war, mit weitaus größerer Kühnheit als bei uns[1].

Vom Geistigen her aber kommt das Neue, vom objektiven Geiste kirchlicher Gemeinschaft, das muß immer wieder betont werden. Die Mittel sind weder Ausgangspunkt noch Ziel, es sei denn dort — das ist eine Gefahr, die man sehen muß, der aber jede Stilart unterliegt —, wo man sich dem Neuen aus Spekulation bloß angleicht und den Wert lediglich auf das gewisse „Räuspern und Spucken" legt. Der Mensch, der sich von Subjektivismus und Äußerlichkeit wieder zu innerlicher Anerkennung des Geistes der Gemeinschaft durchgerungen hat, erlebt und sieht alles neu, ganz gleich, ob es sich um das Religiöse, das Soziale oder das Kulturelle handelt, Dinge übrigens, die sich allzeit überschneiden, so daß das eine ohne das andere gar nicht einmal gedacht werden kann. Was man aber neu sieht, das sieht man anders, und was man anders sieht, davon muß man zwangsläufig auch anders sprechen. Wie stark spricht z. B. der neue Kirchenraum von der Verpflichtung zur Gemeinschaft dadurch, daß er keinerlei Ecken und dunkle Winkel mehr haben will, sondern einen jeden, der eintritt, sofort in die Gemeinschaft aller förmlich hineinzwingt, weil er ihm die Möglichkeit nimmt, sich irgendwo zu verstecken. Der noch stark in der Subjektivität steckende Mensch spricht dann entrüstet vom Scheunenstil, von impotenter Sachlichkeit und anderem, und es ist ihm nicht zu verübeln, daß er das Neue noch nicht „versteht". In Wirklichkeit aber tadelt er den Stil, wo ihm der Geist nicht behagt. Womit noch nicht gesagt sein soll, daß nun jeder neue Kirchenbau auch schon ganz das sagt, was er sagen soll und will. Alle Anfänge sind ein Stammeln. Das gilt natürlich auch für das Musikalische. Darum hat es auch noch gar keinen Sinn, etwa eine Stilistik des Neuen zu versuchen. Ganz allgemein ist nur dieses klar: Man hat den Dunstkreis des Nurharmonischen entschieden hinter sich gelassen, desgleichen ist die Entzauberung der Enharmonik gelungen; die Scheinspannung einer von pathetischer Gemütsdynamik rein äußerlich geladenen Melodik ist entlarvt, in ihrer Leere erkannt, und man sucht der Melodie ihre musikalische Reinheit, ihre Unschuld zurückzugeben; die Polyphonie besinnt sich auf ihr Eigenstes, macht sich frei von den Verstrickungen in das Harmonische und stößt dabei in ungewöhnliche Bezirke vor, die aber stark an die Kunst der Vorpalestrinenser erinnern; die Werte der alten Kirchentonarten werden neu erkannt und mit Liebe umworben, die Klänge reiner A cappella-Musik in ihrer innerlichen Leuchtkraft und ihrer aszetischen Strenge wieder stärker gewogen (hier zeigt sich eine Folge jahrzehntelanger Cäcilienvereinsarbeit) und bewußt gewollt. Weiteres zu sagen, hätte nur dann Zweck, wenn man es mit Beispielen belegen könnte.

Es ist nun klar, daß dabei der eine mehr in dieser, der andere mehr in jener Richtung vorstößt. Daß dabei auch eine gewisse Experimentierfreudigkeit hie

---

[1] Vgl. Alexander Cingria, Der Verfall der religiösen Kunst (Lausanne 1917); in deutscher Übersetzung erschienen im Verlag Benno Filser, Augsburg.

und da mitspricht, wer wollte das leugnen? Mir scheint aber, daß die in lebendigen Zeiten immer da war, auch damals, als man anfing, wieder auf palestrinisch zu komponieren. Die Hauptsache ist doch, daß diese Freudigkeit des Experimentierens aus der Freude an der Sache, d. h. hier der Kirchenmusik, fließt, sich den Normen der kirchlichen Bestimmungen innerlich verpflichtet fühlt und sich von ihnen tragen läßt. Wenn also, um ein Beispiel zu nennen, ein Monnikendam in seiner Missa nova in der Orgelbegleitung das Quintenorganum, das schon einmal den Segen der Kirche hatte, auf eine andere Weise wieder aufleben läßt, so hat man nicht das Recht zu sagen: „Das gefällt mir nicht, also ist es unkirchlich." So lauteten aber, auf ihren letzten Nenner zurückgeführt, viele der Urteile, die nach der Darbietung dieser Messe bei der Frankfurter Tagung laut wurden.

Wir sind damit bei einer Veranstaltung angelangt, über die in diesem Zusammenhang ein Wort zu sagen ist. Hier ward nämlich einmal systematisch versucht, über das neue Gesicht der Kirchenmusik eine Möglichkeit der Orientierung zu geben. Es soll nicht davon gesprochen werden, unter wie unendlich vielen Schwierigkeiten, Hemmungen, auszuräumenden Mißverständnissen und noch Schlimmerem dieses Fest zustande kam. Die Berge und Hügel, die sich ihm entgegenstellten, mußten sein. Was sich allzu leicht durchsetzt, ist eben darum schon verdächtig. Nur das Bewußtsein, ehrlich das Beste zu wollen, konnte den Beteiligten die Kraft zum Durchhalten geben [1].

Der Sinn des Ganzen konnte nur der sein, dem sich stark ankündigenden Neuen eine Plattform zu geben und ihm zugleich die Möglichkeit zur Besinnung und Klärung zu bieten. Torrefranca sagte darüber in seinem Korreferate kluge Worte. Der internationale Charakter knüpfte an eine verloren gegangene Übung der Vergangenheit an. Man weiß z. B. von den bayrischen und andern Fürsten des 16./17. Jahrhunderts, daß sie sehr darauf aus waren, mit allen wichtigen Kirchenmusikern Europas und deren Werken vertraut zu sein. Dieser Austausch der Ideen und ihrer musikalischen Verwirklichung ist künstlerisch notwendig und entspricht so sehr dem übernationalen Charakter der Kirche, daß darüber keine Worte zu verlieren sind. Es sollte im Verfolge dessen sehr wenig gesprochen, aber viel musiziert werden. Da ganz selbstverständlich das Neue sich am Geiste des Alten zurechtfinden muß, stand neben dem Neuen sowohl gregorianischer Choral (es ging ein von den Benediktinern betreuter Choralkurs vorauf, den am Sonntag, dem 19. Oktober, ein Pontifikalamt im Dom abschloß, bei dem ein gregorianischer Massenchor von 3000 Kirchensängern mitwirkte) als auch polyphone Altklassik. Und das bei den kirchlichen Veranstaltungen wie bei den Konzerten und den Studios. Da man annehmen darf, daß man durch die Tagespresse (die den Dingen namentlich auch auf katholischer Seite vielfach hilflos gegenüberstand) über die Einzel-

[1] Alle, die an dem Namen der Gesellschaft (Internationale Gesellschaft zur Erneuerung der katholischen Kirchenmusik) Anstoß nehmen, haben völlig recht und haben die Stimmen derjenigen Mitglieder der Gründungsversammlung, die sich sträubten, von dem ursprünglich geplanten Namen „Internationale Gesellschaft für neue katholische Kirchenmusik" abzugehen, völlig gerechtfertigt. Die Mehrzahl wünscht auch heute noch dringend, einen weniger „anstößigen" Namen zu finden. Name ist zuletzt doch mehr als Schall und Rauch. Die Satzungen selber sind übrigens bezüglich des Sinnes der Gesellschaft von absoluter Klarheit.

heiten unterrichtet ist, so möge es an dieser Stelle genügen, in Kürze das geistige Resultat der Veranstaltung zu umreißen[1].

Zum ersten zeigt Frankfurt, daß der Wille zum Neuen ganz offenkundig ist. Das wäre nun noch nicht so sehr viel, käme nicht als zweites hinzu, daß dieser Wille von sehr beachtlichen Kräften, teilweise von anerkannten Meistern, getragen wird. Es handelt sich keineswegs um gewisse Notlandungen auf kirchenmusikalischem Gebiete vonseiten solcher, die etwa in der weltlichen Musik gescheitert sind. Und dieser Wille hat nicht nur schon eine beachtliche Breite gewonnen, sondern es trat auch schon eine gewisse einheitliche Linie zu Tage, die nun allerdings noch weiterer Stärkung bedarf, wozu ganz gewiß gerade die Festwoche gute Dienste tat. Es war weiter bemerkenswert, daß die große Öffentlichkeit namentlich jener Musikerkreise, denen es klar geworden ist, welche Funktion gerade die Gebrauchsmusik und in ihrem Rahmen vornehmlich die Kirchenmusik bei der Gesundung der Kunst zu spielen hat, auf diesen Willen bejahend reagierte. Wirkliches Übelwollen war nur hie und da festzustellen, meist da, wo man gewohnt ist, die Parteibrille Tag und Nacht auf der Nase zu lassen. Damit hängt zusammen, daß dem Katholizismus aus diesem großzügigen Versuch ein Zuwachs an Ansehen kam, der gewiß nicht gezählt und gewogen werden kann, deshalb aber doch nachweisbar da ist. Man mag an Einzelheiten auszusetzen haben, was immer, auch der schärfste und meinetwegen übelwollendste Kritiker aus unserem Lager, hätte man ihm drei Jahre zuvor das Programm des Festes gezeigt, so, wie es sich wirklich abwickelte, würde gesagt haben, das sei ein schöner Traum, der sich niemals werde verwirklichen lassen.

Es zeigte sich nicht zuletzt, daß die Gesellschaft wirklich das war, was sie sein wollte, eine Ergänzung des Cäcilienvereins und keine Konkurrenz gegen ihn. Man darf annehmen, daß ein einträchtiges Miteinanderarbeiten der beiden Organisationen für die Zukunft gesichert ist. Gefährlich, das sei einmal deutlich gesagt, sind hier wie überall immer nur die Menschen, die ihre Privatliebhabereien naiv verabsolutieren, jede der beiden Organisationen dafür einzuspannen versuchen und geflissentlich übersehen, daß die Kirche (siehe Motuproprio und Constitutio) eine Einseitigkeit in der Kirchenmusik grundsätzlich *nicht* kennt. Wenn ein Bischof mit einer solchen kirchenmusikalischen Vergangenheit wie Bischof Bornewasser von Trier, der für manche ehrlich bedrückten Gemüter, namentlich aus den Kreisen des Cäcilienvereins, das wahrhaft erlösende Wort fand, auch nur *einer* der Messen, die da aufgeführt wurden (Iesu splendor Patris von Lemacher), ein solch rückhaltloses Lob spenden konnte, so darf man das doch wohl als ein Zeichen der Rechtfertigung — nicht für das Ganze, es liegt mir fern, den Hochwürdigsten Herrn als Schwurzeugen zu pressen — aber doch für die Idee und den wenigstens teilweisen Erfolg des Ganzen ansehen.

Nach diesen, etwas geschäftsmäßig klingenden Feststellungen darf noch auf einiges andere, weniger Naheliegende hingewiesen werden. Schon der Patriarch der Musikgeschichtschreibung, Nikolaus Forkel, gibt um 1770 der An-

[1] Ich bemerke, daß das sehr instruktive Festbuch zum billigen Preise von *M* 1.50 in der Carolusbuchhandlung in Frankfurt a. M. zu haben ist (76 Seiten).

sicht Ausdruck, daß die Kirchenmusik die Quelle alles Erhabenen und Großen auf dem Felde der Musik sei, und daß ohne sie das Ganze vermuren oder erstarren müsse. Ein Beispiel dafür ist etwa Karl M. v. Weber. Philipp Spitta sagt in einem seiner Aufsätze über Weber, daß alle seine Frauengestalten etwas Madonnenhaftes an sich hätten, und findet den Grund dafür in Webers Katholizismus. Weber hat Messen geschrieben, Messen, die ich keineswegs als liturgisch vollwertig ansprechen und noch weniger empfehlen will, aber hätte Weber ohne die Beschäftigung mit der Kirchenmusik eine Melodie von so starker naturgewachsener Frömmigkeit schreiben können, wie etwa die des „Leise, leise" in seinem „Freischütz"? Ich wage das zu bezweifeln. Ich frage weiter: Was könnte es uns heute bedeuten, wenn wir in unsern Tagen einmal wieder eine Oper von der musikalischen Durchschlagskraft eines „Freischütz" bekämen, in der der Gottesgedanke so ganz selbstverständlich hinter allem Geschehen stände, wie das im „Freischütz" der Fall ist? Man lese über diese Frage ja nicht so einfach hinweg und erinnere sich etwa daran, wie Moskau dabei ist, alle bekannten Opern radikal auf seine „Weltanschauung" umzufrisieren! Nicht als ob man nun mit Zangen und Zähnen etwas herbeizuziehen versuchen sollte, was ganz von selber kommen muß. Doch kommt es unzweifelhaft eher, sei es in der Oper, sei es im Oratorium, wenn in dem oben angegebenen Sinne die Möglichkeit von Begegnungen geschaffen wird und — wenn dieser Begegnung parallel geht eine Weckung des Verantwortlichkeitsgefühls für diese Dinge im katholischen Volke. Auch das kann von der viel breiteren Basis der Internationalen Gesellschaft sehr viel leichter und wirksamer geschehen. Man denke z. B. nur einmal an das noch ziemlich trostlose Kapitel „Akademiker und Kirchenmusik". Ich gestehe, daß mir ein Akademiker, der in einem Dorfkirchlein eine Mitterer-Messe mitsingt, lieber ist als ein ganzes Schock, das sich eine Bruckner-Messe in Wien oder Köln vorsingen läßt. Ich gebe zu, daß da neben anderem auch ein fatales Minderwertigkeitsgefühl, das manche praktischen Kirchenmusiker einfach nicht loswerden können, hemmend wirken mag. Ich glaube, wenn sich öfters, wie in Frankfurt, Meister und Chöre von internationalem Ansehen unter dem Zeichen der Kirchenmusik ein Stelldichein gäben, so wäre das wohl geeignet, diesem Minderwertigkeitsgefühle kräftigen Abbruch zu tun. Hier geschah doch etwas, was seit den Zeiten Franz Liszts nicht mehr dagewesen war.

Es steht mir nicht zu, aus den aufgeführten Werken das eine oder das andere hervorzuheben. Es ist selbstverständlich, daß nicht alles den höchsten Ansprüchen genügen konnte. Indessen war die Fülle des Beachtenswerten, teilweise sehr Starken so groß, daß eben deswegen das Fest eine fast zu große Breite annahm, was aber für das erste Mal sicher aus vielen Gründen gerechtfertigt war. Die folgenden Feste werden ganz von selber konziser sein. Auf lange Sicht handelt es sich um eine Wiederkehr der Musica sacra aus dem Exil, in das sie nach einem Anton Bruckner gegangen war. Wer es so sieht, der weiß, wieviel für Welt und Kirche davon abhängt, ob die Bewegung ihren Sinn wird erfüllen können. Es ist zuletzt ein Stück des Kampfes um Untergang oder Aufgang des Abendlandes.

Johannes Hatzfeld.

Die dunklen kosmischen Nebelwolken

Der Fortschritt der astronomischen Beobachtungstechnik hat mit überraschenden Ergebnissen zu zeigen vermocht, daß das Weltall nicht nur der Raum für das Heer der Sterne ist, sondern daß es außerdem noch mit Materie angefüllt ist, deren Existenz ältere Beobachter kaum ahnen konnten. Hierbei handelt es sich in erster Linie um Nebelmassen, die an vielen Stellen des Himmels in dichten Wolken auftreten, wie besonders nach Anwendung der Photographie in der Himmelskunde bewiesen werden konnte. Im Laufe der Zeit hat sich aber immer mehr der Gedanke durchgerungen, daß außer den helleuchtenden Nebeln noch dunkle Massen vorhanden sein müssen. Dieser Gedanke ist freilich schon älter, denn der Bremer Astronom W. Olbers[1] hat schon im Jahre 1823 ausgesprochen, daß der Weltraum nicht durchsichtig sei. Er kommt vielmehr zu der Überzeugung, daß das Licht der Sterne auf dem Wege zu uns eine gewisse Schwächung erfahre. Die Ursache war allerdings damals noch unbekannt und hat sich erst in neuerer Zeit ergründen lassen. Später hat H. v. Seeliger[2] in München dann eine ähnliche Theorie entwickelt und die Meinung vertreten, das Licht werde im interstellaren Raume beim Durchdringen kosmischer Trümmerhaufen (meteorischer Art) erheblich geschwächt. Wenngleich diese absorbierenden Massen heute noch vielfach hypothetisch sind, so wird doch in dieser Abhandlung gezeigt werden, zu welchen überraschenden Ergebnissen die astronomische Forschung in diesem Punkt gekommen ist.

Von welcher Tragweite das Auftreten interstellarer Massen für die Astronomie ist, kann nur der Fachmann ermessen. Es handelt sich hierbei in erster Linie darum, den Einfluß solcher kosmischen Massen auf die Gestirnsbewegung zu studieren und ihren Zusammenhang mit dem materiellen Aufbau des Sternalls zu erforschen. Die endgültige Klärung dieser Frage muß jedoch späteren Untersuchungen anheimgestellt bleiben. Im Augenblick kann es sich nur darum handeln, festzustellen, in welchem Maße das Licht der Sterne durch solche Massen absorbiert, d. h. geschwächt wird. Denn unsere Vorstellungen von dem Aufbau der Welt bzw. der Ausdehnung unseres Sternsystems beruhen auf der Voraussetzung, daß eine Absorption nicht eintritt. Bekanntlich ist es ja heute möglich, aus den Gesetzmäßigkeiten der Sternhelligkeiten usw. die Distanz des Sterns zu berechnen. Erfährt das Licht unterwegs aber eine Schwächung durch die Absorption, so tritt in der Entfernung eine Fehlschätzung ein. Würde das Sternlicht durch das Absorptionsmedium um zwei Größenklassen vermindert werden, so würde die Entfernung um das Zweieinhalbfache falsch. Daraus geht natürlich hervor, wie wichtig es für den Astronomen ist, in dieser Hinsicht klar zu sehen.

Solche kosmischen Nebelwolken unterscheiden sich von den hellen Nebelflecken durch größere Dimensionen und viel schwächeres Licht. Der erste Astronom, der diese dunklen Nebel wirklich gesehen hat, war William Herschel (1737 bis 1822) in Slough bei London. Dieser gewissenhafte Beobachter hat in der

[1] W. Olbers, Astronom. Jahrbuch 1826. Olbers' Werke I 133. Berlin 1894, Jul. Springer.

[2] H. v. Seeliger in den Sitzungsberichten der Bayer. Akad. der Wissensch. München, math.-phys. Klasse 1901, Heft 3, S. 211.

Zeit von 1785 bis 1802 52 solcher Felder von dunklen Nebeln entdeckt. Er hat aber erst neun Jahre später, im Jahre 1811, darüber berichtet[1]. Die Felder verteilen sich über den ganzen nördlichen Himmel und hatten nach Herschels Angaben einen schwachen nebligen Schimmer. Herschel wagte den Ausspruch, daß es sich in diesen ausgedehnten Gebieten um interstellare Stoffansammlung handle. Der Entdecker hat dabei aber ausdrücklich bemerkt, daß die Massen nicht identisch seien mit sonstigen Milchstraßennebeln. Aufzeichnungen von Herschel, die tiefer in diese Materie eindringen, besitzen wir nicht; denn diese Nebelwolken sind nicht etwa bei systematischen Nachforschungen aufgefunden worden, sondern als Nebenergebnis anderer Durchmusterungen des Himmels nach hellen Nebeln zu bewerten. Es ist aber dennoch eigentümlich, daß kein anderer Beobachter die Herschelschen Felder gesehen hat. Sie waren einfach nach dem Tode ihres Entdeckers (1822) vergessen. Selbst der Sohn des großen Astronomen, Sir John Herschel (1792—1871), wußte nichts von diesbezüglichen Arbeiten, denn er war bei Beendigung der Beobachtungen seines Vaters erst zehn Jahre alt. Er erfuhr erst davon durch zwei Briefe vom 1. August 1833 und 11. September 1834[2], die seine Tante, Miß Carolina Herschel, an seine Gattin und an ihn zum Kap der Guten Hoffnung schrieb. Sie erwähnt im letzten Briefe, daß ihr Bruder William bei seinen Beobachtungen im Sternbild des Skorpions, wobei sie ihm assistierte, nach langem Schweigen einmal verwundert ausgerufen habe: „Da ist wahrhaftig ein Loch im Himmel!" Es hat sich hier bestimmt, wie wir noch hören werden, um einen dunklen Nebelfleck gehandelt. Diese Sache ist aber um so interessanter, als die greise Astronomin im Alter von 84 Jahren diesen Ausruf noch im Gedächtnis hatte, den ihr Bruder, der seit 1802 nicht mehr beobachtete, vor mehr als dreißig Jahren getan hatte. Allein dieser Hinweis vermochte ihren Neffen John Herschel nicht von seinem Arbeitsplan abzubringen; denn in seinen Schriften findet sich nirgends ein Hinweis auf Dunkelnebel oder Sternleeren. So war es denn möglich, daß nach Herschel niemand etwas von diesen kosmischen Wolken wußte. Erst A. v. Auwers[3] in Königsberg hat (1862) die genannte Abhandlung Herschels wiedergefunden. Aber seine Versuche, für das Herschelsche Phänomen Interesse zu erwecken, verhallten in ein leeres Nichts, was daran zu liegen scheint, daß zu jener Zeit die theoretische Astronomie immer mehr in den Vordergrund rückte.

Der erste, der nach Herschel dann endlich die Natur jener rätselvollen Erscheinungen richtig erkannte, war P. Angelo Secchi S. J. vom Collegio Romano in Rom. Secchi stützte sich auf Herschel, wandte sich aber in seiner bekannten Monographie von 1877[4] gegen die Ansicht von Herschel, daß „im Himmel ein Loch sei". Mit dem ihm eigenen Scharfblick hielt Secchi die Sternleeren bzw. dunklen Flecke im Band der Milchstraße für dunkle materielle Nebelmassen (nubi oscure), die wahrscheinlich den Ausblick auf den Hintergrund ver-

[1] W. Herschel, Astronomical Observat. relating to the Construction of the Heavens (Philosoph. Transactions of 1811): Scient. Papers II 462—463.

[2] Vgl. J. G. Hagen S. J. in den Sitzungsberichten der Preuß. Akad. der Wissensch., phys.-math. Klasse (1928) XXVII 482; (1929) XXVI 543.

[3] A. v. Auwers, Königsberger Astronom. Beobachtungen XXXIV (1862) 199.

[4] A. Secchi S. J., L'Astronomia in Roma nel Pontificato di Pio IX (1877).

wehren. Zu dieser Überzeugung kam er durch die Entdeckung eines solchen Nebels von ungewöhnlicher Dunkelheit im Sternbild des Skorpions. Denselben Fleck hat im Jahre 1883 der amerikanische Astronom E. E. Barnard unabhängig von Secchi nochmals entdeckt und als Tintentropfen bezeichnet. Er nannte ihn eines der auffallendsten Objekte dieser Art am Himmel. In größeren Fernrohren, dem 36zölligen Refraktor der Lickternwarte auf dem Mt. Hamilton und dem 40zölligen Refraktor der Yerkes-Sternwarte in Williamsbay (Chicago) erschien dieser Nebel aber nicht mehr so dunkel wie zuvor, so daß an der Realität als Nebelmaterie ein Zweifel nicht mehr bestehen konnte. Vergleicht man deshalb die Eindrücke, die Barnard und Secchi von diesem Dunkelnebel erhielten, und zieht in Betracht, daß sich in der Nähe der Sternhaufen N. G. C. 6520 befindet, so muß der jetzt unter B 86 bekannte Nebel identisch sein mit dem Objekt, das Herschel zu seinem oben genannten Ausruf veranlaßt hatte. Im Laufe eines Jahrhunderts ist also dieses Objekt dreimal von verschiedenen Astronomen (Herschel, Secchi, Barnard) entdeckt worden; denn der Nebel mit dem Sternhaufen ist bestimmt identisch mit den Angaben von Carolina Herschel.

Noch einmal hat Barnard dann Anfang der 1890er Jahre versucht, zum Photographieren jener vergessenen Nebelwolken aufzurufen; aber auch hierauf hat kaum jemand reagiert. Vielleicht darf bemerkt werden, daß weder Barnard noch v. Auwers bis dahin selbst nach diesen Feldern ausgeschaut hatten. Barnard sind sie erst später photographisch näher bekannt geworden. Kurz nach Secchi entdeckte der englische Astronom J. Baxendell einen schwach leuchtenden Nebel nach Art der Herschelschen. Der Däne J. L. Dreyer, der verdienstvolle Herausgeber des Neuen Generalkatalogs von Nebelflecken und Sternhaufen, hat ebenfalls zwei Nebel gefunden, ohne aber dadurch größeres Aufsehen zu erregen. Ähnlich erging es dem Amerikaner Dr. T. J. See[1], der im Jahre 1900 über seine Eindrücke am Lowell-Observatorium in Arizona berichtet hat. Er sah den Himmel an mehreren Stellen in eigenartigem Farbton schattiert, was er dunklen Nebelwolken zuschrieb. Die Farbe war nach seinen Angaben mattbräunlich bis rötlich. Dieser Bericht blieb unbeachtet und ist erst in neuerer Zeit bei Literaturforschungen[2] wieder bearbeitet worden.

So sank die Lösung dieser bedeutungsvollen Probleme mit ihren Entdeckern in das Grab. Man wurde darauf erst wieder aufmerksam, als der englische Astronom J. Roberts im Jahre 1903 über seine Versuche berichtete, die Herschelschen Nebelfelder zu photographieren. Von den 52 Feldern konnten bei einer Belichtung von je 90 Minuten nur bei drei Objekten schwach leuchtende Nebelschleier auf die Platte gebracht werden. Diese Nebel scheinen also mit Ausnahme von weiteren drei Feldern, von denen Prof. M. Wolf in Heidelberg später nach sechsstündiger Belichtung eine Abbildung erhielt, photographisch wirkungslos zu sein, da bisher von weiteren Versuchen auf photographischem Gebiet bemerkenswerte Resultate nicht vorliegen. Man stand also damals vor der Situation, daß man am Himmel Dinge, die von den bedeutendsten

---

[1] T. J. See, Astronom. Nachrichten Bd. 151 (Kiel 1900), S. 295.

[2] J. G. Hagen S. J., Jahresbericht der Vatikan. Sternwarte 1929 (Vierteljahrsschr. der Astronom. Gesellsch. Bd. 65 [1930], S. 200).

Astronomen gesehen worden waren, nicht photographieren konnte. Anderseits hatte sich aber die Photographie als unentbehrliche Gefährtin des Astronomen erwiesen, weil die Platte mehr Einzelheiten herauszubringen vermochte als die Netzhaut des menschlichen Auges. So löste sich ein Rätsel durch ein noch größeres ab, und Zweifel brachen aus diesem Geheimnis hervor.

In dieser sonderbaren Angelegenheit trat dann im Jahre 1920 eine Wendung ein, als P. Prof. Dr. J. G. Hagen S. J.[1] von der Vatikanischen Sternwarte (Specola Vaticana) in Rom mit verschiedenen Arbeiten hervortrat, die ähnliche Berichte wie die von Herschel enthielten. Es war Hagen schon während der Zeit, wo er Direktor des Observatoriums der Georgetown-Universität in Washington war (1888—1906), aufgefallen, daß der Himmel an verschiedenen Stellen Trübungen aufwies, die zu Bedenken Veranlassung gaben. Ganz besonders zeigte sich das bei der Anfertigung eines Atlasses der veränderlichen Sterne[2], wo dieselbe Himmelsgegend zu verschiedenen Jahreszeiten durchmustert wurde. Aber ständig konnten an bestimmten Stellen am Himmel Trübungen beobachtet werden, die vernunftgemäß nicht irdischen Ursprungs sein konnten, sondern kosmischer Natur sein mußten. Eine damals den Karten des Atlasses der veränderlichen Sterne aufgedruckte Bemerkung begegnete auch keinem Interesse, bis dann im Jahre 1906 die Berufung Hagens zum Direktor der Specola Vaticana erfolgte. Die dann in den nächsten Jahren in Rom am 40 Zentimeter-Refraktor der Vatikan-Sternwarte in Angriff genommene Revision des Dreyerschen Nebelkatalogs (NGC) von 1888 brachte den neuen Entdecker dieser Wolken in der durchsichtigen italienischen Atmosphäre beim Durchbeobachten heller Nebelmassen immer näher mit dem Problem in Berührung, so daß ganz systematisch ein Arbeitsfeld erschlossen wurde, dessen Bedeutung man damals noch nicht ahnte. Hagen hat darüber selbst schon einmal kurz in dieser Zeitschrift[3] berichtet. Ihm drängte sich immer mehr der Gedanke auf, daß seine Objekte den Herschelschen ebenbürtig seien, was sich dann auch im Verlauf seiner Untersuchungen bestätigt hat.

In einer seiner ersten Publikationen darüber spricht sich Hagen[4] schon näher aus. Dunkle Nebel sind nach seinen Begriffen Massen, die nicht selbst leuchten, aber doch durch ihren scharfen Kontrast mit der umgebenden Sterndichte in Erscheinung treten. Es kann sich bei dem schwachen Leuchten dieser Nebelmassen aber auch um den Widerschein neben, hinter oder in der Masse stehender Sterne handeln. Bei dieser Gelegenheit darf wohl darauf hingewiesen werden, daß zum größten Teil auch das Leuchten jener über den ganzen Himmel zerstreuten hellen diffusen Nebel auf Reflexion des Fixsternlichts zurückzuführen ist[5]. Solche Strahlung nennt man dann Luminiszenzstrahlung.

Die vatikanische Durchmusterung hat ergeben, daß diese Dunkelnebel nicht an das helle Band der Milchstraße gebunden sind, sondern daß auch außer-

[1] P. J. G. Hagen S. J., Via Lattea e Via Nubila (Memorie della Società Astronomica Italiana I, 9 [1920]; Miscellanea Astronomica Specola Vaticana, Vol. 1, Parte III [1924], Art. 53).

[2] J. G. Hagen S. J., Atlas stellarum variabilium (1899—1908; 1927).

[3] J. G. Hagen S. J. in den „Stimmen der Zeit" Bd. 115 (Aug. 1928), S. 387.

[4] J. G. Hagen S. J., Die dunklen kosmischen Nebel (Astronom. Nachr. Bd. 213 [1921], S. 351).

[5] Vgl. Fr. Becker und W. Grotrian, Galaktische Nebel und Ursprung der Nebellinien (Ergebnisse der exakt. Naturwissensch. VII [1928] 8).

halb dieser Regionen Teile des Himmels mit solchen Wolkenschleiern bezogen erscheinen. Das Auftauchen dieser Ansicht mußte begreiflicherweise Zweifel erregen, besonders die Mitteilung von der Ausbreitung der Nebel über den ganzen Himmel. Man hat deshalb Hagens Beobachtungen von Anfang an mit Kopfschütteln aufgenommen, und auch heute sind solche Zweifel nicht ganz verstummt. Die zu Grunde liegenden Beobachtungen zu Hagens Ausführungen waren damals noch nicht bekannt, sondern sind erst später veröffentlicht worden. Bis heute liegen zwei Bände[1] vor, zu denen noch ein dritter erscheinen wird. Man hat diesem erfolgreichen Astronomen, der vierzig Jahre lang den Himmel mit größten Instrumenten durchforscht hatte, Selbsttäuschungen vorgeworfen, worüber Hagen sich einmal beklagt hat[2]. Die größten Widersacher waren aber wohl Astronomen, die entweder nie nach solchen kosmischen Wolken ausgeschaut hatten oder in ihrer scharfen Kritik an den Grundsätzen ihrer alten Schule festhielten. Ohne Rücksicht auf diese Skepsis hat P. Hagen seine Beobachtungen fortgesetzt und schließlich seine Forschungen auf den gesamten in Rom sichtbaren Himmel ausgedehnt, wie wir später hören werden.

Diese systematische Durchmusterung des Himmels nach kosmischen Objekten nahm der 73jährige Forscher Hagen im Jahre 1920 in Angriff. Von dieser neuen Arbeit schrieb er an P. Dr. J. Stein S. J. in Valkenburg am 26. März 1920: „Wenn ich die angefangene Arbeit zu Ende führen darf, so ist das mein letztes Glück auf Erden." Heute sehen wir seine Erwartungen weit übertroffen! Der erste Bericht und die erste Karte[3] wurden auf der Tagung der Astronomischen Gesellschaft in Potsdam (August 1921) vorgelegt. Die Arbeit hat P. Hagen nach einer besondern Methode und mit großer Umsicht durchgeführt, wie er selbst berichtet: „Das Fernrohr wird auf einen bestimmten Stundenkreis eingestellt und festgeklemmt, muß aber durch die Triebuhr der Bewegung des Himmels folgen. Unterdessen wird das Instrument zwischen zwei Deklinationskreisen, die 10^0 auseinanderliegen, stetig bewegt, so daß der ganze Streifen des Himmels am Auge des Beobachters vorbeizieht. Geschätzt wird nur von Grad zu Grad in der Weise, daß die mittlere Nebeldichte zwischen zwei Graden aufgeschrieben wird. Nach kurzer Übung gelangt der Beobachter dazu, daß der Deklinationskreis, der vom Okular aus sichtbar ist, nur alle zwei Grade nachgesehen werden muß, und daß die Verbesserung der Einstellung auch dann nur wenige Bogenminuten beträgt. Wenn der Beobachter das Okularende des Fernrohrs von oben nach unten drückt, also den Himmel in der Richtung von Süd nach Nord durchmustert, ist die damit verbundene Ermüdung ganz unbedeutend."[4] Auf diese Weise ist also Grad für Grad durchmustert worden.

---

[1] J. G. Hagen S. J., A Preparatory Catalogue for a „Durchmusterung" of Nebulae. The Zone Catalogue (Publ. Spec. Vat. X [1922—1927]). Fr. Becker, A Prep. Cat. of Neb. The General Catalogue (Publ. Spec. Vat. XIII [1928]).

[2] J. G. Hagen S. J. in den „Stimmen der Zeit" Bd. 115 (1928), S. 389.

[3] J. G. Hagen S. J., Dunkle Nebel und Sternleeren (Jubiläums-Nummer der Astronom. Nachr. 1921; Misc. Spec. Vat., Vol. 1, Parte III [1924], Art. 56).

[4] J. G. Hagen S. J., Stufenschätzungen dunkler Nebel (Astronom. Nachr. Bd. 214 [1921], S. 449; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 1, Parte III [1924], Art. 57).

Die Helligkeitsschätzung wurde nach sechs Stufen durchgeführt. Darin bedeuten 0° „einen vollkommen klaren, d. h. schwarzen, und die Stufen 1—5 einen in wachsendem Maße getrübten Himmelsgrund". Diese rätselhaften Nebel haben im Fernrohr das Aussehen irdischer Wolken, die wir am dunklen Nachthimmel mit unbewaffnetem Auge schauen.

Nachdem klar war, daß eine straffe Bindung an die Milchstraßenebene nicht vorlag, riefen die römischen Beobachtungen der kosmischen Materie in Hagen immer eindringlicher den Gedanken wach, daß es sich dabei um gewaltige Felder zusammenhängender Massen handle, die eigentlich in der Milchstraße weniger zu finden seien als am nördlichen Pol. Ein völlig einwandfreies Ergebnis wurde jedoch erst erreicht, als während des Weltkrieges 1914—1918 nachts die Stadtbeleuchtung Roms ganz verschwand. Obgleich die Specola Vaticana weit außerhalb der Stadt liegt, so hat dennoch der Lichtschein auf die Beobachtungen einwirken können. Erst jetzt war es, wie bemerkt, möglich, den materiellen Zusammenhang dieser Massen und ihre Ausdehnung über den ganzen Himmel zu erkennen. Es zeigte sich nämlich, daß eine völlige Klarheit des Himmels nur in der Umgebung dichter Sternhaufen anzutreffen war, während in den sternärmeren Gegenden die Dunkelnebel um so intensiver aufzutreten pflegen. Dort waren sie allerdings nur geübten Augen sichtbar. Hagen[1] faßt diesen Umstand in folgende Worte: „Die kosmischen Wolken sind um so dichter, je sternärmer die betreffende Himmelsgegend ist. Oder umgekehrt: Je dichter ein Sternhaufen, um so klarer der umgebende Himmelsgrund."

Aus dieser Überlegung folgte dann der Schluß, daß unser Sternsystem von solchen dunklen Nebelwolken wie von einer Schale oder Muschel eingeschlossen wird und mit ihnen in einem ursächlichen Zusammenhang steht. Hagen konnte sogar an den Rändern solcher Massen perlschnurartige Anordnungen von hellen Nebeln und Sternen wahrnehmen, die ihn zu der Überzeugung brachten, daß diese kosmischen Massen der Stoff seien, aus dem sich die Sterne gebildet haben. Demnach sind also diese Nebel entweder Substrate, aus denen ein neuer Weltkörper geboren wird, oder es handelt sich um Stoffe, die beim Entstehungsprozeß der Sterne zurückblieben, bzw. die sich später als kosmische Schuttablagerungen zusammenballten. Es ist jedenfalls Hagens Ansicht, daß das lokale Sternsystem inmitten dieser Dunkelnebel entstanden ist. Durch das allmähliche Zusammenziehen der Materie hat sich eine Aushöhlung gebildet, so daß also das Sternsystem wie in einer Hohlkugel schwebt. Demnach sind die hellen Nebelmassen, die mit der dunklen Materie sicherlich örtlich verbunden sind, die ersten Anfänge der sog. Riesensterne.

Hier besteht ein Anschluß an die Sternentwicklungstheorie von H. N. Russell. Dieser Forscher vertritt die Meinung, daß der früheste Zustand der Sterne eine Masse von großer Ausdehnung und niedriger Temperatur sei. Indem sich die anfangs dunkle Masse zusammenzieht, erwärmt sie sich durch den steigenden Druck und geht schließlich in rötliche Färbung über. Dann haben wir einen Riesenstern vor uns. Die Entwicklung geht weiter, bis sich der Stern

---

[1] J. G. Hagen S. J., Milchstraße und Nebelstraße (Die Naturwissenschaften IX [1921] 935; Astron. Misc. Spec. Vat., Vol. 1, Parte III [1924], Art. 58).

in Weißglut befindet, um dann allmählich wieder auf den absteigenden Ast der Entwicklung zu kommen. Die Ausstrahlung ist größer als die Wärmeerzeugung, und es bildet sich schließlich wieder ein roter Zwergstern. Das Leben des Sterns geht damit zu Ende. Die Hagensche Nebelhypothese ist demnach eine gute Stütze der Russellschen Theorie der Sternentwicklung. Aus dieser Theorie läßt sich leicht ein Schluß auf die früheren Zustände und Verhältnisse des Nebelstoffes ziehen; denn die Masse unseres Sternsystems ist gleich der ehemaligen Masse der dunklen Materie, die das Milchstraßensystem erfüllte. Weiter geht aus dieser Offenbarung deutlich hervor, daß die Sternleeren nicht alle scheinbar, sondern teilweise wirklich vorhanden sind; denn wo noch diese Nebel die Himmel verhüllen, ist der Entwicklungsprozeß noch nicht weit vorgeschritten. Anderseits ist aber in sternreichen Gegenden dieser Urstoff bereits verbraucht. Immerhin steht soviel fest, daß dennoch ein breites dunkles Nebelband den Himmel überspannt, d. h. daß neben der hellen Milchstraße mit ihren unzähligen Wolken noch eine dunkle Nebelstraße[1] den Himmel überzieht.

Die Beobachtungen an der Specola Vaticana wurden in erster Linie von P. Hagen selbst ausgeführt, wobei ihm zwei Astronomen, Dr. Fr. Becker und Prof. V. Cerulli, assistierten. Nach den Angaben von Dr. Becker[2] bietet das Beobachten der kosmischen Wolken kaum größere Schwierigkeit. Die vielen Zweifel, die zuerst auftauchten, beruhen, wie bereits bemerkt, auf falschen Voraussetzungen; denn die ersten Mitteilungen ließen vielleicht das Mitzuteilende nicht deutlich genug hervortreten. Vor allen Dingen kennzeichneten die gebrauchten Bezeichnungen nicht treffend genug die Objekte. Wir kennen am Himmel Nebelflecke und Nebelwolken. Nebelflecke sind helle Flecke am Himmel von mäßiger Ausdehnung und meistens schärferer Begrenzung, während man unter Nebelwolken ausgedehnte Massen zu verstehen hat. Herschel unterschied schon real nebulae und diffused nebulosities. Es handelt sich dabei aber nicht um Kunstausdrücke; denn der Ausdruck besteht aus zwei Worten. Dr. Dreyer hat P. Hagen[3] vorgeschlagen, luminous und dark zu unterscheiden, was aber zu Mißverständnissen Anlaß gegeben hat; denn Nebel, die man sehen kann, können nicht dunkel bzw. lichtlos sein. Man hat also eine scharfe Trennung vorzunehmen. Die Nebelwolken werden auch kosmische oder graue Wolken genannt; aber auch diese Benennung entspricht nicht den Bedingungen eines Kunstausdrucks. Es gibt nämlich auch kosmische Wolken, die nicht Nebelwolken, sondern Sternwolken sind. Der Darsteller solcher Erscheinungen wird also den Leser nicht im Zweifel lassen dürfen, um was es sich wirklich handelt. Unklar waren eben die ersten Berichte von diesen Nebelwolken; denn es war stets von dunklen Wolken die Rede, nach denen man ausschauen sollte. In Wirklichkeit war die Sache aber so, daß gerade diejenigen Stellen

---

[1] J. G. Hagen S. J., Jahresbericht der Vatikan. Sternwarte für 1922 (Vierteljahrsschr. der Astronom. Gesellsch. Bd. 58 [1923], S. 143); Die Nebelstraße (Anhang zu Prof. Dr. J. Plaßmann, Die Milchstraße [1924]).

[2] Fr. Becker, Nebelwolken usw. (Astronom. Nachr. Bd. 224 [1925], S. 113; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 2, Parte V [1929], Art. 69).

[3] J. G. Hagen S. J., Nebelflecke und Nebelwolken (Astronom. Nachr. Bd. 227 [1926], S. 391; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 2, Parte V [1929], Art. 73).

am Sternhimmel dunkel erschienen, die von Nebelwolken frei sind. Hagen[1] hat erst einige Jahre später ausgeführt, daß diese von ihm aufgefundenen Wolken im Fernrohr denselben Eindruck machen wie das Zodiakal- oder Tierkreislicht auf das unbewaffnete Auge. Ähnlich so hat Hagen[2] die Eindrücke einer Nebelwolke im Sternbild des Krebses geschildert, wonach diese Wolke das graue Aussehen einer irdischen Regenwolke hat.

Wenngleich manche Objekte dieser Art verhältnismäßig leicht gesehen werden können, so stellen sich doch anderseits viele Schwierigkeiten entgegen, die nur von einem geübten Beobachter, wie P. Hagen es war, überwunden werden konnten. Der Untergrund des Himmels ist nämlich gerade dort, wohin Hagen die größte Wolkenmasse verlegt, auf weite Strecken hin sehr kontrastarm und eintönig, so daß eben nur ein Forscher des Faches Eindrücke davon bekommt. Diese Schwierigkeiten sind besonders von Dr. Fr. Becker[3] geschildert worden. Es sind aber noch andere Fehlerquellen in Rechnung zu stellen. Bekanntlich nimmt die Häufigkeit und Dichte der Wolken mit wachsender galaktischer Breite zu. Dieses Gesamtbild wird nur von Einzelformen unterbrochen. An manchen Stellen des Himmelsgewölbes treten nämlich mehr oder weniger dichte Wolken besonders stark hervor. Die Ungleichmäßigkeit jener Nebelwolken ist deshalb von Skeptikern benützt worden, um die ganze Erscheinung als Täuschung hinzustellen. Alle erdenklichen Ursachen sind aufgezählt worden, besonders von Dr. K. Lundmark in Upsala; aber niemand ist es gelungen, P. Hagen die Selbsttäuschung zu beweisen. Die Nachprüfung hat zwar ergeben, daß tatsächlich eine Täuschung durch den Einfluß kosmischer Lichtquellen, besonders des Sternlichtes und des Zodiakallichtes, möglich ist. Diese Frage ist besonders durch den holländischen Astronomen Prof. Dr. P. J. van Rhijn geklärt worden. Nach Van Rhijns[4] Untersuchungen ist die Erhellung des dunklen Nachthimmels auf verschiedene Ursachen zurückzuführen, wie sich aus folgenden Werten ergibt:

1. Sternlicht . ca. 17 %. 3. Polarlicht . . . . . ca. 15 %.
2. Zodiakallicht ca. 43 %. 4. Streulicht der Erdatmosphäre ca. 25 %.

Diese Zahlen können natürlich nicht zur Klärung der Nebelwolken herangezogen werden; denn nach Fr. Becker[5] „ist das Gesamtlicht zwar auch eine Funktion der galaktischen Breite, aber es ist am größten in der Nebelstraße, während umgekehrt die dichtesten Wolken, die noch am ehesten den Eindruck eines gewissen Leuchtens hervorrufen, sich gegen den galaktischen Pol anhäufen, wo die Erhellung des Himmelsgrundes durch das Sternlicht ihren kleinsten Wert erreicht. Wollte man daher die Wirkung des Sternlichtes als Fehlerquelle beseitigen, so würde die Eigenart der kosmischen Wolken nur noch deutlicher hervortreten."

[1] J. G. Hagen S. J., The Zodiacal Cloud (Atti d. Pontif. Acc. delle Scienze LXXVI [1923] 31; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 1, Parte III [1924], Art. 63).

[2] J. G. Hagen S. J., Die Nebelwolke um den Veränderlichen X Cancri (Astronom. Nachr. Bd. 225 [1925], S. 383; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 1, Parte III [1924], Art. 72).

[3] Fr. Becker, Über interstellare Maße und die Absorption des Sternlichtes im Weltraum (Ergebn. der exakt. Naturwissensch. IX [1930] 30).

[4] P. J. v. Rhijn, Publ. Astron. Laboratory Groningen Nr. 31 (1921), S. 74.

[5] Fr. Becker, Fehlerquellen bei Beobachtung der Nebelwolken (Astronom. Nachr. Bd. 224 [1925], S. 235; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 2, Parte V [1929], Art. 70).

Es ist also ausgeschlossen, daß durch solche Lichtquellen die Wolken vorgetäuscht werden können. Selbst wenn alles Täuschung wäre, wie sollten dann die vielen Unregelmäßigkeiten und Unterbrechungen des Untergrundes erklärt werden können? Zudem erleiden auch die genannten Lichtquellen im Laufe der Nacht eine Änderung. Ebensowenig ist der Einwand einer Kontrastwirkung stichhaltig genug, um in nähere Diskussion gezogen zu werden. Es ist ja ganz klar, daß eine Wolke, die sich inmitten einer Sternfülle befindet, nicht in hellem Farbton, sondern tiefschwarz erscheinen muß. Auf jeden Fall sind aber diese Fehlerquellen nicht ganz unberücksichtigt zu lassen. Sie sind wohl imstande, die Beobachtungen zu beeinflussen, aber nicht von der Mächtigkeit, kosmische Wolken vorzutäuschen. Damit ist also die Realität der Hagenschen Entdeckungen genügend gesichert.

Hagen hat deshalb auch nicht gesäumt, dafür zu sorgen, daß diese neuentdeckten Nebelfelder nicht noch einmal der Vergessenheit anheimfallen. Mehreren Astronomen, die zufällig die Specola Vaticana besuchten, wurden die Wolken gezeigt. So berichtet P. Hagen [1], daß sie von dem deutschen Astronomen Becker, der zeitweise Assistent an der Vatikan-Sternwarte war, gleich am ersten Abend erkannt wurden. Andere Besucher dagegen wandten sofort eine scharfe Kritik ein, wie schon mehrfach in diesem Aufsatz erwähnt wurde. Noch im Jahre 1928 klagt Hagen [2] über einen solchen Fall: „Noch vor wenigen Wochen besuchte uns ein amerikanischer Astronom, der in der Himmelsphotographie als eine der ersten Autoritäten gilt. Auf die Frage über die Herschelfelder erklärte er rundweg, sie seien nur wechselndes Licht des Himmelsgrundes. Daß Secchi und Barnard in der Beobachtungskunst auch zu den ersten gehören, scheint nicht ins Gewicht zu fallen."

Inzwischen ist es nun gelungen, an Hand von Negativkopien der Roberts-Aufnahmen, zu denen die in Frankreich lebende Witwe von J. Roberts, Mrs. Dr. D. Roberts-Klumpke, die Vorlagen geliefert hatte, die 52 Felder Herschels festzustellen. P. Hagen und Dr. Becker konnten diese Nebelfelder restlos bestätigen. Sie haben ihre Ergebnisse in zahlreichen Abhandlungen [3] veröffentlicht. Dort, wo Herschel besonders starke Trübungen wahrgenommen hatte, wurden sie auch von Hagen bemerkt. Es kann deshalb kaum einem Zweifel unterliegen, daß zwischen den Beobachtern Herschel und Hagen kein Unterschied besteht. Sie haben bestimmt beide dasselbe gesehen und stützen gegenseitig ihre Meinungen. Auf Grund einer Anregung Hagens hat dann ein anderer Beobachter, W. S. Franks, dieselben Beobachtungen ausgeführt und die meisten Felder wahrnehmen können. Es sind deshalb alle Einwendungen gegen diese visuellen Bestätigungen gegenstandslos. Herschel war eben seinen Zeitgenossen in der Beobachtungskunst sehr weit voraus.

---

[1] J. G. Hagen S. J., Das photographische Problem der Nebelwolken (Festschrift Stella Matutina, Feldkirch, Bd. 2 [1931]; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 2, Parte VI [1931], Art. 93).

[2] J. G. Hagen S. J. in den „Stimmen der Zeit" Bd. 115 (1928), S. 390.

[3] J. G. Hagen S. J., Herschelarbeiten usw. (Atti d. Pontif. Acc. delle Scienze LXXVI [1920] 200; LXXX [1927] 51 u. 94; Monthly Notices of the Royal Astronomical Society LXXXVI u. LXXXVII [1926/27]; Astronom. Nachr. Bd. 229 [1927], S. 303; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 1, Parte III [1924], Art. 64; Vol. 2, Parte IV [1929], Art. 67; Vol. 2, Parte V [1929], Art. 74 75 76).

Die ungeahnten Entdeckungen von P. Hagen gaben nun dazu Veranlassung, die Roberts-Photographien der Herschelschen Nebelfelder als Atlas herauszugeben. Dieser Band ist, von Mrs. Roberts[1] zusammengestellt und mit einem Vorwort von P. Hagen[2] versehen, im Jahre 1928 erschienen. Die Herausgabe dieses Werkes bedeutet eine wertvolle Bereicherung der Literatur; denn die damit doch eigentlich erklärte Wahrhaftigkeit der Herschelschen Nebelzonen muß jegliche Skepsis gegen die römischen Beobachtungen allmählich verschwinden lassen, wenn sich der Zweifel nicht auch gegen Herschel richten soll.

Auf dieselbe Weise sind in Rom auch die Dunkelnebel des Barnardschen Milchstraßenatlasses durchbeobachtet worden. Es handelt sich hier um 349 Flecke, die dem Beobachter Barnard nicht nur als bloße Sternleeren erschienen, wie die photographischen Aufnahmen zeigen, sondern auch als wirkliche Nebelmassen. So mußte also manche scharfe Kritik Beobachtungstatsachen allmählich weichen.

Schließlich muß hier auf die Schwierigkeit hingewiesen werden, daß sich die Hagenschen Dunkelwolken nicht photographieren lassen, wie wir schon bei den Versuchen von J. Roberts bemerkt haben. Diesen Umstand hat man in vielen Fällen als Argument gegen die Realität der Beobachtungen eingewandt. Erst in neuerer Zeit ist es gelungen, diese Frage zufriedenstellend zu klären. Die Photographie hatte nämlich längst nachgewiesen, daß es in der Milchstraße auffallende Sternleeren gibt. Durch Auszählung der Sternzahlen konnte dann die Feststellung gemacht werden, daß diese Sternleeren nicht reell sind, sondern teilweise aus Stoffen bestehen, die dem hellen Untergrund vorgelagert sind. Hier waren es besonders die beiden Pioniere der Himmelsphotographie, Prof. Wolf in Heidelberg und E. E. Barnard in Amerika, die bahnbrechend gearbeitet haben. Wir sind in der Erkenntnis dieser Objekte besonders in den letzten Jahren sehr vorangekommen. Man hat in diesen gewaltigen Sternleeren gewiß große Absorptionsgebiete vor sich, wie sie bereits eingangs erwähnt wurden. Solche Gebiete sind schon 1921 von Hagen durchmustert worden, besonders die großen Sternleeren in den Sternbildern Perseus und Taurus[3]. Als aber 1927 Barnards Milchstraßenatlas erschien, hat Hagen auch dieses gewaltige Material bewältigt und geprüft. Alle Absorptionsgebiete sind ganz systematisch durchbeobachtet worden. Es hat sich dabei in überraschender Weise ergeben, daß diese scheinbaren Sternleeren dichte kosmische Wolken sind[4]. Dennoch bestanden aber keine Aussichten, diese Wolken zu photographieren, weil eben die Sternleeren die lichtleeren Stellen auf den Photographien sind, die also schwarz erscheinen oder durch Kontrastwirkungen dunkel hervortreten. Auch Versuche der Mount-Wilson-Sternwarte, bei vierstündiger Belichtungszeit eine Spur von den feinen Nebelschleiern zu erhalten, schlugen fehl. Es ist aber doch gelungen, für die Existenz dieser Massen Beweise zu liefern. Manche

---

[1] Isaac Roberts' Atlas of 52 Regions, a Guide to Herschel's Fields. Paris 1928 (vgl. das Referat von Fr. Becker in der Vierteljahrsschr. der Astronom. Gesellsch. Bd. 65 [1930], S. 30).

[2] J. G. Hagen S. J., Preface etc. (Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 2, Parte V [1929], Art. 81).

[3] J. G. Hagen S. J., Jub.-Nummer der Astronom. Nachr. (1921).

[4] J. G. Hagen S. J., Five Notes on the Dark Objects, in: E. Barnards Phot. Atlas (Atti d. Pontif. Acc. delle Scienze LXXXI/II [1928/29]; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 2, Parte IV [1929], Art. 68).

Aufnahmen sind nämlich an der Grenze von Sternleeren, die großen Sternfüllen gegenüber liegen, von einem Lichtsaum erhellt. Die Art dieser Erscheinung kann nur eine Spiegelung des Sternlichtes in den Nebelwolken sein, die selbst eine Wirkung auf die photographische Platte nicht ausüben. Besonders zeigte sich dieses bei der großen Wolke im Sternbild Ophiuchus. Jetzt wird auch klar, daß die kosmischen Nebel in zu großer Distanz zur Milchstraße auch als Sternleeren nicht mehr wirksam sind, denn die Randbeleuchtung kommt ganz in Wegfall.

Neben Hagen hat aber auch Barnard, wie bemerkt, selbst eine große Anzahl dieser Sternleeren am 40zölligen Refraktor des Yerkes-Observatoriums beobachtet; er hat Hagens Angaben bestätigt gefunden. Auch er sah den Himmel an verschiedenen Stellen mit einer schwachleuchtenden Materie überzogen. Diesen Eindruck erhält man auch beim Durchblättern des Barnardschen Milchstraßenatlasses. Später (1928) gelang es dann E. Leiner[1] in Erfurt, im Bootes Trübungen des Himmels zu beobachten, die zweifellos mit den Hagenschen Objekten identisch sind. Damit schließt die visuelle Beobachtung jener rätselhaften Nebelmassen ab.

Am 5. September 1930 ist P. Hagen[2] in die Ewigkeit abberufen worden; sein Werk und seine Entdeckung hat er der Nachwelt zur Vollendung hinterlassen. Wenngleich die anfangs sehr scharfe Kritik mehr und mehr verstummte, so ist dennoch nicht endgültige Klarheit geschaffen. Immerhin hatte Hagen die Genugtuung, seine Arbeiten anerkannt zu sehen. Die geringe Anzahl von Astronomen, die Hagens Wolken gesehen haben, werden sich die Existenz solcher Massen auch nicht ausreden lassen, denn es ist doch selbstverständlich, daß ein geübtes Auge, wie Herschel, Barnard und Hagen es hatten, mehr Einzelheiten sieht als ein Auge, das gewöhnt ist, seine Schlüsse aus Photographien des Himmels herauszulösen. Man hat dann immer wieder den Einwand gemacht, daß das Dasein der Dunkelwolken photographisch nicht beweisbar sei; aber diese Erscheinung ist nicht stichhaltig genug, die Beobachtungen zu entwerten. Wir besitzen aus der Praxis einen Fall, der wissenschaftlich noch nicht geklärt ist. Es handelt sich um einen Nebel, der im Jahre 1881 von J. Barendell entdeckt wurde. Er ist am Fernrohr ohne Schwierigkeit zu sehen und auch im Dreyerschen Nebelkatalog unter Nr. 7088 verzeichnet. Zum größten Erstaunen der Astronomen ergab sich aber, daß sich dieses Objekt nicht photographieren läßt. Es wurde von Hagen als kosmischer Nebel erkannt; aber alle photographischen Versuche, die in Heidelberg (Prof. Wolf[3]), Hamburg-Bergedorf (Dr. Baade[4]) und Potsdam[5] vorgenommen wurden, waren

[1] E. Leiner, Beobacht.-Zirkular der Astronom. Nachr. 1928, Nr. 14.

[2] P. J. G. Hagen S. J. (1847—1930). Ausführliche Nekrologe: J. G. Hagen, von J. Stein S. J. (Vierteljahrsschr. der Astronom. Gesellsch. Bd. 66 [1931], Heft 1, S. 1—12, mit Bildnis); P. Giovanni Giorgio Hagen S. J., von J. Stein S. J. (Atti d. Pontif. Acc. delle Scienze LXXXIV [1931] 66—84, mit einem vollständigen Verzeichnis der literarischen Arbeiten von P. Hagen); P. Johann Georg Hagen, von Dr. Fr. Becker (Die Himmelswelt XL [1930] 288); J. G. Hagen †, von D. Wattenberg (Das Weltall; Treptower Sternwarte Bd. 30 [1930], S. 15).

[3] M. Wolf, Jahresbericht der Sternwarte Heidelberg (Vierteljahrsschr. der Astronom. Gesellsch. Bd. 63 [1928], S. 182).

[4] R. Schorr, Jahresbericht der Hamburger Sternwarte Bergedorf 1928 (Hamburg 1929); Vierteljahrsschr. der Astronom. Gesellsch. Bd. 64 (1929), S. 198.

[5] Fr. Becker, Ergebn. der exakt. Naturwissensch. IX (1930) 33.

ergebnislos. Ähnlich ging es bei andern Objekten dieser Art. Es muß sich hier um eine eigenartige Materie handeln. Hagen[1] ist der Ansicht, daß es Strahlen gibt, die wohl auf das menschliche Auge wirken, aber nicht auf die photographische Platte.

Neuerdings hat Prof. J. Hopmann[2] verschiedene Vorschläge zur Photographie der Nebelwolken gemacht, auf deren Besprechung wir hier verzichten müssen; aber festzustehen scheint, daß die Photographie dem Problem noch genauer angepaßt werden muß, als das bisher möglich war. Auf jeden Fall lassen sich trotz aller Hindernisse keine Möglichkeiten auffinden, den Beobachtern in Rom eine Selbsttäuschung vorzuwerfen. Wir müssen also an der Existenz der Hagenschen Nebelwolken auch fernerhin festhalten. Bei Abschluß dieser Arbeit wird bekannt, daß es den Astronomen J. Stobbe[3] und K. Haidrich[4] gelungen ist, unter Verwendung besonderer Sensibilisierung der photographischen Platten und Änderung der Belichtungszeit von den Dunkelnebeln eine Spur nachzuweisen. Die Entwicklung beibt allerdings abzuwarten.

Zum Schluß seien noch einige kritische Bemerkungen gemacht. Schon oben wurde erwähnt, daß die Existenz interstellarer Materie unsere Anschauungen über den systematischen Aufbau der Welt abändern würde. Es ist deshalb begreiflich, daß sich die Astronomen gegen solche umwälzenden Entdeckungen wenden mußten. Heute ist das Vertrauen zu Hagens Ergebnissen sehr gefestigt; aber „was bisher an mehr oder weniger verbürgten Tatsachen über interstellare Absorption des Sternlichtes bekannt geworden ist, reicht zwar noch nicht hin, um eine Revision unserer Anschauungen über den Bau des Milchstraßensystems zu erzwingen, ist aber doch genug, um vor großem Optimismus zu warnen“[5]. Professor Wirtz[6] in Kiel hat schon vorher nachzuweisen versucht, daß die römischen Nebelbeobachtungen nur die Himmelshelligkeit wiedergeben, die sich durch die wechselnde Sternfülle ändert. Diese Auffassung beruht aber auf der falschen Voraussetzung, daß die Hagensche Stufenskala eine Folgerung zunehmender Dunkelheit sei, während Hagen damit zunehmende Trübung ausdrücken wollte. P. Hagen und Fr. Becker[7] haben sich damals sofort gegen die Anschauung von Wirtz gewandt; denn nach Wirtz mußten sich in der Nähe der Milchstraße die dichtesten Nebelmassen vorfinden, während Hagen die stärkste Trübung in der sternarmen Polgegend fand. Dieser Widerspruch ist nicht geklärt worden, weil Wirtz[8] bei seiner Auf-

---

[1] J. G. Hagen S. J. in den Sitzungsberichten der Preuß. Akad. der Wissensch., phys.-math. Klasse (1929).

[2] J. Hopmann, Weshalb lassen sich die Hagenschen dunklen Wolken nicht photographieren? (Astronom. Nachr. Bd. 238 [1930], S. 285).

[3] J. Stobbe, Die Photographie schwacher Flächenhelligkeiten (Zeitschrift für Astrophysik Bd. 2 [1931], S. 165; Die Himmelswelt Jahrg. 41 [Mai/Juni 1931], S. 139).

[4] K. Haidrich, Photograph. Darstellung der Hagenschen Nebelwolken (Astronom. Nachr. Bd. 241 [1931], S. 397).

[5] Fr. Becker a. a. O. 37.

[6] C. Wirtz, Nebelstraße, Spiralnebel und Sterne (Astronom. Nachr. Bd. 223 [1925], S. 123).

[7] J. G. Hagen S. J. und Fr. Becker, in: Astronom. Nachr. Bd. 224 (1925), S. 113; Bd. 225 (1925), S. 129.

[8] C. Wirtz, Der Gegenstand der Vatikan. Durchmusterung dunkler kosmischer Nebel (Astronom. Nachr. Bd. 224 [1925], S. 267).

fassung blieb, der sich später auch Prof. Dr. Graff[1] in Wien anschloß. „Aus den Beobachtungen der Barnardschen Felder muß aber als erwiesen gelten, daß überall dort, wo sich interstellare Wolken durch ihre Absorption des Sternlichts auf der photographischen Platte bemerkbar machen, ihre Existenz unabhängig davon auch durch die visuellen Beobachtungen nachgewiesen wird. Die hiernach begründete Schlußfolgerung, daß der visuellen Beobachtung kosmischer Wolken auch an den übrigen Stellen des Himmels wirklich solche Objekte entsprechen, findet jedoch bei manchen Astronomen noch Widerstand, obwohl eine befriedigende Erklärung der Hagenschen Beobachtungen auf andere Weise bisher nicht gegeben wurde."[2]

Gerade die von Hagen erkannte Tatsache, daß die Milchstraße mit der von ihm entdeckten Nebelstraße nichts gemein hat, muß zu einer Abänderung unserer Anschauungen über den Bau des Weltalls führen. Wenngleich sich diese drohende Umwälzung nicht plötzlich vollziehen wird, weil immer noch Zweifel auftauchen, so würden doch dadurch alle bisher durch mühsame Forschung errungenen Ergebnisse gegenstandslos, weil alle Resultate auf der Voraussetzung beruhen, daß der Weltraum so gestaltet ist, wie er uns jetzt erscheint, und daß eine Absorptionswirkung in dem von P. Hagen behaupteten Maße nicht vorhanden ist. Wie schon oben erwähnt, würde in der Entfernungsbestimmung von Sternen und Sternhaufen sofort eine Änderung eintreten, weil alle Entfernungen zum größten Teil von der Ermittlung der Sternhelligkeit abhängig sind. Es handelt sich hierbei darum, die Beziehungen zwischen scheinbarer und absoluter Sternhelligkeit zu bestimmen. Dabei ist die scheinbare Helligkeit die beobachtete Größe und die absolute Helligkeit ein künstlicher, ein errechneter Wert, der eintreten würde, wenn man sich die Entfernung bis zu einer gewissen Grenze denkt.

Ebenso würde die rasche Zunahme der Sternfülle zur Milchstraße hin nicht wirklich sein, sondern der Ausblick auf die Sternfülle des übrigen Himmels außerhalb der Milchstraße würde durch die Hagenschen Dunkelnebel abgesperrt. Die Auswirkungen der römischen Entdeckungen sind so gewaltig, daß sich ihrer Tragweite nur der Fachmann bewußt werden kann.

Über die physikalische Beschaffenheit der Wolken läßt sich nichts Positives aussagen. Vor einiger Zeit ist zwar Prof. Hartmann in La Plata mit der Meinung hervorgetreten, daß diese Nebelwolken mit sogenannten ruhenden Kalziumlinien in Verbindung zu bringen seien. Hagen[3] hat daraufhin selbst diesbezügliche Untersuchungen angestellt und gefunden, daß die Kalziumlinie im Spektrum des Himmels dort am stärksten ist, wo die Nebelwolken am dünnsten sind, und umgekehrt, daß sie dort schwächer hervortritt, wo dichte Nebelmassen angetroffen werden. Diese Erscheinung ist deshalb nach dem bisher vorliegenden Material nicht identisch mit den Nebelwolken, die von Herschel und andern späteren Astronomen entdeckt wurden. Es ist ebenfalls bis heute nicht gelungen, diese Phänomene als Gasmassen zu erweisen; denn im Falle des Vorhandenseins kosmischer Gasmassen müßte das

[1] K. Graff, Grundriß der Astrophysik (1928) 667.
[2] Fr. Becker, Ergebn. der exakt. Naturwissensch. IX (1930) 36.
[3] J. G. Hagen S. J., Interstellares Kalzium (Astronom. Nachr. Bd. 227 [1928], S. 173; Misc. Astron. Spec. Vat., Vol. 2, Parte V [1929], Art. 79).

Licht der Sterne, die hinter solchen Wolken liegen, in diesen Gaswolken eine Streuung und Rötung erfahren, wie besonders von Prof. Wolf an der Königsstuhl-Sternwarte in Heidelberg untersucht worden ist. Es hat sich bis heute nichts dergleichen nachweisen lassen. Wir werden deshalb zu dem Schluß gedrängt, daß diese ausgedehnten Absorptionsfelder aus meteorischen Stoffen bestehen, die nach Becker wahrscheinlich in ein sehr fein verteiltes diffuses Medium eingebettet sind, ähnlich so, wie die irdischen Wolken in die Atmosphäre. Diesem Gedankengang hat sich schon vor Jahren Prof. Kienle[1] in Göttingen in seiner großen Arbeit über die Absorption im Weltraum angeschlossen. Was in Wirklichkeit diese Massen bedeuten, wird uns erst die Zukunft enthüllen können.

Die Astronomen werden also das Resultat von P. Hagen anerkennen müssen, daß uns diese ausgedehnten Nebelmassen eine Begrenzung der Sternwelt anzeigen, selbst auf die Gefahr hin, daß die stellarstatistischen Arbeiten über den Bau unseres Sternsystems weit zurückgeworfen werden. Es kann nicht sein, daß die Naturwissenschaft durch Sinnesbefangenheit einen Weg geht, den sie innerlich ablehnt. Deshalb muß es unsere Aufgabe sein, das Werk, das P. Hagen angefangen und fast vollendet hinterlassen hat, fortzuführen, wissenschaftlicher Forschung physiologische und psychologische Befangenheit zu nehmen und die Wahrheit der Dinge zu suchen. Nur dann wird es gelingen, ein so bedeutungsvolles Problem wie das hier besprochene restlos zu lösen, nur dann wird es möglich werden, subjektive Vorurteile durch objektive Forschung zu entkräften.

D. Wattenberg.

---

[1] H. Kienle, Die Absorption des Lichtes im interstellaren Raume (Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik Bd. 20 [1923], S. 1—46).

Kulturbericht

Die unheimliche Spannung, die während des Winters auf unserem Kulturleben lastete, hat sich in den Frühlingsmonaten nicht gelöst. Ihr Druck ist im Gegenteil an einigen Punkten bedrohlich gewachsen. Doch ist auch von starken Kräften zu berichten, die unverdrossen an der Arbeit sind, das drohende Unheil aufzuhalten.

I.

Der Atheistenkongreß der Bolschewiken hat von neuem gezeigt, daß die Religion nicht bloß durch staatliche Machtmittel und grobe Verhöhnung bekämpft werden soll, sondern daß es um planmäßige Verbreitung einer verstandesmäßig aufgebauten religionslosen Weltanschauung geht. Man hat das in Rußland schon seit längerer Zeit auch dem einfachen Manne gesagt. Auf dem für Arbeiter und Bauern bestimmten Abreißkalender des Moskauer Staatsverlages stand am 7. Juni 1931: „Atheist sein heißt nicht bloß, die Grundlagen seines Atheismus kennen, sondern auch imstande sein, sie seiner Umgebung klarzumachen. Der Atheismus ist ja durchaus nicht so etwas wie ein Glaube." Daher vermittle die atheistische Aufklärungsarbeit Belehrung über den Aufbau der Welt, die Entwicklung des Lebens, die Entstehung der Religion, die Herkunft und die Ausbreitung des Christentums, die Verwendung der Religion zur Unterdrückung des arbeitenden Volkes durch die besitzenden Klassen. Für diese atheistische Schulung seien in zahlreichen Vereinen und Betrieben eigene Zirkel eingerichtet. Die tiefere Durcharbeitung der Fragen geschehe in atheistischen Seminarien und Hochschulkursen, besonders aber in den „antireligiösen Universitäten" und den „antireligiösen Fakultäten der Arbeiteruniversitäten". Für antireligiöse Universitätsvorlesungen sei auch Verbreitung durch Brief und Radio vorgesehen. Nähere Auskunft erhalte man vom örtlichen Sowjet, nötigenfalls von der Zentrale in Moskau. — Es ist klar, daß auf diese Weise, zumal unter den jüngeren Leuten, allmählich viele die atheistischen Gedankengänge übernehmen werden; aber gerade die besseren Köpfe erzieht man durch die Kritik an der Religion auch zur Kritik am Atheismus, und so wird schließlich die Wahrheit nicht ohne Gewinn aus dem Kampfe hervorgehen. — Vgl. diese Zeitschrift, April 1931, S. 56—63.

Wilfrid Parsons S. J., Herausgeber der Neuyorker Wochenschrift „America", hat eine mehrwöchige Reise durch Mexiko gemacht und berichtet darüber in den Lieferungen vom 21. März bis zum 11. April. Die katholische Kirche befindet sich, trotz des sog. Friedensschlusses, noch immer in sehr schwieriger Lage. „Die Wahrheit ist, daß die kirchenfeindliche Richtung mit ihrem Programm der Laisierung gesiegt hat. Meinungsverschiedenheit herrscht unter den mexikanischen Katholiken nur darüber, ob die Unterwerfung unter dieses Programm schon eine Anerkennung seiner Grundsätze bedeutet, oder ob man die tatsächlich gegebenen Verhältnisse hinnehmen, so gut wie möglich ausnützen und dabei hoffen darf, eine starke „Katholische Aktion" werde langsam die Schäden wieder ausmerzen. Die zweite Ansicht wird von den Bischöfen unter Führung der Erzbischöfe Diaz und Ruiz vertreten; dagegen wünschen viele Laien und einige Priester in ihrem lebhaften Gefühl für altspanische Überlieferung noch immer den Kampf gegen eine Regierung, die ein katholisches Land so verwalten will, als wäre man in einem Staate, der neutral sein muß, weil er sich verschiedenen Religionen gegenübersieht" (28. März, S. 594 f.). Die Ausführung der kirchenfeindlichen Gesetze ist je nach der Gesinnung der Gouverneure in den einzelnen Bundesstaaten bald streng, bald nachlässig. Die italienischen Salesianer haben ihr großes Kolleg in Guadalajara, die französischen Maristen das ihre in der Hauptstadt Mexiko nie zu schließen brauchen. Stellenweise werden religiöse Abzeichen und Lieder in der Volksschule oder die eben-

falls verbotene priesterliche Kleidung auf der Straße unbehelligt gelassen. Anderswo muß ein Bischof noch jetzt sein Amt außerhalb seines Sprengels führen, weil er in seinem Staate nicht tätig sein könnte, ohne verheiratet zu sein (11. April, S. 14). Der Priestermangel ist außerordentlich groß, und die Seminare sind bitterarm. Eine Gruppe von Mädchen, die früher Patronen und Bomben für die katholischen Freiheitskämpfer machte, sammelt nun Geld für bedürftige Studierende der Theologie (4. April, S. 619 f.).

In Italien sind die Beziehungen zwischen Staat und Kirche durch den vom katholischen Standpunkt aus unerfüllbaren Anspruch der Faschistenpartei auf Alleinherrschaft schwer gestört worden. Die Regierung hatte die „Katholische Aktion" als einzigen nichtfaschistischen Verein durch das Konkordat ausdrücklich anerkannt, weil dieser Verein sich in keiner Weise politisch betätigte. Nun wollte der Faschismus darin, daß die „Katholische Aktion" ihre Mitglieder für die Verwirklichung katholischer Grundsätze auch im öffentlichen Leben schult, eine politische Betätigung erblicken, während doch in Wirklichkeit die theoretische und praktische Einführung der Katholiken in die Pflichten, die ihnen ihr Glaube für die Beteiligung am staatlichen Leben vorschreibt, ohne Zweifel zu den religiösen Aufgaben der Kirche gehört. Wenn eine augenblicklich an der Regierung befindliche Partei dieses Recht der Kirche und des katholischen Gewissens nicht achtet, so rüttelt sie nach den einleuchtenden Worten des Papstes nicht bloß an den Grundlagen der Kirche, sondern an den Grundlagen menschlicher Freiheit und Gesittung.

Einen gerade heute wieder besonders wichtigen Teil der italienischen Vergangenheit beleuchtet ausführlich und kritisch P. Tacchi Venturi S. J. In zwei großen Teilen, deren zweiter Urkunden und Register enthält, legt er die zweite, stark vermehrte und umgearbeitete Auflage des ersten Bandes seiner „Storia della Compagnia di Gesù in Italia" vor (Rom 1931, Civiltà Cattolica). Der Band schildert ausschließlich das kirchliche Leben Italiens um die Mitte des 16. Jahrhunderts, also die religiösen und sittlichen Zustände am päpstlichen Hofe, in der hohen und niedern Geistlichkeit und in den männlichen und weiblichen Klöstern, die Formen des Gottesdienstes, der Seelsorge und der Wohltätigkeit, die Pflege der theologischen Wissenschaften und das Eindringen des Protestantismus.

Nach dem Vorgange der anglikanischen Lambethkonferenz hat in der Frage der Geburtenbeschränkung ein „Ausschuß für Ehe und Familie", den die Gesamtvertretung der protestantischen Kirchen Nordamerikas (Federal Council of the Churches) eingesetzt hatte, mit 22 von 28 Stimmen folgenden Beschluß gefaßt: „Wie immer schließlich entschieden werden mag, der Ausschuß ist durchaus der Meinung, daß die Kirche ihre Ansicht über den Gebrauch der Mittel zur Empfängnisverhütung den Gläubigen weder durch ein Gesetz noch durch sonstige Zwangsmittel in verpflichtender Weise vorlegen soll; namentlich sollte sie keinen Versuch machen, den Ärzten zu verbieten, daß sie derartigen Rat denen erteilen, die nach den im ärztlichen Beruf geltenden Anschauungen ein Recht darauf haben." — Mehr Zurückhaltung gegenüber solchen Lockerungsversuchen zeigte nach einem Berichte der „Frankfurter Zeitung" (30. Mai 1931, Reichsausgabe) die Frankfurter Tagung der „Deutschen Gynäkologischen Gesellschaft". Unter großem Beifall bedauerte Geheimrat v. Franqué-Bonn, daß so viele Redner von der ethischen Seite der Frage abgesehen hätten. Durch Freigabe der Geburtenverhütung werde die ohnehin bedenklich angewachsene sittliche Unbeherrschtheit noch größer. Die Gesellschaft für Gynäkologie dürfe diesen abschüssigen Weg nicht betreten. Nach lebhafter Aussprache nahm die Tagung folgende Richtlinien an: „Die Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie anerkennt die Einrichtung von Ehe- und Sexualberatungsstellen. Sie verlangt jedoch, daß diese Stellen nur von solchen Ärzten, die sich auch ihrer Verantwortung für die Zukunft des deutschen Volkes bewußt sind, nach ärztlichen Grundsätzen geleitet werden. Die Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie legt ganz be-

sonders Verwahrung dagegen ein, daß solche Beratungsstellen zu Einrichtungen herabgewürdigt werden, die nur der Verbreitung antikonzeptioneller Mittel dienen sollen."

Aus der Zeitschrift „Wirtschaft und Statistik" übernimmt die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" (10. April 1931, Sp. 355) eine Berechnung der Ehescheidungen in Europa. Bekanntlich ist nach dem Weltkriege die staatliche Ehescheidung in Österreich und erst recht in Rußland wesentlich erleichtert worden. Deshalb weisen diese beiden Länder weitaus die höchsten Zahlen auf: in Österreich kamen im Jahre 1929 auf 100 000 Einwohner 89,6 Scheidungen; in Rußland waren es im Jahre 1927 sogar 305,7. In weitem Abstande folgen für das Jahr 1929 die Schweiz mit 67,5, Dänemark mit 66, Deutschland mit 61,6, Frankreich mit 47,1, die Tschechoslowakei mit 36,9, Schweden mit 34,7, Belgien mit 29,5. Dagegen ist die Ziffer für Schottland 10,6, die für England und Wales 8,6. Freilich waren die entsprechenden Zahlen im Jahre 1913 für Schottland 5,2, für England und Wales nur 1,6. Auch sonst zeigt ein Vergleich zwischen 1929 und 1913, daß die Ehescheidungen überall stark zugenommen haben, oft um das Doppelte und mehr; in Deutschland kamen 1913 auf 100 000 Einwohner 27,9 Ehescheidungen, in Österreich 11,4, in Belgien 15,8.

Das am 15. Mai 1931 unterzeichnete Weltrundschreiben des Heiligen Vaters über die „gesellschaftliche Ordnung" (Quadragesimo anno) gibt eine Rückschau auf die Wirkungen der von Leo XIII. vor vierzig Jahren erlassenen sozialen Enzyklika (Rerum novarum), klärt die Meinungsverschiedenheiten, die über einige Teile dieser Enzyklika entstanden sind, führt ihre Gedanken im Geiste der überlieferten Kirchenlehre weiter und zeigt, in welcher Weise die der heutigen Gesellschaft sowohl vom Kapitalismus wie vom Sozialismus drohenden Gefahren durch eine neue, auf christliche Gerechtigkeit und Liebe gegründete Ordnung überwunden werden müssen. Als höchstes irdisches Ziel der Einzelbetätigung und der Gemeinschaftsarbeit wird das Gemeinwohl aller Menschen aufgestellt. Alles in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung ist so einzurichten, daß es zu einem Fortschritt, nicht zu einem Rückschritt des menschlichen Gemeinschaftslebens führt. Soweit es zu diesem Zwecke erforderlich ist, aber nicht weiter, muß die persönliche Freiheit im Erwerbsleben eingeschränkt werden. Das Grundübel der heutigen Wirtschaftsordnung ist ihr Aufbau vom Markt aus; denn der Markt entzweit Arbeitgeber und Arbeitnehmer, statt sie zum Gemeinwohl zu vereinen, wie es in einer Gesellschaft möglich wäre, die sich nach Berufen, also nach der Stellung nicht zum Markt, sondern zum Ganzen der Gesellschaft gliederte. Verurteilt wird der Kapitalismus insofern, als er seine wirtschaftliche Macht in unchristlicher und gemeinschädlicher Weise zu Gunsten weniger Einzelpersonen ausnützt, der Sozialismus insofern, als er von seinen materialistischen Grundanschauungen aus die Freiheit übermäßig bindet.

Obgleich im Rundschreiben Beziehungen auf die in den letzten Jahren scharf umstrittenen Wirtschaftsfragen wie auf die besonderen Verhältnisse einzelner Länder deutlich sichtbar werden, bleibt naturgemäß in der wissenschaftlichen Durchdringung des umfangreichen Aktenstückes und vor allem in der Anwendung der Richtlinien auf die mannigfaltige und rasch wechselnde Wirklichkeit eine kaum minder schwere Arbeit zu tun als vor vierzig Jahren nach der Enzyklika Leos XIII. Während man von kapitalistischer Seite bereits Unzufriedenheit über die nachdrückliche Betonung des Gemeinschaftsgedankens äußerte, suchte man aus den Worten über den Sozialismus eine Verurteilung der katholischen Mitglieder und Wähler der englischen Arbeiterpartei herauszulesen. Deshalb erklärte Kardinal Bourne in einer großen Rede in Edinburgh, deren Text am 19. Juni in „Catholic Times" erschien, jeder Katholik habe die Freiheit, Konservativer, Liberaler oder Arbeiterparteiler zu sein, denn keine dieser drei britischen

Parteien stehe auf „ausgesprochen unchristlichem" Boden, obgleich in allen katholikenfeindliche Mitglieder seien. Der Katholik müsse sich also vor ihrem verkehrten Einfluß hüten und „kein Bedenken tragen, das Recht seiner Überzeugung frei und mutig zu vertreten". Das hätten katholische Arbeiterparteiler noch kürzlich in vorbildlicher Weise getan.

Daß auch unter den deutschen Katholiken die Treue zur sozialen Führung der Kirche noch lebendig ist, beweist ergreifend ein Bericht des Reichstagsabgeordneten Joos über die römische Jubelfeier der Enzyklika Rerum novarum („Kölnische Volkszeitung" Nr. 244, 23. Mai 1931). Die Vorstände der katholischen Arbeitervereine hätten wegen der schweren Wirtschaftslage anfangs Bedenken getragen, zur Teilnahme an der international organisierten Romfahrt aufzurufen. Aber es sei anders gekommen: „Arbeiter und Arbeiterinnen, kleine Angestellte und Eisenbahner, denen sich von Stadt und Land einige andere angeschlossen haben mochten, haben uns eines Besseren belehrt. Sie rafften ihre spärlichen Mittel zusammen, weiß Gott woher. Erwerbslose Werkjugend brach auf, um zu Fuß über die Alpen und hinunter nach Rom zu wandern. Wir trafen sie sonnverbrannt in den Straßen der Ewigen Stadt.... Jubelnd trugen stämmige Arbeiterjungens das Schwarz-rot-gold mit Kreuz und Hammer über den Petersplatz, in den großen Dom, hinauf zum Damasushof. Es dröhnte der Vatikan unter der Wucht ihres Sturmgesanges: Heil'gem Kampf sind wir geweiht, Christus, Herr der neuen Zeit!" — Vgl. diese Zeitschrift, Mai 1931, S. 146—148.

Für die politische Schulung der katholischen Jugend in Deutschland sind die Richtlinien von Bedeutung, die der „Katholische Jungmännerverband Deutschlands" durch den Reichsvorstand und das aus sämtlichen Diözesanpräsides bestehende Generalpräsidium aufgestellt hat. Da der Verband in 28 Bistümern rund 4700 Vereine mit 400 000 Mitgliedern zählt, von denen etwa 100 000 im wahlfähigen Alter stehen, ist es klar, daß einheitliche politische Bildung im katholischen Geiste hier notwendig, aber nicht leicht ist. Fünf Leitsätze sollen streng festgehalten werden: 1. Der Verband hat das Recht, seine Mitglieder für die politische Arbeit vorzubereiten; parteipolitische Erziehung ist aber Sache der parteipolitischen Jugendorganisationen, nicht des Verbandes. 2. Der Verband hat das Recht, „für oder gegen politische Parteien oder Bewegungen aus Gründen des Glaubens in Übereinstimmung mit dem Episkopat" Parolen auszugeben. 3. Der Verband hat das Recht, „in volkspolitischen und kulturpolitischen Fragen" Stellung zu nehmen. 4. Der Verband ist keiner politischen Partei angeschlossen, hält aber seine Mitglieder von Parteien fern, „die seiner katholischen Grundhaltung widersprechen", und verlangt „persönlichen Einsatz im politischen Leben in einer unsern Grundsätzen entsprechenden politischen Partei". 5. Volkspolitische Kundgebungen, die der Verband im Sinne des dritten Leitsatzes allein oder mit andern Organisationen veranstaltet, sind „in der Form zu unterscheiden von parteipolitischen Kundgebungen".

In Frankreich wird seit längerer Zeit, namentlich in katholischen Kreisen, um die Einheitsschule (École unique) lebhaft gestritten. Damit ist nicht etwa eine Unterdrückung der Privatschulen (Écoles libres) gemeint, die gerade eine Jahrhundertfeier begehen. Im Gegenteil waren am 10. März 1931 alle im Parlament abgegebenen Stimmen (405) für „die Aufrechterhaltung der Unterrichtsfreiheit, die eines der Grundgesetze der Republik ist". Tatsächlich ist diese Freiheit in der Verfassung ausgesprochen, und darauf stützten sich Lacordaire, De Montalembert und De Coux, als sie am 9. Mai 1831 in Paris (Rue des Beaux-Arts) die erste „freie Schule" eröffneten. Freilich fand dieses Vorgehen erst im Jahre 1850 durch die Loi Falloux die gesetzliche Bestätigung. Die jetzt angestrebte „Einheit" soll den Unterschied aufheben, daß die Reichen ihre Kinder in die höheren Schulen schicken können, die Armen in der Regel nicht. Der Staat will nämlich den Besuch seiner höheren Schulen (Écoles secondaires)

unentgeltlich machen. Dadurch scheint manchen der Bestand der höheren Privatschulen, die ja auf Schulgeld nicht verzichten können, ernstlich bedroht. Gegen diese Bekämpfer der Einheitsschule haben in der Pariser Monatschrift „La Nouvelle Revue des Jeunes" (Mai 1931) 25 führende Katholiken — hauptsächlich Professoren der katholischen Université Lille und Mitglieder verschiedener Lehrorden — eine ausführlich begründete Erklärung veröffentlicht. Der Staat könne in seinen Schulen die Unentgeltlichkeit des höheren Unterrichts leicht durchführen, da er schon jetzt fünf Sechstel der Kosten trage, und da für zwei Klassen neulich das Parlament beschlossen habe, auch das letzte Sechstel auf den Staat zu übernehmen. Die Möglichkeit vorausgesetzt, sei es aber „eine Forderung der sozialen Gerechtigkeit", den Besuch höherer Schulen von der Fähigkeit der Schüler und nicht vom Wohlstand ihrer Eltern abhängig zu machen. Die unheilvolle Kluft zwischen den Ständen werde dadurch wirksamer überbrückt. Für das Fortbestehen der freien Schulen brauche man trotzdem nicht zu fürchten. Denn die Eltern, die dort schon jetzt zwei oder dreimal mehr bezahlen, als wenn sie ihren Sohn in eine staatliche Schule schickten, hätten ja dieselben Gründe für ihre Auslagen auch dann, wenn der Besuch der staatlichen Schulen unentgeltlich wäre. Da aber jede freie Schule dem Staate einen Teil seiner Erziehungsauslagen erspare, so wäre es nur gerecht, daß sie staatlich unterstützt würde, um auch eine Anzahl von Kindern ärmerer Eltern aufnehmen zu können. Das geschehe bereits bei drei nicht kirchlichen Anstalten in Paris, dem Collège Sainte-Barbe, der École Alsacienne und dem Collège Sévigné. Wollte man diese Hilfe den katholischen Schulen verweigern, so bewiese man damit eine religionsfeindliche Gesinnung, gegen die sich doch die Befürworter des neuen Schulgesetzes verwahrten. Alle Katholiken sollten daher geschlossen an der Verwirklichung der geplanten Einheitsschule mitarbeiten und zugleich durch eine leider noch fehlende gemeinsame Vertretung aller höheren katholischen Privatschulen dem Staate gegenüber ihre offenbar der Billigkeit entsprechenden Forderungen geltend machen.

Wie wenig berechtigt der von Verteidigern des staatlichen Schulmonopols oft erhobene Einwand ist, eine katholische Privatschule, besonders wenn sie von Ordensleuten geleitet werde, erziehe nicht zu echter Staatsgesinnung, sieht man wieder aus dem umfangreichen Gedenkwerke „A Page of Irish History: Story of University College, Dublin, 1883—1909, compiled by Fathers of the Society of Jesus" (Dublin 1930, Talbot Press). Bekanntlich herrschte in diesem Vierteljahrhundert zwischen dem katholischen Irland und der britischen Regierung kein freundschaftliches Verhältnis. Dennoch nahm England das von irischen Jesuiten geleitete Kolleg in den Verband der Staatsuniversität auf und unterstützte es durch große Summen, bis es von der neuen irischen Nationaluniversität übernommen wurde. Die im Gedenkbuche von Jesuiten und Nichtjesuiten, auch von Protestanten, dargelegten Leistungen des Kollegs für den nationalen, geistigen und wirtschaftlichen Fortschritt des irischen Volkes sind eine glänzende Rechtfertigung des weitherzigen Vertrauens der englischen Regierung, und als aus harten Kämpfen der Irische Freistaat hervorging, konnte eine große Zahl der wichtigsten Ämter mit ehemaligen Studenten des Kollegs besetzt werden.

In die Gedankenwelt einer weitbekannten deutschen Privatschule führt die zu drei mächtigen Bänden angewachsene Festschrift „75 Jahre Stella Matutina", die in Feldkirch (Vorarlberg) im Selbstverlage der Anstalt erscheint. Auch hier ist der unverdrossenen Arbeit die staatliche Anerkennung nicht versagt geblieben: die beiden Gymnasien, das österreichische und das deutsche, die in der Stella Matutina von der süddeutschen Jesuitenprovinz geleitet werden, haben von der österreichischen und der deutschen Regierung alle Zeugnisrechte staatlicher Vollgymnasien erhalten. Der erste Band der Festschrift bringt von jetzigen und ehemaligen Lehrern, der zweite von ehemaligen Schülern wissenschaftliche Aufsätze, im dritten erzählen frühere Schüler das Leben ihrer Stellajahre.

Während von vielen Seiten Klagen über Lauheit im Sakramentenempfang kommen, berichtet im Eichstätter „Klerusblatt“ (6. Mai 1931, S. 265) Oberpfarrer Müller in Bernau am Chiemsee aus der von ihm betreuten Strafanstalt, daß im Jahre 1930, wo sie mit durchschnittlich 222 Insassen belegt gewesen sei, bei vier Gelegenheiten im ganzen 234 Kommunionen gezählt wurden, davon 87 in der Osterzeit. In der Karwoche des Jahres 1931 sei im Zuchthaus zu Straubing eine Mission gehalten worden, bei der die Beteiligung am Sakramentenempfang 83% gewesen sei; im Jahre vorher habe sie 79% betragen. — In Paris hat laut „Documentation catholique“ (4. April 1931) die „Union sociale d'ingénieurs catholiques“ festgestellt, daß der Besuch der an den vier Pariser technischen Hochschulen organisierten Osterkommunionmessen stark zugenommen hat. Im einzelnen ergab sich nach einer vorsichtig aufgestellten Statistik, daß die Zahl der praktizierenden Katholiken an der École Polytechnique 66% betrug, an der École Centrale 69%, an der École des Mines 64%, an der École des Arts et Métiers 31%.

Die französischen Missionare nehmen im katholischen Weltapostolat noch immer einen hervorragenden Platz ein. Zwar sind nicht mehr wie um 1900 unter je 100 Missionaren 66 Franzosen, aber doch ungefähr 36. Frankreich stellt für die Weltmission nicht viel weniger Priester als die fünf nach ihm am stärksten beteiligten Länder — Belgien, Italien, Holland, Spanien, Deutschland — zusammengenommen. Allerdings unterliegen diese Zahlen, die auf der sehr eingehenden Statistik der im Jahre 1930 in der Vatikanischen Druckerei erschienenen „Missiones catholicae“ beruhen, aus vielen Gründen beständig starken Verschiebungen, unter anderem schon deshalb, weil das Durchschnittsalter der französischen Missionare 1904 nur 41 Jahre, 1928 aber mehr als 50 Jahre betrug.

Die Spärlichkeit jüngeren Nachwuchses wird vielleicht noch auf lange Zeit hinaus bleiben, aber der übernationale Geist des katholischen Missionswerkes nimmt in Frankreich sichtlich zu. Das jetzt zum erstenmal erschienene, über 600 Seiten starke Jahrbuch „L'année missionnaire 1931“ (Paris, Desclée, De Brouwer & Co.), das der Archivar Paul Lesourd unter Mitwirkung zahlreicher geistlicher und weltlicher Fachleute herausgegeben hat, verwendet keineswegs übermäßig viel Raum auf Frankreich, sondern bemüht sich, unparteiisch für alle Missionsgebiete der Welt die Organisation, die Arbeitsweise und die in der Heimat der Missionare geschaffenen Hilfsunternehmungen darzustellen. — Allerdings könnte man der Ansicht sein, es wäre besser gewesen, die der Pariser internationalen Kolonialausstellung eingegliederte Missionsausstellung ebenfalls international zu gestalten, statt bloß die Missionsgesellschaften zuzulassen, die in französischen Kolonien oder Mandatgebieten tätig sind. Aber wenn man bedenkt, daß England in der Kolonialausstellung überhaupt nur durch Auskunftstellen vertreten ist, und daß die Missionsgesellschaften erst in den letzten Jahren die Ausstellungen von Rom und Barcelona beschickt haben, so wird man zugeben, daß eine nochmalige internationale Schau der katholischen Missionen in Paris nicht leicht zu verwirklichen gewesen wäre, zumal weil der dann viel schwierigere Wetteifer mit der Ausstellung der geldmächtigen protestantischen Missionen sehr große Unkosten verursacht hätte. Jedenfalls hat im August 1930, als die Arbeiten für die Kolonialausstellung bereits in vollem Gange waren, auf der den Kolonialfragen gewidmeten „Sozialen Woche“ in Marseille Professor Albert Valensin S. J. von der Lyoner Theologischen Fakultät in seinem Vortrag über „Kolonisierung und Missionierung“ mit aller Bestimmtheit erklärt, der Missionar habe nach den päpstlichen Weisungen nicht als Pionier seiner nationalen Kultur, sondern als Glaubensbote vor die heidnischen Völker zu treten. Die katholischen Missionen seien nicht vorgeschobene Posten europäischen Ausbreitungsdranges, sie ständen nicht im Dienste eines irdischen Imperialismus, sondern allein im Dienste des Reiches Gottes (S. 17—26 der in Lyon, Chronique sociale de France, erschienenen Sonderausgabe).

Die Stellung der indischen Nationalisten zum Christentum ist nicht so ungünstig, wie in Europa häufig angenommen wird. Lord Irwin, der jetzt heimgekehrte Vizekönig, hatte schon bei Antritt seines Amtes im Jahre 1926 dadurch einen sehr guten Eindruck auf die Indier gemacht, daß er bei seiner Landung am Karfreitag die Empfangsfeier aufschob und zuerst den Gottesdienst im anglikanischen Dom besuchte. Auf der letzten Londoner Indienkonferenz sagte der Delegierte Maulana Muhammed Ali kurz vor seinem Tode, dieser große hagere Christ habe durch seine selbstlose Amtsführung Indien für England gerettet („The Spectator", 2. Mai 1931, S. 692). — Als ein indischer Protestant sich über eine Äußerung Gandhis beschwerte, der dem Anscheine nach keine christlichen Missionare in einem unabhängig gewordenen Indien dulden wolle, antwortete Gandhi in „Young India" (7. Mai 1931), er habe sich nur gegen gewisse Methoden protestantischer Missionare gewandt. „Da meine Vorliebe für die Bergpredigt bekannt ist", schreibt er wörtlich, „und da ich ihren Urheber oft für einen der größten Lehrer der Menschheit erklärt habe, konnte ich nicht ahnen, daß man mir Unterschätzung des Christentums vorwerfen werde. Unter den christlichen Indiern habe ich viele warme Freunde, und überall ist es mir ohne Schwierigkeit gelungen, mit dem christlichen Volke Fühlung zu gewinnen. Es ist auch gar nicht zu befürchten, daß durch mich das Verhältnis zu den christlichen Missionaren getrübt werden könnte, nicht einmal, wenn es Ausländer sind; viele von ihnen darf ich meine persönlichen Freunde nennen.... Erhält Indien Selbstregierung, so zweifle ich nicht, daß die fremden Missionare ihre nach meiner Ansicht verwerflichen Bekehrungsmethoden ungehindert fortsetzen können; nur dürfen sie nichts dagegen haben, daß ihre Methoden bei andern Leuten vielleicht ebensowenig Billigung finden werden wie bei mir" („The Week", Bombay, 14. Mai 1931, S. 29).

Der deutsche Bonifatiusverein hat sich trotz der schweren Zeit auf der Höhe seiner Einnahmen halten können. 1930 waren es 3,8 Millionen Mark. Fast 400 000 Mark hat der deutsche Klerus dem Bonifatiusverein für schlecht besoldete Diasporapriester überwiesen; damit konnten allerdings die 446 in Frage kommenden Geistlichen nicht genügend versorgt werden. Außer Geld hat der Verein in die Diaspora Kinderkleidung, Paramente und Kirchengeräte geliefert. Das Bonifatiusblatt hat in Deutschland mehr als 500 000 Bezieher.

Die religiöse Fürsorge der deutschen Katholiken für ihre in fremden Kulturgebieten ansässigen Stammesgenossen schildert zum erstenmal umfassend und quellenmäßig Dr. P. Beda Kleinschmidt O. F. M. in seinem zweibändigen Werke „Auslanddeutschtum und Kirche" (Münster 1930, Aschendorff). Die Einreihung in die vom Prälaten Georg Schreiber herausgegebene Sammlung „Deutschtum und Ausland" rückte in den Vordergrund naturgemäß die Frage, was die aus Deutschland hervorgegangenen Weltpriester und religiösen Genossenschaften im europäischen und außereuropäischen Ausland für die deutsche Kultur getan haben und noch tun, während die eigentliche Aufgabe all dieser Männer und Frauen selbstverständlich in der Erhaltung und Förderung des kirchlichen Lebens liegt. Der Verfasser ist aber von vornherein darauf bedacht gewesen, nationale und religiöse Zwecke nicht in unzulässiger Weise miteinander zu verschmelzen. Er betont (I 64 ff.) die kirchlichen Richtlinien, nach denen alles zu vermeiden ist, was geeignet wäre, der religiösen Sendung nationale Absichten zu unterschieben. Aber das überaus reichhaltige Werk beweist auf jeder Seite, daß innerhalb dieser notwendigen Grenzen alle Deutschen, die in der Auslandseelsorge tätig sind, ohne weiteres auch den Einfluß der deutschen Kultur ausbreiten und insofern die Kraftquellen ihres Vaterlandes vermehren helfen.

Da zu den Glaubensboten, denen Deutschland das Christentum verdankt, bekanntlich hervorragende irische Mönche gehören, verdient auch bei uns die aus ersten Quellen genau belegte Darstellung beachtet zu werden, die John Ryan S. J. unter dem Titel

Irish Monasticism, Origins and Early Development (Dublin 1931, Talbot Press) der bisher noch sehr wenig bekannten Geisteshaltung und Lebensweise dieser versunkenen Klöster widmet.

Erik Peterson, Professor für evangelische Theologie an der Universität Bonn, hatte aus Rom am 31. Dezember 1930 an seinen Kollegen Karl Barth geschrieben, daß er nach schweren inneren Kämpfen Katholik geworden sei. Als Verwahrung gegen vorauszusehende Angriffe hatte er hinzugefügt: „Ich bin jetzt 40 Jahre alt, ich habe auf Familie, Beruf und gesellschaftliche Stellung verzichtet. Ich habe mich 20 Jahre lang in der Theologie umgesehen. Was ich getan habe, das habe ich von meinem Gewissen gezwungen — um nicht von Gott verworfen zu werden — getan. Wer mich jetzt richtet, dem sei gesagt, daß ich gegen sein Gericht an das Gericht Gottes appellieren werde." Die Bonner Professoren Karl Barth und Karl Ludwig Schmidt, die den Brief Petersons mit seinem Einverständnis in den „Theologischen Blättern" (Februar 1931) veröffentlichten, sahen darin zwar eine Hilfe, zu dem Entschlusse ihres Kollegen „ein Verhältnis menschlich-persönlichen Verständnisses und Respektes zu gewinnen", meinten aber um der „theologischen Klarheit" willen zugleich erklären zu müssen, sie könnten „diesen seinen Schritt materiell nur als Irrtum und Abfall von der einen wahren katholischen Kirche verstehen und beurteilen". Dr. Paula Schäfer, die Petersons Lehrtätigkeit kennen gelernt hatte und deshalb, wie sie sagt, von seiner Entwicklung nicht überrascht wurde, stimmt in der „Christlichen Welt" (14. März 1931, Sp. 287 f.) den Worten Barths und Schmidts zu, fragt dann aber, wo denn „die wahre Kirche Jesu Christi" sei, und schließt mit der Versicherung, „Hunderte aus der jungen Theologengeneration, Tausende von schlichten Christen" bäten Karl Barth und Karl Ludwig Schmidt „aus ganzem Herzen: Helfen sie uns in unserer Not! Zeigen sie uns den Weg zur einen wahren katholischen Kirche!" — Vgl. diese Zeitschrift, Mai 1931, S. 100—112.

Eine verheißungsvolle Sammlung christlicher Literatur hat in Italien zu erscheinen begonnen: Testi Cristiani con versione italiana a fronte, introduzione e commento. Diretti da O. Manacorda (Florenz, Edizioni Testi Cristiani). Professor Guido Manacorda von der Universität Florenz hat das Glück gehabt, an den Universitäten, Bibliotheken und Ordensschulen seines Vaterlandes kritisch durchgebildete und mit der internationalen Literatur ihres Faches vertraute Gelehrte als Mitarbeiter zu gewinnen, so daß die vier bis jetzt vorliegenden Bände — von Augustinus De magistro und De vera religione, Hymnen von Romanos, die Apologie Theodorets, Prosa und Dichtungen des hl. Maximus — durch die Genauigkeit der philologischen und sachlichen Einführungen und Anmerkungen einen vorzüglichen Eindruck machen. Auf der linken Seite steht der griechische oder lateinische Urtext, auf der rechten eine treue und klare italienische Übersetzung. Die auf gutes Papier sauber gedruckten Kleinoktavbände von 300—400 Seiten kosten in würdigem und starkem Ganzleinenband nur 20—25 Lire. Außer Texten der ersten christlichen Jahrhunderte sollen in die Sammlung auch geeignete Schriften der Scholastiker aufgenommen werden. — Vgl. diese Zeitschrift, April 1931, S. 66—68.

Im deutschen Sprachgebiete besteht nun seit 25 Jahren die „Vereinigung des katholischen Buchhandels", in der Verleger und Sortimenter zur wirtschaftlichen und geistigen Stärkung ihres für das katholische Leben so wichtigen Berufes zusammenarbeiten. Die aus diesem Anlaß als Privatdruck erschienene Gedenkschrift bringt in zahlreichen Beiträgen von Fachleuten die besonderen geschäftlichen Schwierigkeiten des katholischen Buchhändlers, aber auch den mutigen Entschluß, um der katholischen Sache willen weiter mit ihnen zu ringen, wirkungsvoll zum Ausdruck. Manche der beklagten Schwierigkeiten — Kundenentziehung durch buchhändlerische Einrichtungen in kirchlichen Organisationen, Zurückstellung des Bücherkaufes hinter Auslagen für Kino und Radio, Kritik der Preise katholischer Bücher ohne ausreichende Kenntnis der ge-

schäftlichen Notwendigkeiten — muß das katholische Publikum ohne Zweifel mit größerem Ernst als bisher zu vermindern suchen.

Der neue (17.) Band des „Kirchlichen Handbuches für das katholische Deutschland" ist im Gilde-Verlag in Köln erschienen. Mit Recht erinnert der Herausgeber, Direktor Sauren von der Zentralstelle für kirchliche Statistik, Geistliche und Laien an die Notwendigkeit, den wirklichen Stand des deutschen katholischen Lebens, das nach all seinen Verzweigungen in Kirche, Staat, Schule, Vereinen und Auslandsmission auf 426 Seiten genau dargestellt wird, gerade in den heutigen Kämpfen klar zu erkennen.

II.

Während ein Nationalökonom von europäischer Geltung, der Stockholmer Professor Karl Gustav Cassel, seit langem die Ursache der Weltwirtschaftskrise in der Knappheit und Fehlleitung der Goldbestände sieht und noch in den letzten Maitagen unter viel Widerspruch und viel Zustimmung in einer Versammlung der führenden Londoner Bankleute den Zentralbanken aller Länder die nach seiner Ansicht für die Überwindung der Krise notwendige Aufgabe stellte, durch Änderung ihrer Finanzpolitik die Kaufkraft des Geldes weltwirtschaftlich zu regeln, drangen auf der Internationalen Arbeitskonferenz in Genf Thomas, der Direktor des Internationalen Arbeitsamtes, und Brauns, der frühere Arbeitsminister des Deutschen Reiches, einen Schritt weiter vor, indem sie übereinstimmend alle näheren Ursachen der wirtschaftlichen Erschütterungen auf die seit zehn Jahren herrschende politische Unruhe als letzte Ursache zurückführten. Diese Unruhe, sagte Brauns, verhindere, daß aus den kapitalreichen Ländern Geld in die kapitalarmen fließe. Infolgedessen sinke in kapitalreichen Ländern der Zins in eine unwirtschaftliche Tiefe, und in kapitalarmen Ländern steige er in eine ebenso unwirtschaftliche Höhe. Also werde hier die Aufnahme von Kredit erschwert, die Produktion gehemmt, der Lohn gedrückt. — Der vom nordamerikanischen Präsidenten angeregte Zahlungsaufschub für die internationalen Kriegsschulden ist Rettung in letzter Stunde, befreit aber gerade Deutschland nicht von der Pflicht strengster Sparsamkeit, da zufolge der Rundfunkrede des Reichskanzlers Brüning erst das Jahr 1932 die schwersten Belastungen bringt. — Vgl. diese Zeitschrift, Mai 1931, S. 113—119.

In der deutschen Lebenshaltung zeigte sich nach dem am 3. Juni ausgegebenen Berichte des Instituts für Konjunkturforschung im ersten Viertel des Jahres 1931 immer mehr eine Beschränkung auf das Notwendige. Kakao, Tee, Südfrüchte, Gewürze wurden in viel geringeren Mengen verbraucht als in der gleichen Zeit des Vorjahres; Bier, Tabak und Branntwein sogar bis zu einem Drittel weniger. Sehr gesunken ist die Zahl der auf den städtischen Verkehrsmitteln beförderten Personen. Der Verbrauch an Kleidung fiel um 15% des Wertes. Nur eigentliche Nahrungsmittel sind noch ungefähr im selben Maße verbraucht worden wie voriges Jahr. Die Kosten der Lebenshaltung waren von Januar bis Ende März 1931 um 7,5%, von Januar bis Ende Mai um 7,1% geringer als in denselben Monaten des Vorjahres. Im ganzen sind die Preise nur halb soviel heruntergegangen wie das Einkommen. — Vgl. diese Zeitschrift, April 1931, S. 40—55.

Mußte denn gerade in dieser Zeit für 250 Mark in Halbleder und für 295 Mark in Leder das zweibändige „Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft" in den Handel gebracht werden, noch dazu vom „Deutschen Wirtschaftsverlag" in Berlin? Gibt es denn Leute, die es jetzt wirtschaftlich richtig finden, soviel Geld auszugeben, um sich in zwei illustrierten Quartbänden, deren erster schon 1053 Seiten zählt, über Leben und Schrifttum der in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst usw. hervorragenden Deutschen unterrichten zu können? Gar nicht wenige sucht man übrigens vergeblich.

Zu den Wirtschaftsmethoden der Bolschewiken haben sich von neuem Sachkenner verschiedener Richtung öffentlich geäußert. In einem Artikel der „Vossischen Zeitung"

(Nr. 129, 31. Mai 1931) sagt der Frankfurter Nationalökonom Franz Oppenheimer über den Fünfjahrplan: „Der Plan wird scheitern, wenn vielleicht auch nicht technisch, so doch volkswirtschaftlich." Die sowjetistische Planung von oben könne sich aus psychologischen Gründen dem kapitalistischen System der freien Konkurrenz nicht überlegen zeigen, das rechte Verhältnis zwischen Aufwand und Erfolg lasse sich in der Sowjetwirtschaft nicht herstellen, es sei denn, daß „die sämtlichen Mitarbeiter der Wirtschaftszentrale in Moskau zum mindesten Halbgötter" wären. Oppenheimer schließt aber mit der Verwahrung: „Womit im übrigen durchaus nicht gesagt sein soll, daß wir den Kapitalismus für das letzte Wort der Entwicklung halten." Weil der Aufwand dem Erfolg nicht entspreche, nennt auch Waldemar Hoeffding, der in dem von Professor Iljin herausgegebenen, teilweise von der Emigrantenpsychologie aus zu beurteilenden Sammelwerke „Welt vor dem Abgrund" (Berlin 1931) über dieselbe Frage geschrieben hat, den Fünfjahrplan in einem Aufsatze der „Deutschen Rundschau" (Juni 1931, S. 188) einen „unzweideutigen Mißerfolg", ohne darum zu behaupten, „daß es nur eine Zeitfrage sei", wann er zusammenbreche, denn er dürfe „weder in Bezug auf seine Durchführung noch in Bezug auf seine Folgen nach normalen wirtschaftlichen Standpunkten gewertet werden".

Ganz ausführlich untersucht Theodor Seibert, der mehrere Jahre als Vertreter des „Hamburger Fremdenblattes", der „Münchener Neuesten Nachrichten" und der „Leipziger Neuesten Nachrichten" in Rußland gewohnt und es nach allen Seiten hin durchreist hat, unter denselben Gesichtspunkten der psychologischen Möglichkeit und des Verhältnisses von Aufwand und Ergebnis „Staat, Geist und Alltag der Bolschewiki" in seinem Buche „Das rote Rußland" (München 1931, Knorr & Hirth). Obgleich die überall deutlich sichtbare journalistische Kampfstellung ihn hindert, die Leistungen der Bolschewiken ebenso verständlich zu machen wie ihr Versagen, von dem er Beispiele in Fülle bringt, übersieht er weder die Erfolge der nationalen Kulturpflege (39) noch die der Großkraftwerke (249) noch die der Arbeiterfürsorge (271). Er sagt sogar: „Rußlands Industrialisierung, die schon vor dem Kriege im amerikanischen Tempo eingesetzt hat, wird keine Macht der Welt aufhalten" (270), aber schließlich erklärt er, mit „etwas Wirklichkeitssinn" erkenne man, daß der sozialistische Sowjetstaat „eben an der Tatsache scheitern wird, daß man ein riesiges Volk mit allen seinen 160 Millionen Gliedern nicht zu einer uniformen Armee von willenlosen Soldaten machen kann, die das eiserne Gesetz des Sozialismus trotz aller Interpretationsversuche fordert" (275).

Aus dem gleichen Mißtrauen gegen den Enderfolg wenigstens der jetzigen Form des Bolschewismus ist das von der Opposition unter Leitung Bessedowskijs aufgestellte neue Programm hervorgegangen („Die Revision des Bolschewismus", Leipzig, Kommissionsverlag Gustav Engel). Auch diese Reformer wollen die wirtschaftliche und geistige Freiheit erweitern und sich überdies durch politisches und finanzielles Entgegenkommen das Wohlwollen des Auslandes sichern.

Daß die Umstellung der russischen Landwirtschaft und der Aufbau der russischen Industrie nach den Linien des Fünfjahrplanes im großen und ganzen gelingen werden, hat keiner von den vorhin genannten Kritikern zu leugnen gewagt, und den von ihnen betonten Schwierigkeiten stehen die Bolschewiken weder blind noch tatlos gegenüber. Der amerikanische Ingenieur Walter Arnold Ruckeyser, der seit 1929 als technischer Beirat für die Ausbeutung der riesigen Asbestlager im Ural gearbeitet und seine unmittelbaren Beobachtungen in der Neuyorker Wochenschrift „The Nation" am 13. Mai 1931 in einer Reihe von Aufsätzen mitzuteilen begonnen hat, widerspricht auf Grund seiner Erfahrung der weit verbreiteten Annahme, der Bolschewismus habe die Arbeitspläne in einer psychologisch unmöglichen Straffheit zentralisiert. Die industriellen Einzelheiten, sagt er, kommen nicht von einer allgemeinen Zentrale, sondern „sie werden am Produktionsort ausgearbeitet und nach Fertigstellung zur Billigung oder Änderung

nach Moskau geschickt" (524). An der Moskauer Zentrale aber hat Ruckeyser für die Aufstellung und Durchprüfung der Gesamtvoranschläge Männer „von höchster wissenschaftlicher und technischer Fähigkeit" und Laboratorien von „bester Ausstattung" gefunden (627). Man dürfe sich die Pläne nicht so starr vorstellen: in der Asbestindustrie seien sie in fünf Monaten fünfmal geändert worden (552). Dieselbe Anpassung an die Verhältnisse zeige sich in der Einführung von Akkordlohn und Prämien und überhaupt in der Staffelung des Einkommens nach der Leistung (578).

Gegen solche Methoden wird übrigens mit Unrecht eingewandt, sie seien ein Abfall vom „eigentlichen" Sozialismus. Schon Marx hat nach der Sozialisierung eine Übergangszeit vorgesehen, in der noch keine Lohngleichheit bestehen könne, und Boris E. Skwirskij, der Leiter der Sowjetauskunftsstelle in Washington, hat das vor einem Jahre in der amerikanischen Monatschrift „Current History" (Juli 1930, S. 649 f.) wiederholt. Ebenso legt Calvin B. Hoover, Professor der Volkswirtschaft an der Universität Durham, Nordkarolina, in seinem Buche „The Economic Life of Soviet Russia" (Neuyork 1931) dar, die russische Wirtschaft, die er an Ort und Stelle ein Jahr lang beobachtet hat, sei nicht ein versteckter Kapitalismus, sondern ein wirklicher Sozialismus.

Die riesenhafte Unwirtschaftlichkeit des bisherigen Betriebes, der nach Art von Kriegslieferungen auf Leistung um jeden Preis eingestellt war, ist von den Bolschewiken selber mehr und mehr bekämpft worden. Namentlich wird seit Anfang Mai 1931 durch strenge Erlasse verlangt, daß jedes Unternehmen seine Ausgaben aus seinen eigenen Einnahmen decke, und die Arbeiter werden für die Behandlung der Maschinen haftbar gemacht. Jedenfalls waren die polnischen Großindustriellen, die unter Führung ihres Verbandspräsidenten Wierzbicki Rußland fünf Wochen lang bereist haben, ebenso wie Professor Hoover voll Bewunderung über das, was unter den größten Schwierigkeiten erreicht worden ist. Michael Farbman, der eine in englischen Fachkreisen sehr geschätzte Schrift über den Fünfjahrplan verfaßt hat, sagt in einem in der „Neuen Rundschau" (Juni 1931) deutsch erschienenen Aufsatze: „Über den Erfolg des Fünfjahrplans kann kein Zweifel bestehen, er hat in mancher Hinsicht sogar die sehr hochgespannten Erwartungen seiner Schöpfer übertroffen. Aber die Größe dieses Erfolges ist sowohl innerhalb wie außerhalb Rußlands stark übertrieben worden." In Rußland habe man durch die Übertreibungen eine „Kompensation" für die ungeheuern Leiden, außerhalb Rußlands eine „Drohung" zu schaffen gesucht, mit der man zu einer „Politik der Vergeltung und des Boykotts" auffordern wollte (729 f.). Im übrigen meint Farbman (739) genau wie Seibert in seinem vorhin gekennzeichneten Buche (271), von einem industrialisierten Rußland hätten die kapitalistischen Länder mehr Nutzen als Schaden zu erwarten. Artur W. Just, der ständige Vertreter der „Kölnischen Zeitung" in Moskau, schreibt in der „Europäischen Revue" (Juni 1931, S. 421), die Stärke Rußlands wachse „nicht infolge, sondern trotz des Fünfjahresplans", und die Frage, ob er gelingen werde, sei, „wenn diesem Schlagwort ein verständlicher Begriff untergelegt wird, mit ja zu beantworten".

Nicht wenige Fehlurteile über die russischen Zustände entstehen daraus, daß man die jetzige Lebenshaltung der Massen nicht an der früheren mißt, sondern nach mitteleuropäischen Gewohnheiten wertet. Ruckeyser bezeugt, bei seiner ersten Ankunft im Asbestgebiete hätten die Arbeiter noch größtenteils dieselben Wohnungen gehabt wie zur Zeit der Privatindustrie. Die meisten hätten in ungeteilten oder nur durch Vorhänge abgeteilten Blockhäusern gewohnt. Für Mann, Frau und Kinder sei im ganzen ein Raum von ungefähr sechs zu zwölf Fuß bestimmt gewesen. Die Betten habe man sich aus Planken und Lumpen hergerichtet. Selten oder nie hätten die Arbeiter sich ausgezogen. Aborte habe es nicht gegeben (577). Jetzt sind fast alle Baracken durch hölzerne, innen und außen mit Asbest bekleidete zweistöckige Häuser ersetzt. Die lichten, geweißten Zimmer sind für zwei oder drei Personen so berechnet, daß auf jede ein Raum

von vier Quadratmeter kommt. Für Abort und Bad ist gut gesorgt. Auf jedem Stockwerk ist eine gemeinsame Küche für drei oder vier Familien (607). Bei den Schachteingängen sind Duschen angelegt, deren Benutzung vorgeschrieben ist, und die Arbeitskleider werden in besondere Trockenräume gehängt (578). Außer den rationierten Nahrungsmitteln (für die Arbeiter des Asbestgebietes Fleisch, Butter, Eier, Zucker, Kaffee, Kakao, Milch, Weizenmehl) sind Schwarzbrot, Kartoffeln, Kohl, Gurken in beliebiger Menge verkäuflich; manches wird auch von den Arbeitern in ihrem Garten gezogen. Doch sieht man es lieber, daß sie mit ihrer ganzen Familie in den staatlichen Speisehallen essen (607). Der Durchschnittslohn eines Arbeiters beträgt im Asbestgebiet monatlich 100 Rubel (577). Ein Essen aus kräftiger Suppe, Fleisch, Kartoffeln, Gemüse, Brot, süßer Speise und Tee kostet in der staatlichen Speisehalle höchstens dreiviertel Rubel. Allerdings gibt es Zeiten, wo nur das Notwendigste zu haben ist (607).

Wegen der schweren Klagen über die Zustände unter den russischen Holzarbeitern am Weißen Meere hat die englische „Gesellschaft zur Bekämpfung der Sklaverei und zum Schutze der Eingeborenen" (Anti-Slavery and Aborigines Protection Society) eine besondere Untersuchungskommission eingesetzt. Der Bericht dieser Kommission ist nun erschienen (Report on Russian Timber Camps, by Sir Alan Pim and Edward Bateson. London 1931). Die Ergebnisse beruhen auf Angaben von Flüchtlingen, von Offizieren und Mannschaften der am russischen Holzhandel beteiligten Schiffe und von zwei Engländern, die das Gebiet bereist haben; dazu kommen Erlasse der russischen Regierung und Erklärungen ihrer Vertreter. Die Berichterstatter fällen das Schlußurteil: „Die Hauptmasse der Arbeit wird von Bewohnern der Gegend geleistet, für die das eine gewohnte Saisonarbeit unter Bedingungen ist, die sicher nicht schlechter sind, als sie vor dem Kriege waren." Lord Buckmaster schreibt in seiner Vorrede zum Bericht: „Daß ein Teil der Arbeit in den Holzlagern nicht freiwillig getan wird, ist klar festgestellt; aber der größte Teil wird von Leuten, die an diese Arbeit gewohnt sind, frei zu den Löhnen und unter den Bedingungen übernommen, auf die sie sich nach Beratung mit ihren Gewerkschaften geeinigt haben. Gewiß sind diese Löhne und diese Bedingungen von der Art, daß kein britischer Arbeiter auch nur daran denken würde, sie anzunehmen; aber es kann nicht behauptet werden, daß sie schlechter wären als in der früheren russischen Holzindustrie oder auch nur ebenso schlecht."

Natürlich ist darum die Lage des kleineren Teiles der Holzarbeiter, also der Verbannten und der Sträflinge, nicht minder hart. Sie ist geradezu schrecklich, wenn man sie mit den Zuständen in deutschen Gefängnissen vergleicht. Nur ist auch das auf russischem Boden keine von der jetzigen Gewaltherrschaft eingeführte Neuerung. Nie darf man ferner vergessen, daß den Verbesserungen des Wohnungs-, Ernährungs- und Bildungswesens, die der Bolschewismus großen Volksteilen ohne Zweifel gebracht hat, als ebenso gut bezeugte Tatsache gegenübersteht, daß Millionen von Menschen durch diese Umwälzung in furchtbares Elend geraten sind. Die geographisch und ethnographisch bedingten Unterschiede der Dutzende von Kulturen auf dem unermeßlichen Boden der Sowjetunion und der immer voranstrebende, aber durch übersehene oder unterschätzte Hindernisse bald hier, bald dort aufgehaltene Kampf der Regierung gegen wirtschaftliche und soziale Mißstände machen es fast unmöglich, die jeweilige Gesamtlage durch eine kurze Formel zuverlässig zu charakterisieren.

Doch ist ja überhaupt nicht die fragliche Wirtschaftsbedrohung, sondern die fraglose religiöse Gefahr der dringendste Beweggrund zu Abwehrmaßnahmen gegen den Bolschewismus. Die russische Literaturzeitschrift „Na knižnom frontje" ist mit den Erfolgen des geistigen Ansturms gerade auf das deutsche Publikum sehr zufrieden. Die deutsche kommunistische Propagandaliteratur sei nach Inhalt und Ausstattung mustergültig und dringe auch tief in den „bürgerlichen" Buchhandel ein. Besonders werden für kom-

munistische Werbetätigkeit der „Neue Deutsche Verlag", der „Verlag für Literatur und Politik", der „Verlag der Jugendinternationale" und der „Verlag Junge Garde" gelobt. Unsere Verteidigung gegen die vorzüglich organisierten Angriffe kann nur dann Erfolg haben, wenn sie sich auf wirkliche Kenntnis des Bolschewismus stützt und vor allem danach strebt, durch Verwirklichung einer gerechteren Gesellschaftsordnung unsere Überlegenheit zu beweisen, wie das in früheren „Kulturberichten" (Februar und Mai 1931) im Anschluß an bischöfliche und päpstliche Äußerungen dargelegt worden ist und jetzt auch von der Enzyklika „Quadragesimo anno" gefordert wird.

Die Konkurrenzkraft der asiatischen Industrie beleuchtet mit einer Fülle statistischer Angaben Professor Roorbach von der Harvard-Universität in seiner Schrift „International Competition in the Trade of India" (Nr. 268 der Veröffentlichungen des „Carnegie Endowment for international Peace"). Der Verfasser ist Fachmann für Außenhandel und hat im Auftrag seiner Universität eine Studienreise nach Indien und Ostasien unternommen. Da Indien zu den wichtigsten Einfuhrländern der Welt gehört, und da die an seiner Einfuhr jetzt am stärksten beteiligten Industriestaaten — England, Deutschland, Nordamerika und Japan — ungefähr gleich weit von den indischen Häfen entfernt sind, so läßt sich gerade hier die aufsteigende Macht der asiatischen Industrie gut beobachten. Berechnet man den Gesamtwert der indischen Einfuhr nach den Preisen des letzten Vorkriegsjahres, so ergibt sich, daß sie die damalige Höhe von 1913 Millionen Rupien nicht wieder erreicht hat; für das Jahr 1929/30 erhält man nach diesem Schlüssel nur 1771 Millionen Rupien. Vor dem Weltkriege war England an der Gesamteinfuhr mit 62,8 %, beteiligt, Deutschland mit 6,4 %, die Vereinigten Staaten von Nordamerika mit 3,1 %, Japan mit 2,5 %. Aber im Jahre 1929/30 waren die entsprechenden Zahlen für England 42,8 %, für Deutschland 6,6 %, für die Vereinigten Staaten 7,3 %, für Japan 9,8 %. Der Anteil Englands ist seit dem Kriege beständig gesunken. Selbstverständlich ist das teilweise auf Rechnung der nationalindischen Ablehnung fremder Waren zu setzen. Durch den Boykott des Jahres 1930 sank im Verhältnis zum Vorjahre die Einfuhr gewisser Baumwollwaren aus England um weit mehr als ein Drittel, die aus Japan um ungefähr ein Viertel.

Aber aus nationalen Gründen allein ist das Zurückbleiben Englands auf dem indischen Baumwollmarkte, dem größten der Welt, nicht zu erklären. Die Inder sind durch die allgemeinen Wirtschaftsverhältnisse stärker als früher in die Beteiligung am Baumwollgeschäft hineingezogen worden, haben sich die europäischen und amerikanischen Methoden der Fabrikation und des Handels mit erstaunlicher Leichtigkeit angeeignet und stellen nun in ihrem eigenen Lande mehr als doppelt so viel Baumwollwaren her als vor dem Kriege. Vor allem aber ist die japanische Baumwolleinfuhr ungeheuer gestiegen. Vor dem Kriege betrug der Anteil Japans an der gesamten Baumwollwareneinfuhr in Indien bloß 0,3 %, während England 97,1 % lieferte. Dagegen kamen 1929/30 auf England 65 %, auf Japan 29,3 %! Die Verdächtigung der geschäftlichen Lauterkeit des japanischen Wettbewerbs hat sich durch eine genaue indische Untersuchung als im wesentlichen unhaltbar erwiesen, zumal nachdem die Japaner sich auch den internationalen Abmachungen über die Arbeitszeit und die Verwendung von Frauen und Kindern angepaßt haben. Daß die Japaner im Baumwollgeschäfte sogar die indischen Firmen zu unterbieten vermögen, beruht, wie Roorbach ausführlich zeigt, auf den Vorteilen eines für diese Industrie günstigen Klimas, niedriger Löhne, billiger Versorgung mit mechanischer Kraft und verhältnismäßig bequemer Erreichbarkeit der Rohstoffe, besonders aber auf dem festen Zusammenschluß aller bedeutenden Fabriken untereinander und mit den Frachtreedereien und Banken. Von der sonst oft beklagten Geringwertigkeit japanischer Ware und dem Unterschiede zwischen Muster und Lieferung sei im Baumwollhandel wenig die Rede.

III.

Über die Bedrückung der heutigen Indianer in den Vereinigten Staaten Nordamerikas hat Robert Geßner ein erschütterndes Buch geschrieben (Massacre. A Review of Today's American Indian." Neuyork 1931). Er stützt sich auf eigene Beobachtungen und auf Staatsakten, besonders auf den Bericht der Regierungskommission vom Jahre 1928 und auf die in elf Bänden niedergelegten Verhöre des Senatsausschusses für Indianerangelegenheiten. Der stellenweise ungeheuerliche Steuerdruck, die fortschreitende ungerechte Verdrängung der Rothäute von wertvollem Landbesitz, die gewaltsame Verschleppung der Indianerkinder in überfüllte und auf einen Hungeretat gestellte Kostschulen, die Verwüstung der Volkskraft durch die Schwindsucht, der z. B. unter den Indianern des Staates Wisconsin vierzigmal mehr Menschen zum Opfer fallen als unter der Gesamtbevölkerung — das alles ist nach dem Urteil John Colliers, des Sekretärs des „American Indian Defense Association", im wesentlichen, trotz einzelner Versehen Geßners, so sicher festgestellt, daß man von einer Versklavung der Indianer durch die Regierung sprechen müsse, von einem dauernden Raubzug gegen ihren angestammten Grund und Boden, von einer gewissenlosen Vernichtung einer hilflosen Rasse durch Blutgesetze („The Nation", Neuyork 11. März 1931).

Während die Rothäute sinken, steigen in denselben Vereinigten Staaten die gleichfalls hart bedrängten Neger empor, weil sie der Gewaltherrschaft eine den Indianern fehlende Anpassungsfähigkeit entgegengestellt haben. Die überragende Bedeutung dieser Fähigkeit für das Völkerleben hat Rabindranath Tagore in einem Brief über die Rassenfrage schön ausgesprochen. Der hartnäckige Engländer, sagt er, habe durch seine stolze Unnahbarkeit die Völker Indiens allerdings unter seine Herrschaft beugen können. „Aber ein so unvollkommenes, auf Gewalt beruhendes Verhältnis kann in menschlichen Dingen nicht von Dauer sein. Unvermeidlich kommt einmal der Augenblick, wo die Geschichte auf dem positiven Boden der Gemeinschaftsarbeit und nicht bloß auf dem negativen des Gesetzes und der Ordnung zur Größe geführt werden muß. Nicht die Rasse, die zu herrschen versteht, ist geschichtlich fähig zu überleben, sondern die Rasse, der Verständnis, Einfühlungsvermögen, mit einem Worte geistige Anpassungsfähigkeit gegeben ist. Schließlich wird sich bewahrheiten, daß die Sanftmütigen berufen sind, das Erdreich zu besitzen" („The Spectator", 9. Mai 1931, S. 737).

Wie erhaben und echt menschlich ist diese Auffassung gegenüber der rohen Gewalt, die durch einen großen Teil unserer politischen Versammlungen tobt und unsere Straßen mit dem Blute unserer Volksgenossen bespritzt! Die Zahl der politischen Morde in Deutschland ist nach einer im „Berliner Tageblatt" (Nr. 253, 1. Juni 1931) veröffentlichten Berechnung von 8 im Jahre 1928 auf rund 50 im Jahre 1930 gestiegen, und sie würde im Jahre 1931 nach dem Durchschnitte der Monate April und Mai mindestens auf 90 emporschnellen. Seitdem am 28. März 1931 die Notverordnung des Reichspräsidenten zur Bekämpfung politischer Ausschreitungen erschienen ist, sind keine 10 Wochen vergangen, bis auf der Liste schwerer Zusammenstöße über 1200 Verletzte und 15 Tote standen. Soweit sind wir Schritt um Schritt gekommen, weil wir seit Jahren in den Auseinandersetzungen des öffentlichen Lebens eine aufhetzende Sprache, ja ausdrückliche Aufforderungen zu gewaltsamer Revolution geduldet und uns an private Wehrverbände aller Art gewöhnt haben, während es doch für ein Kulturvolk selbstverständlich sein sollte, daß es eine unheilvolle Abkehr von gedeihlicher Entwicklung ist, wenn Gewaltanwendung nicht ausschließlich Sache des Staates bleibt, und wenn dem Staate die rechte Gestalt anders als durch freien, auf vernünftige Überlegung gestützten Beschluß des Volkes gegeben wird. — Vgl. diese Zeitschrift, April 1931, S. 1—14.

Eine im April 1931 veröffentlichte Zusammenstellung des Statistischen Reichsamtes weist für Deutschland im Jahre 1928 täglich rund 44 Selbstmorde nach, davon rund dreimal mehr bei männlichen als bei weiblichen Personen. Auf 100 000 Einwohner

kommen in England 12 Selbstmorde, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika 13, in Frankreich 16, in Deutschland 39.

Die Ursachen der spanischen Revolution, deren Ausbruch von Kennern des Landes, auch von Mitgliedern der Königsfamilie, seit mehr als einem Jahre erwartet wurde, sind im allgemeinen dieselben, aus denen anderswo Revolutionen entstanden oder im Entstehen sind. Während des Krieges hatte man der unerhört günstigen Konjunktur wegen überindustrialisiert, nach dem Kriege legte man viele Werke still, und das führte zu Arbeitslosigkeit, zum Sinken der Währung, stellenweise zum Aufruhr. Gesteigert wurde die Unruhe durch den zunehmenden Druck der ungünstigen Verteilung von Grund und Boden, durch die Opfer des langwierigen Marokkokrieges, durch die Kämpfe einzelner Landesteile um Autonomie, durch den Zerfall des Parlaments, durch die Mißgriffe der Diktatur. Die Artillerie, in der besonders die Söhne des Adels und des reichen Bürgertums dienten, war mit dem König unzufrieden, weil er die Aufhebung ihrer großen Privilegien durch Primo de Rivera nicht verhindert hatte. Während der größte Teil der hohen Geistlichkeit und besonders der Kardinalprimas entschieden monarchisch dachte, hatten Monarchie und Diktatur beim niederen Klerus viel Anhänglichkeit zerstört, weil sie alle Gesuche um Besserung der besonders in den Landgemeinden unerträglichen Wirtschaftslage der Pfarrgeistlichen abgewiesen hatten. Dazu kam ein überraschendes Wachstum der Freimaurerei: als der Diktator sein Amt antrat, gab es nur zwei Logen, und sie rührten sich wenig; als er zurücktrat, waren acht Logen in eifriger Tätigkeit. Von den republikanisch gesinnten Arbeitern haben neben den gemäßigten Sozialdemokraten am meisten die anarchistischen Syndikalisten (Anarcosindicalistas) für den Umsturz getan. Die Kommunisten selber hatten kaum 3000 Mitglieder und keine geschickte Führung. — Angesichts all dieser Tatsachen ist es begreiflich, daß der auch in Deutschland weit bekannte französische Jesuit Pierre Lhande, der als Baske die Entwicklung in Spanien immer mit besonderer Teilnahme verfolgt hat, in den Pariser „Études“ (5. Mai 1931, S. 274) feststellt: „Jeder unparteiische Beobachter, der vertraute und freie Unterhaltungen in Salons und Eisenbahnwagen, bei der Industriebevölkerung und bei den Bauern angehört hat, muß zugeben, daß seit ungefähr 12 Jahren im spanischen Volke von den höchsten bis zu den niedersten Schichten die Anhänglichkeit an das Haus Bourbon und an die Person des Königs täglich mehr und mehr geschwunden ist.“ Dazu hat auch die unglücklich veranlagte Nachkommenschaft des Königs und in manchen Kreisen schon die Heirat mit einer katholisch gewordenen Prinzessin aus protestantischem Hause beigetragen.

Den spanischen Kommunisten rät Trotzkij in seinen am 15. April 1931 geschriebenen „Zehn Geboten“ (Anhang zu seiner am 24. Januar 1931 unterzeichneten Broschüre „Die spanische Revolution“, deutsch in Thekla bei Leipzig), sie sollten „beharrlich die zweite, die proletarische Revolution vorbereiten“. Damit findet er durchaus nicht den Beifall des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale, das in seiner Zeitschrift (7. Mai 1931, 733 f.) dem „Renegaten“ vorwirft, er habe mit keinem Worte erwähnt, „daß schon jetzt die Verwirklichung der demokratischen Revolution für die Errichtung der revolutionären demokratischen Diktatur des Proletariats und der Bauernschaft notwendig“ sei. „Der spanischen Kommunistischen Partei“, sagt dann das Exekutivkomitee (740), „harren ungeheure Aufgaben. Die gesamte Komintern muß ihr zu Hilfe kommen. Im besondern müssen ihr und der spanischen Revolution überhaupt die Sektionen in den Nachbarländern helfen. Vor allem ist dies Pflicht der Kommunistischen Partei Frankreichs.“ Infolge der „anfänglich unrichtigen Einstellung“ der spanischen Kommunistenpartei habe sie bei den „ausgesprochen revolutionären Aktionen“ — „Angriffe auf Kirchen und Klöster und ihre Niederbrennung“ — nicht die Führung gehabt (735).

Hinter manchen Erlassen der provisorischen Regierung, z. B. dem, der die Inventaraufnahme aller religiösen Kunstschätze anordnet, oder einem andern, der die Kruzifixe

aus den Schulen entfernt, befürchtet man Absichten einer allgemeinen Politik der Laisierung, und über eine solche Politik sagt die von den Augustinern des Escorials herausgegebene Monatschrift „Religión y Cultura“ (Juni 1931, S. 474) mit Recht, daß sie „eine schwere Störung des gesamten nationalen Lebens“ bedeuten würde. Viele werden das nicht ohne weiteres begreifen, weil sie von der Stellung des katholischen Kultus in der spanischen Öffentlichkeit eine zu blasse Kenntnis haben. Das Madrider „A B C“, die elegant illustrierte Tageszeitung der reichen monarchistischen Gesellschaft, beschrieb am 21. April 1931 (Morgenausgabe, S. 35), wie am 19. April, also wenige Tage nach der Abreise des Königs, in einer Pfarrei der Hauptstadt die Osterkommunion von Haus zu Haus den Kranken gespendet wurde. Es war morgens um acht Uhr, als nicht der Priester mit einem Meßdiener, sondern eine ganze Prozession mit einer Musikkapelle aus der Kirche schritt. Voraus gingen städtische Polizeibeamte, und der Priester mit dem Kelch fuhr in einem Privatautomobil. Als der Zug sich dem Palaste der Infantin Isabella näherte, die wegen ihrer schweren Krankheit noch in Madrid geblieben war, wurden die Torflügel und alle Balkone geöffnet, und auf dem Mittelbalkon erschien im Rollstuhl, zwei Mädchen mit brennenden Kerzen zur Seite, die greise Infantin, um dem Allerheiligsten ihre Verehrung zu erweisen. Schon das ist viel mehr, als wir gewöhnt sind. Aber das „A B C“ fügt hinzu, früher sei jedes Jahr das Allerheiligste von berittenen Stadtgardisten, von Abteilungen der Landjägerei und des Heeres, alle in Galauniform, begleitet worden, die Regimentskapellen hätten im Zuge gespielt, und der Priester mit dem Kelche sei in einem Prachtwagen des Hofes gefahren. — Natürlich liegt die Religion nicht in äußerem Gepränge, aber bei einem Volke, das sie jahrhundertelang mit allem Schönen und Ehrwürdigen seiner hohen Kultur umgeben hat, kann sie sehr leicht aus dem Mittelpunkte des Lebens gerückt werden, wenn diese Formen fallen, und wenn Schule und Staat nicht mehr selbstverständlich ihre Einheit mit der katholischen Kirche in aller Öffentlichkeit beweisen. In vielen Tausenden von Kundgebungen sind Priester und Volk bereits für die Verteidigung der Religion auf den Plan getreten und oft, besonders in Altkastilien und im Baskenlande, haben katholische Laien sich auch zu gewaltsamer Abwehr gewalttätiger Banden gerüstet.

Über die Notwendigkeit, durch die öffentliche Meinung die allgemeine Abrüstung zu erzwingen, schreibt besonders eindrucksvoll Viscount Cecil of Chelwood, Vorsitzender der britischen Völkerbundgesellschaft, im Londoner „Spectator“ (28. März 1931): „Wer sieht nicht zwischen den Erklärungen der Staatsmänner über Frieden, Schiedsgerichte, Abrüstung, wirtschaftliche Zusammenarbeit usw. auf der einen Seite und der Nichtbeachtung dieser Erklärungen durch die für die Politik jedes Landes entscheidenden Stellen auf der andern Seite einen beinahe unverschämten und immer wiederholten Widerspruch? Nicht nur, daß die Regierungsvertreter durch die Unentschlossenheit oder das Mißtrauen der Volksvertretung im Stiche gelassen werden, sondern fast derselbe bedauerliche Gegensatz besteht zwischen dem, was die natürlichen Führer der öffentlichen Meinung sagen, und dem, was das Volk tut. In wie vielen Versammlungen politischer Parteien oder beruflicher Vereine aller Länder sind die schönsten Entscheidungen für den Frieden angenommen worden, und wie wenig wirklichen Einfluß haben sie auf die Leitung der auswärtigen Angelegenheiten! Priester, Bischöfe, sogar der Papst haben die Grundsätze internationaler Gerechtigkeit und Liebe verkündet, vor dem materialistischen Nationalismus gewarnt und der Versöhnung das Wort geredet. Aber wieviele Gläubige geben in ihrem privaten oder öffentlichen Leben als Bürger einen greifbaren Beweis für die Befolgung dieser Grundsätze?“ Die Ursache sei ganz offenbar nicht darin zu suchen, daß in irgend einem Lande der Mehrheit der Männer und Frauen an der Bewahrung des Friedens nichts läge, sondern wo die Friedensbewegung schwach sei, habe man dem Volke ihre ganz bestimmten Einzel-

ziele nicht so deutlich gezeigt, daß es begriff, nicht Rüstung, sondern Abrüstung sei der zuverlässigste Weg zu Sicherheit und Wohlstand. Die britische Völkerbundgesellschaft habe sich Schritt für Schritt um klar gesteckte Einzelziele bemüht: um die Zulassung Deutschlands zum Völkerbund, um die persönliche Anwesenheit der Außenminister in den Sitzungen des Völkerbundrates, um den Unterricht über den Völkerbund in den englischen Schulen, um den Vertrag von Locarno, um das Londoner Flottenabkommen usw. Trotz großer Schwierigkeiten seien diese Ziele erreicht worden, und die britische Völkerbundgesellschaft habe durch diese Taktik mehr als 800000 zahlende Mitglieder gewonnen.

Die nordamerikanische Zeitschrift „The World Tomorrow" hat an 50000 von den ungefähr 100000 protestantischen Geistlichen, die es in den Vereinigten Staaten gibt, eine Umfrage über ihre Stellung zum Kriege geschickt. Es liefen 19372 Antworten ein, und von ihren Verfassern waren 62% der Ansicht, die amerikanischen Kirchen sollten sofort erklären, ein Krieg habe von ihnen weder Unterstützung noch Billigung zu erwarten, 54% gaben ihren Entschluß kund, sich in dem Falle, daß ein Krieg ausbreche, nicht mit der Waffe an ihm zu beteiligen, 80% verlangten Verminderung der Rüstungen auch dann, wenn Amerika dabei vorangehen müsse, 43% meinten, es sei möglich, zwischen Angriffskrieg und Verteidigungskrieg so zu unterscheiden, daß sie an einem Verteidigungskrieg teilnehmen könnten.

Der „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen" ist für die Abrüstung schon mit großem Eifer tätig. Unter seiner Führung werden von Mitgliedern der protestantischen und der von Rom getrennten orientalischen Kirchen in 32 Ländern, auch in Deutschland und der Schweiz, geeignete Schritte in dieser Richtung unternommen. England hat schon seit fast zwei Jahren „Christ and Peace Campaign" mit zahlreichen Versammlungen. Der amerikanische Kirchenbund, der die wichtigsten protestantischen Bekenntnisse der Vereinigten Staaten umschließt, bemüht sich im selben Sinne.

Da oft behauptet wird, die heutige Jugend sei durchweg politisch radikal und wende sich von den gemäßigten Parteien ab, so verdient Beachtung, was Erich Ollenhauer, Vorsitzender der Sozialistischen Arbeiterjugend, am 4. Juni auf dem Leipziger Parteitage gesagt hat („Vorwärts", Nr. 257, 4. Juni 1931): „Gegenüber dem Argument unserer Gegner, die Sozialdemokratie sei eine Partei ohne Jugend, stelle ich fest: wir haben in der Sozialdemokratie 80000 Mitglieder unter 25 Jahren und 220000 unter 35 Jahren, und behaupte, daß weder die Nationalsozialisten noch die Kommunisten eine so hohe Zahl organisierter Mitglieder haben." — Auch auf der bis jetzt größten Tagung der Windthorstbünde sagte am 30. Mai 1931 in Essen der erste Bundesführer, Reichstagsabgeordneter Dr. Krone, in den letzten zwei Jahren habe sich das Verhältnis zwischen Partei und Jugend bedeutend gebessert. Die als Ergebnis des Essener Tages angenommene Entschließung zeigt keinerlei Radikalismus. Die Jugend bekennt sich „zur opferbereiten Mitarbeit", um für Reich und Volk die „Grundlagen der Existenz" und die „Durchführung der deutschen Befreiungspolitik" sichern zu helfen. Ziel des politischen Strebens sei ein „christlicher, sozialer, deutscher Volksstaat", der „gleichberechtigt unter den Völker" die „hohen christlichen Kulturgüter" gestalten und ein wahres Gemeinschaftsleben mit „den Kräften der christlichen Bruderliebe und der sozialen Gerechtigkeit" aufbauen solle („Germania", Nr. 126, 2. Juni 1931).

Dr. Max Naumann vom Vorstande des Verbandes nationaldeutscher Juden hatte von Dr. Paul Fechter, Redakteur an der „Deutschen Allgemeinen Zeitung", einen Vortrag über das Thema „Kunstbetrieb und Judenfrage" erbeten. Mit dem Abdruck dieses Vortrages begann die „Deutsche Rundschau" im Januar 1931 einen Meinungsaustausch, in dem von jüdischer Seite besonders folgende sachlich durchaus nicht

neue Behauptung Fechters angegriffen wurde: „Ein sehr großer Teil der Zentralen des Literatur- und Kunstbetriebes befindet sich in jüdischen Händen; die Theater, die großen Verlage, die großen Kunsthandlungen stehen zu einem Prozentsatz unter jüdischer Führung, der weit über das Verhältnis der Anzahl deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens zu den andern hinausgeht." Die „Literarische Welt" brachte zur Widerlegung ein Verzeichnis von 50 großen deutschen Verlagshäusern, von denen 45 in christlichen Händen seien. Fechter entgegnete in der „Deutschen Rundschau" (April 1931, S. 72 f.), zunächst seien acht ausgesprochen wissenschaftliche Verleger von der Liste zu streichen, denn das gestellte Thema laute „Kunstbetrieb und Judenfrage". Ferner habe er bei vier von den „äußerlich" christlichen „namentliche Kenntnis der jüdischen führenden Mitarbeiter und Geldleute". Also stehe auch im Verzeichnis der „Literarischen Welt" der Prozentsatz der Juden (22—25%) weit über ihrem Bevölkerungsanteil. Die Berliner Theaterdirektoren seien, da Piscator keine Bühne mehr leite, ausschließlich Juden.— Zum Abschluß der ganzen Auseinandersetzung erklären Paul Fechter und der Herausgeber der „Deutschen Rundschau" (Mai 1931, S. 164), es habe sich bei ihnen nicht um Anklage, sondern um Mitteilung von nationalen Gefühlen gehandelt, deren Wichtigkeit „in der heutigen Lage des Landes und der deutschen Menschen" größer sei, als man von jüdischer Seite ohne weiteres zugestehe, über die man sich aber von Fall zu Fall so verständigen könne, daß „der Gedanke einer Gemeinschaft der anständigen Leute kein Traum zu bleiben" brauche.

Zu der Bedeutung Calderons für unsere Zeit, die um den 25. Mai 1931, wo 250 Jahre seit seinem Tode verflossen waren, von neuem erörtert wurde, ist unbeschadet einiger immer noch stark wirkender Aufführungen und einiger hervorragender Übersetzungen, unter denen die von Gürster sicher eine der ersten Stellen einnimmt, im ganzen doch wohl das zu sagen, was der Frankfurter Romanist Helmut Hatzfeld in der „Rhein-Mainischen Volkszeitung" (Nr. 119, 24. Mai 1931) so ausdrückt; „Moderne Inszenierungen von Calderonstücken — ausgenommen die Umarbeitungen Hugos von Hofmannsthal — lösen selbst an den besten Theatern keine restlose Katharsis aus und behalten den Nachgeschmack von Seminarveranstaltungen. Die Sakramentsspiele im Rahmen von Spielscharbarbietungen und katholischen Vereinsaufführungen hinterlassen peinliche Eindrücke: der Wille zu einer unangebrachten Erbauung um jeden Preis bei Spielern und Publikum läßt die wesentlichsten Imponderabilien übersehen und verfälscht, historisierend wider Willen, das religiöse Empfinden einer Zeit, die nicht wie der Barock das Heilige in einer popularisierten und dramatisierten Theologie sucht, sondern, wenn überhaupt auf dem Theater, höchstens in einer Dramatik (beispielsweise Claudels), welche den liturgischen, mystischen und sozialen Ansprüchen anders gearteter und empfindlicher gewordener religiöser Menschen antwortet. Solche Besinnung mag uns würdigstes und ehrlichstes Calderongedächtnis sein, Gedächtnis nämlich daran, daß der Dichter, dessen fremde Sprache uns heute so wenig mehr sagt, einmal seine Kunst in den Dienst der Kirche gestellt und das spanische Volk in der vor dreihundert Jahren verstandenen Sprache für den Glauben begeistert hat."

Als Frucht jahrzehntelanger Forschungen legt der Wiener Universitätsprofessor Oswald Menghin eine „Weltgeschichte der Steinzeit" (Wien 1931, Schroll) in einem Bande von 648 Seiten mit 1029 Abbildungen vor. Das Buch stellt die Urgeschichte im Sinne der Kulturkreislehre dar und leitet aus den aufeinanderfolgenden Kulturen der frühesten Menschen drei Stufen des Verhältnisses zur Natur ab: Kindschaft, Bruderschaft, Herrschaft.

IV.

Über die Südpolarforschung der letzten Jahre, also die Reisen von Byrd, Wilkins, Mawson, Riiser-Larsen, gibt Professor Baschin von der Berliner Universität in den „Naturwissenschaften" (17. April 1931, S. 323—341) einen Überblick. Er stellt fest,

daß diese amerikanischen, australischen und norwegischen Vorstöße große Erfolge gehabt haben, und sagt: „Die bisher erzielten Ergebnisse berechtigen zu der Hoffnung, daß in wenigen Jahren der Südpolarkontinent in seinen großen Zügen bekannt sein und er damit seine Rolle als letztes Betätigungsfeld für extensive geographische Forschung ausgespielt haben wird."

Eine psychologische Seite der Polarforschung und schließlich aller schwierigen Unternehmungen wird merkwürdig durch einen Brief des Grazer Professors Alfred Wegener beleuchtet. Wegener hatte als junger Gelehrter auf dem Frankfurter Geologenkongreß im Jahre 1912 die Ansicht vorgetragen, unsere Festländer seien viele Kilometer dicke, in einer schweren Masse schwimmende Schollen, die sich je nach den treibenden Kräften ihrer Unterlage einander nähern oder voneinander entfernen könnten. Man schüttelte die Köpfe, aber in jahrelangen Kämpfen errang Wegener sich durch Widerlegung der Einwände immer mehr Zustimmung. Als er im Dezember 1929 vor einer neuen Polarfahrt stand, die ihm dann ja den Tod brachte, bot ihm die „Aeroarktik" Flugzeughilfe an. In einem durch das „Berliner Tagblatt" (Nr. 247, 28. Mai 1931) veröffentlichten Briefe an den Generalsekretär Walter Bruns lehnte Wegener dieses Angebot ab. Die Begründung ist überraschend: „Wir brauchen auf unserer Expedition die Suggestion, daß unsere Arbeit sowohl nach ihrer wissenschaftlichen Qualität wie in reisetechnischer Hinsicht eine Rekordleistung ersten Ranges ist.... Nur eine solche — objektiv gesprochen übertriebene — Wertung der eigenen Arbeit befähigt zu übernormalen Leistungen. Das gilt für jeden Sport.... Ich weiß von meinen früheren Grönlandreisen, daß alle großen Leistungen auch dort durch die gleiche Suggestion getragen werden.... Der Leiter der Expedition muß, wenn er seine Aufgabe richtig versteht, diese Suggestion bewußt nähren und darüber wachen, daß sie nicht erlischt." Wenn Flugzeuge über der Expedition schwebten, werde das Mißtrauen gegen die Zweckmäßigkeit des beschwerlichen Vordringens auf dem Erdboden bald die Fähigkeit zu harten Anstrengungen lähmen.

Die allzu oft übersehene Frage der sittlichen Erlaubtheit sehr gefährlicher Unternehmungen zu wissenschaftlichen — geschweige denn zu sportlichen — Zwecken klang vernehmlich aus einer Äußerung, die der schweizerische Professor Piccard von der Universität Brüssel nach seinem Stratosphärenflug in Obergurgl (Tirol) tat, als er den ihn umdrängenden Pressevertretern, unter denen sich auch der Sonderberichterstatter der „Augsburger Postzeitung" befand, mündlich einen gemeinsamen Bericht gab. „Sie haben mich weiter gefragt", sagte er, „ob ich nochmals einen Flug in die Stratosphäre unternehmen wolle. Ich sage Ihnen bestimmt: Nein. Ich habe eine Frau und mehrere Kinder. Man soll nicht zuviel riskieren. Ich habe den Flug unternommen, weil er mir ungefährlich schien. Jetzt habe ich erkannt, daß er doch weit gefährlicher ist, als ich annahm" („Augsburger Postzeitung" Nr. 123, 31. Mai 1931). Dieselbe Zeitung berichtete dann am 2. Juni: Piccard erklärte „unserem Redaktionsmitglied auf Befragen erneut mit aller Bestimmtheit, daß er nicht mehr in die Stratosphäre steigen werde". Er habe das seiner Frau fest versprochen.

Ein „Alpines Handbuch" in zwei Bänden mit Abbildungen und Karten, das der Deutsch-Österreichische Alpenverein bei Brockhaus in Leipzig herausgegeben hat, bietet nun allen Freunden der Alpen die Möglichkeit, sich durch eine große Zahl erlesener Fachleute über Bau, Wetter, Tiere, Pflanzen und Menschen dieser weiten Gebirgswelt zuverlässig unterrichten zu lassen.

Nach einer Statistik im letzten Bande von „Statesman's Yearbook" (London 1931, S. xxi) waren am 1. Januar 1930 in England (ohne Irland, Schottland und Wales) 865 449 Automobile im Gebrauch, also kam auf je 30 Personen ein Automobil. In den Vereinigten Staaten von Nordamerika kam trotz der auch dort gut ausgebauten Eisen-

bahnen schon auf je 4 Einwohner ein Motorfahrzeug irgend welcher Art. Frankreich hatte 902 160 Automobile, also je eins für 31 Personen, Belgien je eins für 57, die Schweiz je eins für 56 Personen. Deutschland besaß rund 432 000 Automobile, also eins auf je 99 Einwohner.

Über die Gefahren des Luftkrieges gibt der französische General Niessel in der „Nouvelle Revue des Jeunes" (15. Mai 1931, S. 444—469) eingehende fachmännische Aufklärung. Die Bedrohung durch diesen Fortschritt der Technik wird von Tag zu Tag größer; aber auch die Abwehrmittel werden täglich verbessert. Schon jetzt ist der durchschnittliche Aktionsradius eines Bombenflugzeuges 400—500 Kilometer. Bei Tage trägt ein solches Flugzeug bis zu 500 Kilogramm Bomben, bei Nacht bis zu 2000 Kilogramm. Bomben von 100 Kilogramm zerschmettern ein ganzes Haus. Brandbomben entwickeln eine Hitze von 3000 Grad, so daß an Löschen mit Wasser nicht zu denken ist. Die Gasbomben sind zwar am meisten gefürchtet, richten aber, wenn für entsprechenden Schutz — Masken, Desinfizierungsmittel, gasfeste Räume — gesorgt ist, weit weniger Unheil an als die andern Bomben. Um ein Gebiet von einem Quadratkilometer vollständig zu vergasen, sind gegen 30000 Kilogramm Gas erforderlich; bei manchen Gasen braucht man sogar das doppelte Gewicht. Dazu kommen die schweren Gasbehälter, so daß die zur Vergasung von Berlin erforderlichen Gasbomben eine Masse darstellen würden, zu deren Fortschaffung zehn Güterzüge zu je 500 Tonnen Ladung nötig wären. Die 2500 Flugzeuge, in denen diese Last untergebracht werden könnte, stehen längst nicht bereit. Bei Explosions- und Brandbomben ist zu bedenken, daß die Hälfte eines Stadtgebietes auf Straßen und Plätze kommt, und daß der Bombenabwurf sich bei weitem nicht so genau regeln läßt wie ein Kanonenschuß. Außerdem sind die Abwehrmittel gegen feindliche Flugzeuge — Schießwaffen und Scheinwerfer — so vervollkommnet worden, daß unter zehn Flugzeugen in der Regel acht entdeckt und zerstört werden können. Aber die Abwehr muß genau organisiert sein: Beobachtung, Angriff, Verdunkelung der Lichter, Belehrung, Warnung, richtige Unterbringung und Ausrüstung der zu schützenden Bevölkerung erfordern ein geschultes Personal, das nach Hunderttausenden zählt, und das bereits vor dem Kriege bereit sein muß. Über ganz Frankreich wird ein Liniennetz mit einer Maschenweite von 40—50 Kilometer gezogen, und überall, wo sich zwei Linien schneiden, errichtet man einen Beobachtungsposten. Von allergrößter Wichtigkeit ist aber in jedem Falle und überall das Vertrauen der Bevölkerung, daß alle Vorkehrungen zu ihrem Schutze sorgfältig getroffen sind. Tun alle verantwortlichen Stellen ihre Schuldigkeit, so ist kein Anlaß zu größerer Beunruhigung als in der Kampfzone des Weltkrieges, wo man die Ruhe der Zivilbevölkerung wie der Truppe oft bewundert hat.

Jakob Overmans S. J.

Umschau

Thomas von Aquin deutsch

Es war Kardinal Ehrle, der uns zuerst dafür die Augen geöffnet hat, daß Thomas nicht eine Sammlung gradlinig ausgeklügelter Schulthesen ist, sondern das vielleicht lebendigste Spannungsfeld zwischen den großen Gegensätzen nicht nur innerhalb der Philosophie, sondern auch des besonderen christlichen Denkens: Platonismus-Augustinismus und Aristotelismus. Die Vernachlässigung dieser Erkenntnis führt zur Groteske des Kampfes der Thomaserklärer miteinander, wie P. Stephan Schmutz O.S.B. sie uns neulich humorvoll vorgeführt hat[1]. Denn jeder von ihnen, die Thomas auf „einen" Pol dieses Spannungsfeldes festlegen wollen, ist blind für den ergänzenden Gegensatz. Die weitere Konsequenz dieser Erkenntnis ist aber auch, daß Thomas nur insoweit eine Lebendigkeit für die Philosophie ist, als er als dieses Spannungsfeld lebendig ist. Das wird aber nur der Fall sein, wenn er jeweils neu aus der jeweils neuen Gestalt dieses Spannungsfeldes sich erhebt. Es gilt sogar für die Tradition im theologischen Sinn, daß sie nicht eine Sammlung toter Urkunden ist, die den Buchgelehrten untersteht, sondern die Lebendigkeit des lebendigen kirchlichen Lehramtes, wie Hermann Dieckmann es uns am eindringlichsten in seinem Traktat „De Ecclesia" dargestellt hat. So wird es für philosophische Tradition in noch höherem Maß gelten: nicht Tradition toter Formeln, sondern Tradition des lebendigen Geistes. Das heißt für Thomas praktisch: er muß lebendig auferstehen aus der gegenwärtigen Gestalt des Spannungsfeldes zwischen Platonismus-Augustinismus und Aristotelismus. Männer wie Sertillanges, Gilson, Maritain in Frankreich, noch erfolgreicher und tiefer Maréchal und De Bruyne in Belgien, haben das verstanden. Für uns in Deutschland ist damit gesagt: Thomas muß neu lebendig erstehen aus dem Ringen um die Phänomenologie: Husserl, Scheler, Heidegger.

Martin Grabmann, der Meister der Thomasforschung, urteilt nach diesen Grundsätzen, wenn er in seiner reichen Einleitung zu Edith Steins Übertragung der Quaestiones de Veritate[1], d. h. des entscheidenden Thomas-Werkes, der Übertragerin darum die Palme reicht, weil sie „aus der Versenkung in die philosophischen Strömungen der Gegenwart an das Studium der Scholastik herangetreten ist" (x). Denn „am besten wird eine solche Übersetzung gelingen, wenn derjenige, der sie herstellt, sowohl in der scholastischen Gedankenwelt gründlich zu Hause ist, wie auch die Sprache der Gegenwartsphilosophie versteht" (ebd.). Das ist in der Tat das Überraschende dieses Werkes, das zum ersten Mal in Deutschland diesen allein echten Weg einschlägt: auf der einen Seite spricht hier ein Deutsch, in dem die schlichte Klarheit des Lateins des Aquinaten fast unmittelbar durchschimmert; auf der andern Seite ist nicht nur durch die reichen Anmerkungen, sondern durch die Art der Übertragung selber alles heutige, lebendige Philosophie geworden. Es ist überall Thomas und nur Thomas, aber so, daß er Aug' in Aug' zu Husserl und Scheler und Heidegger steht. Die Terminologie der Phänomenologie, die Edith Stein als selber schaffende Philosophin beherrscht, ist nirgendwo an die Stelle der Sprache des Aquinaten getreten, aber es öffnen sich nun mühelos Türen hinüber und herüber. So bereitet sich schon im ersten Band die besondere Gabe des zweiten vor, der ein Register der Haupt-Termini des Aquinaten bringt: die lateinischen Termini und die Möglichkeitsbreite ihrer deutschen Übertragung.

[1] Benediktinische Monatsschrift 13 (1931), 60—70.

[1] Des hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de Veritate), in deutscher Übertragung von Edith Stein. Bd. I (XXII u. 388 S.) Breslau 1931, Otto Borgmeyer. *M* 18.—

Hier liegt wohl das Wichtigste dieses bedeutenden Werkes: der langsame Anstieg aus den deutenden Anmerkungen zu den Grundrissen eines wirklichen „Thomas von Aquin deutsch", d. h. in der Lebendigkeit heutigen Philosophierens. Edith Stein hat dem in ihrer vergleichenden Abhandlung über Thomas und Husserl (in der Husserl-Festschrift) bereits so etwas wie das Programm geschrieben. Es wäre ein Segen für die deutsche katholische Philosophie, wenn sie rechtzeitig dafür hellhörig würde. Denn die Möglichkeiten, die sich damit auftun, können niemals das Werk eines einzelnen sein. Eine frohe Bürgschaft für die Zukunft ist sicher, daß der Meister der Thomasforschung seinen Namen über diesen neuen Weg gesetzt hat.

Erich Przywara S. J.

Der Wiener Kongreß für Religionspsychologie

Der kleine Festsaal der Wiener Universität zog in der Pfingstwoche dieses Jahres trotz der außergewöhnlichen Hitze eine große Zahl von Hörern an. Denn es sollten dort Gegenstände behandelt werden, denen ein Großteil der gelehrten und gebildeten Welt von heute nicht geringes Interesse entgegenbringt. Wenn man daran denkt, daß nicht wenige der hohen Schulen Europas in den letzten Dezennien Atheismus und Materialismus in weiteste Kreise getragen haben, wird man es um so mehr begrüßen, daß von den gleichen Kathedern herab doch auch das Verständnis für geistige und göttliche Dinge geweckt wird. Man wird es auch richtig finden, daß dabei die Religionspsychologie mit an erster Stelle steht, weil sie als Teil der Psychologie des höheren Seelenlebens auf einfache Art ihre Berechtigung zu erweisen vermag.

Schon die 1914 von W. Stählin ins Leben gerufene „Gesellschaft für Religionspsychologie" hatte sich dieses Ziel gesetzt und als Mittel dazu das „Archiv für Religionspsychologie" geschaffen. Zehn Jahre später gründeten in Wien Dr. K. Beth, Professor der evangelischen Theologie, Dr. Stransky, Professor der Psychiatrie, und Dr. Nahrhaft, Erster Staatsanwalt, die „Internationale Religionspsychologische Gesellschaft". In den folgenden Jahren entwickelte diese Gesellschaft ein reiches Leben. Zuerst entstand aus ihr das „Wiener Religionspsychologische Forschungsinstitut", bald darauf die „Zeitschrift für Religionspsychologie", und in diesem Jahr ist vom 25. bis zum 30. Mai der „Erste Internationale Religionspsychologische Kongreß" gehalten worden.

Daß die beiden Vereine neben den theoretischen auch praktische Zwecke verfolgen, zeigen schon die Titel ihrer Organe. Das Stählinsche, jetzt von W. Gruehn herausgegebene heißt: „Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung", das Bethsche führt den Untertitel: „Beiträge zur religiösen Seelenforschung und Seelenführung". Entsprechend war auch die Wiener Tagung — der eine ähnliche des andern Vereins im letzten Jahre zu Erfurt vorausgegangen war — eingestellt. Um größere Einheitlichkeit zu erreichen, hatte die Gesellschaft ein Einzelthema zur Behandlung vorgeschlagen: die psychischen Ursachen, Zusammenhänge und Verkettungen des Unglaubens. Doch war die Freiheit gelassen, auch andere Themata zu wählen.

Ungefähr dreißig Gelehrte hatten sich als Redner angemeldet und vertraten außer Deutschland und Österreich noch England, Frankreich, Lettland, Nordamerika, Norwegen und die Tschechoslowakei. Neben der Internationalität war auch auf Interkonfessionalität Wert gelegt, insofern neben den Vertretern der verschiedenen evangelischen Bekenntnisse auch mehrere Katholiken redeten.

Einen Überblick über die Vorträge wird man am besten gewinnen, wenn man die freien Themata vom Hauptthema scheidet und in diesem wieder die Fragen nach den abstrakten Elementen, der konkreten Erscheinungsweise, den Ursachen, dem Werden des Unglaubens sondert.

Prof K. Beth (Wien) erläuterte den Unglauben vor allem durch die positive Gegenseite, in der er neben dem Erkennen

und Fühlen besonders die persönliche Stellungnahme zum Transzendenten hervorhob, die das Wesen der „Metabiontik" ausmache, d. h. des hinter oder über dem gewöhnlichen liegenden Lebens. M. Beth, seine Gemahlin, unterschied in ihrem Vortrag über den Unglauben als Ausfallerscheinung eine dreifache Möglichkeit dieses Ausfalls: die Unfähigkeit, die Stimme aus dem Transzendenten überhaupt zu hören, sie zu hören, aber ihr nicht zu folgen, sie zu hören, aber sie nicht in bestimmte, konfessionelle Formeln zu fassen. Dr. Allers (Wien) sucht das Phänomen des Unglaubens vom Kontingenz- und Kreaturbewußtsein her zu fassen und durch analoge Tendenzen gegen dieses Bewußtsein zu erklären, wie die Neurose sie manchmal bietet. In diesen Zusammenhang gehört auch der mehr allgemeine, biologisch und psychiatrisch eingestellte Vortrag Prof. Stranskys (Wien) über Subordination und Autorität. Der Engländer Flower (Cambridge) unterschied mehrere Erkenntniselemente sowohl im einfachen wie im wissenschaftlich unterbauten Unglauben: vorab den aktiven, interessierten Zweifel, den passiven, gleichgültigen Zweifel, den zerstörenden Skeptizismus. Dr. Schweitzer (Spandau) kam in seinem Vortrag über „Seele und Geist und ihr Verhältnis zum Glauben und Unglauben" wieder mehr auf den positiven Ausgangspunkt der Erforschung des Unglaubens: der Glaube bringt die Harmonie von Seele, Geist, Leib, die der Unglaube zerstört. Da aber der „Geist" und der in ihm geborene Glaube nichts mit Bewußtsein zu tun haben sollen, scheint hier die Psychologie kaum mehr Platz zu haben. — In der Diskussion wurde die nicht ganz unberechtigte Anregung gegeben, daß eigentlich ein Ungläubiger den Unglauben analysieren müsse. Viel wichtiger dürfte es aber sein, das positive Erlebnis klar zu beschreiben, den Glauben, ehe man vom Unglauben spricht. Nur wird sich hier gleich die Verschiedenheit der Auffassung vom Glauben bei den verschiedenen Bekenntnissen geltend machen. Immerhin brachte die Diskussion noch eine Reihe von Klärungen, so die genauere Scheidung von Erkenntnis- und Willensmomenten, von Atheismus und Unglaube, die Zurückweisung einer angeborenen Unfähigkeit zum Glauben, die Bedeutung der äußeren Einflüsse für den Glauben gegenüber dem bloßen religiösen Bedürfnis. Wenn öfter ein zu starkes Hineinnehmen der Theologie gerügt wurde, so fällt das dem Katholiken besonders für den Gnadenbegriff auf. Er ist von Jugend auf gewohnt, die Gnade als eine Seinsgabe anzusehen, die mit dem Bewußtsein und der Psychologie nichts zu tun hat; der von der Gnade und dem Menschen gemeinsam erzeugte Akt, also hier der Glaubensakt, hat dagegen zwei Seiten: die reine übernatürliche Seinsseite, die wieder der Psychologie unzugänglich ist, und die bewußte Seite, für die kein Organ als der gewöhnliche Intellekt notwendig ist. Der evangelische Psychologe dagegen versucht von seinem theologischen Standpunkt aus, im Bewußtsein selbst noch eine Scheidelinie zu ziehen zwischen Bewußtsein, Intellekt, gewöhnlichem Seelenleben einerseits — und etwas, was man Überbewußtsein, Geist, Metabiontik nennen mag, anderseits. Doch ist vielleicht gerade die indifferente Psychologie der geeignete Ort, in diesem Punkt eine Einigung herbeizuführen.

Die tatsächliche Lage des Unglaubens wurde recht anschaulich dargestellt von Polizeipräsident Brandl (Wien) und Prof. Berguer (Genf). Brandl zeigte statistisch den Zusammenhang von Unglaube und Verbrechertum, nämlich, ein wie starkes Hemmnis die Religion wenigstens für schwere Delikte bildet. Berguer hatte eine Umfrage nach Heilsbegriff und Heilsbedürfnis veranstaltet; das direkte Ergebnis war sehr negativ, also weitverbreiter Unglaube; das indirekte war der Zusammenhang: Unkenntnis des Heilsbegriffs, Geringschätzung des Heils und des Glaubens, Verständnislosigkeit für die Sünde. Von praktischem Interesse war es besonders, daß Berguer die Wurzel des Übels zum großen Teil in der Unklarheit der Heilspredigt suchte, und daß man in der Diskussion von katholischer und evangelischer Seite den Kreis der Befragten

als zu eng bezeichnete, um als Unterlage einer sicheren psychologischen Untersuchung zu dienen.

Von den Ursachen des Unglaubens handelte gleich der erste Vortrag von Landesbischof Jhmels (Dresden). Ausgehend von dem lutherischen Glaubensbegriff der fides fiducialis, zeigte er die Lösung vom Glauben, mehr theologisch als psychologisch, in verschiedenen Arten des wirklichen und krankhaften Zweifels und vor allem in der bewußt festgehaltenen Sünde. Ganz psychoanalytisch suchte Pfarrer Pfister (Zürich) die Wurzeln des Unglaubens bloßzulegen; zu ihnen gehören: Ödipusbindung, Narzißmus, verdrängtes Schuldgefühl, Verekelung der Liebe u. a. Das Endergebnis lautet: „Wie für den Glauben ist auch für den Unglauben der Primat des Emotionalen und des Unbewußten festzustellen." Trotz mancher wertvoller Einzelbeobachtungen ist uns die prinzipielle Auffassung unhaltbar. — Bedeutend nüchterner und doch lebendiger war das Ergebnis von Prof. Clavier (Montpellier). Von den verschiedenen Ursachen des Unglaubens untersuchte er nur die eine: das Mitwirken der Gläubigen durch falsche Erziehung, d. h. durch falsche Sexualerziehung, durch Unterdrückung der Persönlichkeit und Selbständigkeit, durch mangelnde Rücksichtnahme auf das ästhetische Empfinden, durch Enttäuschung des sittlichen Idealismus. Hier opponierte ein französischer Priester sehr scharf, aber wohl zum Teil aus Nationalismus; hätte auch Claviers Methode exakter sein können, er hat ein wertvolles und schon einigermaßen gesichtetes Material herbeigebracht. — Vom Standpunkte der Methode aus war vorbildlich die (von einem andern vorgelesene) Untersuchung des Prager Prof. Lindworsky S. J. Von einem pathologischen Einzelfall her, wo das Erlebnis vergröbert und daher oft leichter festzustellen ist, fand er zwei „denkpsychologische Faktoren bei der Entstehung und Erstarkung von Glaubensschwierigkeiten", nämlich Einengung des Vorstellungskomplexes und überstarkes Gefühlsleben. Beide zusammen hindern den notwendigen Überblick über den Glaubensinhalt und die Glaubensbeweise. — Es ist klar, daß man bei einer Stellung zur Ursachenfrage von einer Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse nicht absehen kann. Da hier nicht der Ort dazu ist, genügt es, darauf hinzuweisen, daß Psychologie wesentlich Lehre vom Bewußten ist und bleibt, und daß sie nur aus den stichhaltigsten Gründen zum Unbewußten, Triebhaften ihre Zuflucht nehmen darf.

Das größte Interesse fand in der Versammlung die genetische Psychologie, also das konkrete Werden des Unglaubens. Auch die Diskussionen waren hier am lebhaftesten und längsten. Sie bezeugten mit aller Deutlichkeit, daß erzieherische Motive die stärkste Triebfeder des Kongresses waren. Dr. A. Römer (Leipzig) beschrieb an Hand seiner Erfahrung als Gymnasiallehrer die doppelte Bewegung durch die Krise des Kindheitsglaubens zum Glauben zurück oder zum Unglauben hin. Oberschulrat Schlemmer (Berlin) legte in seinem Vortrage „Der religiöse Unglaube im Pubertätsalter" dar, wie in der Vorpubertät vor allem Einzelwahrheiten bezweifelt oder geleugnet werden, während in der Pubertät der Unglaube, sowohl intellektuell wie emotional bedingt, als Gesamterscheinung auftritt und am Ausgang der Pubertät sich vor allem als Uninteressiertheit charakterisiert.

Prof. Schneider (Riga) zerlegte in mustergültiger Klarheit die Hemmungen, die den Universitätsstudenten vom Glauben abführen: konventionelle Gebundenheit und Unselbständigkeit, Überschätzung der Wissenschaft auf Kosten des Glaubens, unbefriedigtes ästhetisches Empfinden, vor allem ethische Konflikte; ferner mangelndes Verständnis für die Kirche als Gemeinschaft, für ihre soziale Haltung, für sittliche Schwächen ihrer Vertreter, Vermischung von Religion und Politik, unglückliche Einzelerlebnisse, etwa der Jugendzeit. Der Student, der um eine Ganzheitsauffassung des Lebens ringt, ist der Religion nur dann zugänglich, wenn er durch sie einen Weg zu all seinen Einzelerlebnissen findet, nicht aber, wenn sie ihm

bloß ein Teilerlebnis neben andern ist. Auf Ähnliches wies Prof. Koerber (Dortmund) für die Junglehrer hin: manche haben in der Jugend nie erfaßt, daß Religion mehr ist als ein Fach neben den andern. Dazu kommen nicht selten mangelnde Tiefe, Mechanisierung, zu große Strenge des Religionsunterrichts. Für die Erteilung des Religionsunterrichts bildet die Hauptschwierigkeit, daß der Lehrer innerlich mit der Religion nicht fertig wird; auf der andern Seite aber führen Wahrhaftigkeits- und Verantwortlichkeitsgefühl dazu, was man den Kindern darbietet, sich selbst innerlich anzueignen. In der Diskussion wurde besonders der Gedanke der Verantwortung des Erziehers unterstrichen und vor unklugem psychologischem Experimentieren mit der Jugend gewarnt.

Die Vorträge, die sich nicht an das Hauptthema anschlossen, sollen nur kurz gestreift werden. Frau Dr. Adolf (Wien) bot eine Analyse der religiösen Ergriffenheit; P. Mager O.S.B. (Salzburg) gab unter Ausscheidung des Weltanschaulichen ein zurückhaltendes psychologisches Urteil über Konnersreuth ab; Prof. Wobbermin (Göttingen) wandte sich gegen die religiösen Spekulationen Feuerbachs; Dr. Neumann (Gießen) suchte Girgensohns experimentelle Methoden, hauptsächlich im Sinne Adlers, zu ergänzen; Prof. Sihle (Riga) wies auf die Bedeutung des Zusammenwirkens von Partnerschaft und Antagonismus für das seelische Leben hin; Pfarrer Capek (Prag) sprach von der Beeinflußbarkeit des Selbstgefühls, besonders des Instinktiven im Menschen, durch die Religion; Frau Dr. Dunbar (Neuyork) behandelte den Symbolismus in der Weltanschauung; Prof. Summer (Washington) die geisteshygienische Wirkung der Religion; Prof. Verweyen (Bonn) die Rolle der Suggestion in der Religion; Dr. Scheldrup (Bergen) religiöse Grundformen im Anschluß an Heiler; der Schreiber dieser Zeilen analysierte die Hoffnung als allgemeines und religiöses Phänomen.

Versucht man, die Ergebnisse des Kongresses kurz zusammenzufassen, so muß man zunächst die rege Anteilnahme der Wiener Universität und vieler hervorragender Gelehrter, die den Ehrenausschuß bildeten, als glückliches Zeichen deuten. Doch hätte die Teilnahme der Fachpsychologen noch stärker sein dürfen. Dann wäre einerseits das Nicht-Psychologische, zumal das Weltanschauliche, noch wirksamer ausgeschieden worden, auf der andern Seite hätte die Religionspsychologie sich noch mehr die exakten psychologischen Methoden zu eigen gemacht. Dennoch war es erfreulich und fruchtbar, daß Vertreter der verschiedenen Fachgebiete: Psychologen, Mediziner, Psychiater, Pädagogen, Juristen, Theologen sich zu gemeinsamer Arbeit zusammenfanden. Das bietet eine sichere Gewähr, daß nach zwei Jahren in Leipzig wieder ein ergebnisreicher Kongreß stattfinden wird. Hoffentlich haben bis dahin die beiden religionspsychologischen Gesellschaften ihre Energien zu gemeinsamer und größerer Wirkkraft vereinigt. — Schließlich darf man den Mut des Vorstandes anerkennen, der Reden und Diskussionen in Buchform herausgeben will.

Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

Selbstzensur der amerikanischen Filmindustrie

Der deutsche Verband der Filmindustriellen verschickte im Mai 1931 eine an den Reichsminister des Innern gerichtete Erklärung, in der folgende merkwürdige Sätze standen: „Die Produzenten sind, wenn sie anders nicht die im Film investierten Kapitalien aufs Spiel setzen wollen, gezwungen, fortan nur solche Manuskripte zu verfilmen, die sichere Aussicht haben, durch die Zensur zu gehen. Filmische Experimente, die der künstlerischen Hebung und Fortbildung des Films dienen, werden unter diesen Umständen kaum mehr durchführbar sein" („Berliner Tageblatt" 252, 31. Mai 1931). Aber es ist doch nicht nur „fortan" so, es ist doch selbstverständlich, solange es eine Filmzensur gibt, immer so gewesen und muß immer so sein, daß eine Verfilmung, die den Forderungen des Lichtspielgesetzes nach der herrschenden

Auslegung nicht sicher genügt, die Gefahr von Geldverlusten mit sich bringt! Und es ist gar kein Unglück, daß Leute, die sich nicht durch bessere Gründe von gesetzwidrigen Verfilmungen abhalten lassen, wenigstens durch den drohenden Kapitalverlust abgeschreckt werden. Daß auf diese Weise „der künstlerischen Hebung und Fortbildung des Films" unerträgliche Schwierigkeiten bereitet würden, wäre offenbar nur dann richtig, wenn das Lichtspielgesetz dem „filmischen Experiment" nach der künstlerischen Seite hin irgend eine Grenze zöge. Bekanntlich verbietet aber das Gesetz nichts als die Gefährdung religiöser, sittlicher und staatlicher Werte, und diese Beschränkung wird höchstens der als künstlerische Hemmung bezeichnen, der noch die längst und durch das unrühmliche Ende des Agitationstheaters soeben von neuem widerlegte Meinung hat, es könne Aufgabe der Kunst sein, religiöse, sittliche oder staatliche Einrichtungen zu bekämpfen. Übrigens kann sich die Filmindustrie ja überhaupt nicht auf hohe Kunst einstellen, sondern was sie im günstigsten Falle durchschnittlich — Ausnahmen also ausdrücklich zugestanden — dem Publikum zu bieten vermag, ist volkstümliche dramatische Unterhaltung von vollendeter Technik. Daß aber diese Filmkunst innerhalb der Grenzen des deutschen Lichtspielgesetzes lebensfähig ist, beweist die Tatsache, daß die amerikanische Filmindustrie, von der doch immer noch ungefähr 85% aller Filme des Weltmarktes hergestellt werden, seit einem Jahre Bindungen ähnlicher Art nahezu einmütig anerkennt.

Das Aufkommen der Sprechfilme bot in Nordamerika den Anlaß, die von verschiedenen sozialen Organisationen nach und nach mit der Filmindustrie vereinbarten ethischen Richtlinien neu zu prüfen. Nach langer Zusammenarbeit von Vertretern der Filmfabrikanten, der Filmverleiher, der Religionsgemeinschaften, der Schulen, der Wohlfahrtspflege und der Kunst einigte man sich auf eine Satzung, deren vor mir liegender Originaltext zunächst allgemeine Grundsätze, dann besondere Anwendungen und zuletzt Sicherungen für einheitliche Auslegung enthält. Der vom Verbande der Filmfabrikanten (Association of Motion Picture Producers, Inc.) angenommene Entwurf wurde durch den Vorstand des Gesamtverbandes der Filmindustrie und des Filmhandels der Vereinigten Staaten (Board of Directors of Motion Picture Producers and Distributors of America, Inc.) am 31. März 1930 gutgeheißen. Der Vertrag umfaßt mehr als 95% der amerikanischen Filmproduktion.

In den allgemeinen Grundsätzen wird die künstlerische Seite des Films durchaus nicht übersehen, sondern es heißt ausdrücklich: „Die Filmkunst hat dieselbe Aufgabe wie die andern Künste, nämlich die Darstellung menschlichen Denkens, Fühlens und Erlebens in einer durch die Sinne zur Seele sprechenden Form." Aber drei ethische Richtlinien müssen bei der Aufführung von Filmdramen eingehalten werden: der Film darf die Neigung des Publikums nie dem zuwenden, was verbrecherisch oder sonstwie sittlich zu verwerfen ist, er muß die richtige Lebensführung zeigen und die verkehrte nur als dramatischen Gegensatz verwenden, er darf weder das natürliche Sittengesetz noch die menschliche Gesetzgebung lächerlich machen.

Daraus ergeben sich zahlreiche Einzelbestimmungen, deren Notwendigkeit durch eine lange Erfahrung bewiesen ist. Die Ausführung eines Mordes darf nicht so gezeigt werden, daß sie zur Nachahmung reizt. Alles Rohe muß dabei zurücktreten, und blutige Rache darf, wenn das Stück in neuerer Zeit spielt, nicht als gerechtfertigt erscheinen. Diebstahl, Sprengung von Eisenbahnzügen oder Gebäuden, Brandstiftung und Schmuggel dürfen nicht mit technischer Genauigkeit vorgeführt werden. Der Gebrauch von Schießwaffen ist soviel wie möglich einzuschränken. Gesetzwidriger Handel mit Rauschgiften darf auf der Leinwand überhaupt nicht zu sehen sein. Ist ein Ehebruch in die Handlung verflochten, so darf er nicht breit oder verlockend dargestellt, vor allem nicht gebilligt werden. Leidenschaftliche Liebesszenen sind nur dann zulässig, wenn die dramatische Handlung sie gebieterisch verlangt; dann

aber sind sie so zu gestalten, daß ihr Anblick nicht geschlechtlich reizt. Verführung oder Vergewaltigung dürfen, wenn die Handlung überhaupt ihre Darstellung fordert, nur angedeutet werden; niemals kommen sie als eigentlicher Gegenstand eines Schauspiels in Betracht. Widernatürliche Geschlechtlichkeit, Mädchenhandel, geschlechtliche Beziehungen zwischen verschiedenen Rassen, Geschlechtskrankheiten und sog. sexuelle Hygiene sind von der Darstellung ausgeschlossen. Die Geburt eines Kindes darf auch im Schattenriß nicht gezeigt werden. Bei allem, was gemein oder ekelhaft ist, muß man auf das Feingefühl des Publikums gebührende Rücksicht nehmen. Unzüchtige Worte, Lieder, Anspielungen, Scherze und Bewegungen sind verboten. Als unzüchtig gelten auch Tänze, die unanständige Bewegungen stark hervortreten lassen. Gotteslästerliche oder rohe Ausdrücke sind in keiner Form gestattet. Keine Person darf völlig unbekleidet erscheinen, auch nicht im Schattenriß; ebensowenig darf über die Nacktheit nicht sichtbarer Personen in ausgelassener oder lüsterner Weise gesprochen werden. Entblößung der Geschlechtsteile von Kindern ist unerlaubt. Tanzkleider, die auf ungeziemende Zurschaustellung des Körpers oder auf unanständige Bewegungen berechnet sind, dürfen nicht getragen werden. Es ist verboten, irgend einen religiösen Glauben lächerlich zu machen, Diener der Religion in dieser Eigenschaft als komisch oder unehrenhaft erscheinen zu lassen, Zeremonien irgend einer bestimmten Religion unehrerbietig wiederzugeben. Die Landesflagge ist immer mit Ehrfurcht zu behandeln; Geschichte, Einrichtungen und Angehörige fremder Völker sind ohne gehässige Verzerrungen darzustellen. In den Titeln der Filme muß alles Unzüchtige und Wollüstige vermieden werden. Bei Hinrichtungen, bei Erzwingung von Geständnissen durch die Polizei, bei Brandmarkung von Menschen oder Vieh, bei wirklicher oder scheinbarer Grausamkeit gegen Erwachsene, gegen Kinder, gegen Tiere, endlich bei ärztlichen Operationen ist gewissenhaft nach dem Empfinden eines anständigen Menschen zu verfahren.

Um Gewähr für einheitliche Handhabung dieser Richtlinien zu schaffen, hat der Verband der Filmfabrikanten (Association of Motion Picture Producers, Inc.) folgende Bestimmungen getroffen: 1. Jeder Regisseur erhält auf Wunsch durch die Geschäftsstelle des Verbandes Auskunft und Rat aller Art über die Anpassung an die Richtlinien. 2. Die Geschäftsstelle nimmt vertraulich Regiepläne entgegen, prüft sie auf ihre Übereinstimmung mit den Richtlinien und teilt gegebenen Falles vertraulich mit, in welchen Punkten nach ihrer Ansicht die Richtlinien verletzt sind. 3. Jeder aufgenommene Film soll vor dem Kopieren dem Verband vorgelegt werden. Die Geschäftsstelle des Verbandes prüft ihn und teilt dem Fabrikanten schriftlich mit, ob der Film den Richtlinien entspricht, oder weshalb er ihnen nicht entspricht. Der Verband gibt den Film nicht eher zur Aufführung frei, als bis die beanstandeten Stellen geändert sind. Jedoch kann der Fabrikant gegen das Urteil der Geschäftsstelle Berufung an das zu diesem Zweck bestehende Produktionskomitee des Verbandes einlegen. Drei voneinander und von dem in Frage kommenden Fabrikanten geschäftlich unabhängige Mitglieder des Produktionskomitees prüfen dann den Film sofort. Bestätigen sie die Entscheidung der Geschäftsstelle, so steht es dem Fabrikanten frei, sich an den Verwaltungsrat des Gesamtverbandes der Filmindustrie und des Filmhandels (Motion Picture Producers and Distributors of America, Inc.) zu wenden. Der Verwaltungsrat des Gesamtverbandes entscheidet endgültig, und der Fabrikant wie der in Betracht kommende Regisseur hat sich diesem Urteil zu unterwerfen.

Nun wird man ja zugeben können, daß einige der amerikanischen Richtlinien unsern Verhältnissen nicht ganz entsprechen. Es wird sich auch darüber streiten lassen, ob in Deutschland ebenso wie in Amerika eine Selbstzensur der Filmindustrie besser wirken würde als eine staatliche Zensur. Tatsächlich bedarf es in den Vereinigten Staaten einer unablässigen Aufrüttelung der öffentlichen Meinung, um die Anerkennung der Richtlinien lebendig zu erhalten. Auf

keinen Fall aber darf man angesichts der von der gewaltigen amerikanischen Filmindustrie übernommenen Verpflichtungen behaupten, der religiöse, sittliche und nationale Geist, aus dem die amerikanischen Richtlinien entstanden sind, und der auch unser deutsches Lichtspielgesetz beseelt, sei mit künstlerischen und geschäftlichen Notwendigkeiten unvereinbar.

Jakob Overmans S. J.

War Franz Grillparzer eine Kämpfernatur?

Man ist versucht, diese Frage im Hinblick auf die unleugbaren Schwächen seines Charakters und die vielen Klagen des Dichters über seine eigene Unentschlossenheit, seinen Lebensüberdruß, die Unzulänglichkeiten und Widersprüche seines ganzen Wesens einfach zu verneinen und ihm selbst recht zu geben, wenn er 1819, in der Zeit schwerster innerer Krise, dem Halbmond die resignierten Worte zuruft:

Gegrüßt sei, du Halber dort oben,
Wie du, bin ich einer, der halb.

Doch diese Auffassung hält einer genauen Prüfung nicht stand. „Jeder, der Grillparzers Persönlichkeitsäußerungen studiert, — gleichgültig, ob in der mehr objektiven Form der Dichtungen und Dichtungsversuche oder in der subjektiven intimer Aufzeichnungen, Briefe und Gespräche", — bemerkt ein neuerer Grillparzer-Forscher zutreffend, „fühlt, daß sich unter und hinter dem engbezirkten Idyll eines durchaus beamtenhaften Lebenslaufes, der melodisch-melancholischen Gemütlichkeit österreichischen Biedermeiertums und der Begrenzung kleinbürgerlicher Einstellung gefährliche Geheimnisse und gähnende Abgründe verbergen" [1]. Diese Abgründe nach außenhin zu verbergen, machte der Dichter alle Anstrengungen. Sein Leben war in tieferem Sinn ein heldisches, wenn ihm auch der große Willensrhythmus des Eroberers gänzlich fehlte. Er war nicht nur Tragiker, er war selbst auch tragischer Mensch, — eine „passive Kämpfernatur".

Grillparzer stammte aus einer Familie mit sinkender Lebenskraft. Sein Vater, in manchen Charakterzügen ein Sonderling, starb im besten Mannesalter und hinterließ die Familie in wirtschaftlich zerrütteten Verhältnissen. Die Mutter, schon frühzeitig zum Tiefsinn geneigt, beging als Witwe Selbstmord. Mehrere von seinen nächsten Verwandten galten als geistig nicht normal oder schwachsinnig und schieden ebenfalls freiwillig aus dem Leben. So hatte der kleine Franz eine düstere, freudlose Jugend. Auch sein ganzes folgendes Leben war ein ununterbrochenes Ringen und Ankämpfen gegen Hemmungen, Widerstände und Schwierigkeiten der verschiedensten Art. Diese Hemmungen lagen zunächst und zumeist in Grillparzer selbst. Wenn manche Verehrer des Dichters, darunter Alker, glauben, daß „auch der peinlichste Psychiater" die geistige Gesundheit des Dichters anerkennen müsse, so steht diese Ansicht, wie mir scheint, doch wohl im Widerspruch mit einer Reihe von Äußerungen Grillparzers selbst, so besonders mit dem Geständnis aus dem Jahre 1827: „Wenn ich je dazu kommen sollte — aber ich werde es nie tun — die Geschichte der Folge meiner inneren Zustände niederzuschreiben, so würde man glauben, die Krankheitsgeschichte eines Wahnsinnigen zu lesen. Das Unzusammenhängende, Widersprechende, Launenhafte, Stoßweise darin übersteigt alle Vorstellung. Heute Eis, morgen Feuer und Flammen. Jetzt geistig und physisch ohnmächtig, gleich darauf überfließend, unbegrenzt" [Werke (Wien) XV 138].

Bei Feststellung von Grillparzers Charakter hat sich seinerzeit Hans Rau in seiner Schrift „Grillparzer und sein Liebesleben" (Berlin 1904) für die beliebte Diagnose „homosexuell" entschieden. Alker, der dieser Auffassung mit Nachdruck entgegentritt, bewegt sich in seiner Untersuchung ganz im Ideenkreis der Psychoanalytiker und redet ihre Sprache, wenn er z. B. seine Ansicht über Grillparzers Verhältnis zu Katti Fröhlich, der intimsten Freundin des Dich-

[1] Franz Grillparzer. Ein Kampf um Leben und Kunst. Von Ernst Alker. gr. 8° (256 S.) Marburg 1930, N. G. Edwert. *M* 10.—

ters, mit den Worten einleitet: „Es hat sich gezeigt, daß Grillparzer ein Masochist mit pseudosadistischer Haltung war. Sein Komplement mußte also eine Sadistin mit pseudomasochistischer Einstellung sein. Das war Katti Fröhlich. Nur auf diese Weise kann begriffen werden, warum Grillparzer sie nach Ablauf der ersten Erregung nicht eisig kalt verabschiedete wie seine sonstigen Flammen. Er fand in ihr die volle Ergänzung seines Wesens, sie in ihm die Ergänzung des ihren. Diese Menschen konnten sich nicht mehr voneinander reißen, es wäre eine tödliche Wunde geworden. Sie waren mit unzerreißbaren, schicksalstarken Fesseln aneinander gebunden.... Daß positive Algolagnie der Grundzug des Wesens von Katti Fröhlich war, kann nicht bezweifelt werden" (S. 37).

Zugegeben, daß der Verfasser diese übelklingenden Ausdrücke in einer verhältnismäßig annehmbaren Weise erklärt, so bleibt doch beim Leser der Eindruck einer sexuellen Veranlagung des Dichters, die jeder von psychoanalytischer Beeinflussung freie Mensch als ungesund bezeichnen wird. Alker muß denn auch selbst das „um eine Kleinigkeit zu starke weibliche Element in Grillparzer" zugeben, glaubt, daß des Dichters Erotik „vielleicht eine leichte Neigung zum Sonderbaren" hatte, und spricht wohl gelegentlich auch vom bisexuellen Liebesleben des Mannes. Ein längeres, sehr sonderbar klingendes poetisches Selbstzeugnis Grillparzers, das bei allen Grillparzerfreunden mit Recht in Mißkredit steht, das Gedicht „Cherubim", wird von Alker zitiert und mit der Bemerkung versehen: „Aus diesen Versen kann man Homosexualität herauslesen, aber man muß es nicht" (S. 29). Das mag genügen.

Grillparzers Verhältnis zum österreichischen Staat gehört zu den großen Zentralproblemen des Dichters, und auch hier handelt es sich um einen lebenslangen Konflikt, den er durch das Mittel der Dichtung nur sehr unvollständig zu harmonisieren vermochte. Vom Vater her war Franz in der Denkweise und Auffassung des Josefinismus erzogen worden. In seinen poetischen Schöpfungen kommt diese Einstellung immer wieder zum Ausdruck: der sonst so scharfsinnige und kritisch veranlagte Mann stand den Zielen und Idealen des Josefinismus geradezu erschreckend kritiklos gegenüber. Im Banne dieser Auffassung war Grillparzer von einer maßlosen Bewunderung für den Staat Friedrichs des Großen erfüllt, den er doch in seinem Unterbewußtsein aus tiefster Seele haßte. Diese zwiespältige Gesinnung bedingte eine verhängnisvoll zwiespältige politische Haltung, ein beständiges Schwanken, eine fortgesetzte Auseinandersetzung zwischen Barock und Aufklärung, was sich auch in seinen dramatischen Schöpfungen fast auf Schritt und Tritt offenbart, zumal im „Bruderzwist im Hause Habsburg", in „König Ottokars Glück und Ende", ja selbst im „Goldenen Vlies". Diese Unsicherheit und dieser latente Zwiespalt führten dann auch vorübergehend zum äußern Konflikt des Dichters mit der Staatsgewalt.

Noch viel weniger als alle bisher genannten innern Gegensätze und äußern Schwierigkeiten überwand Grillparzer das Barock-Problem, d. h. den Konflikt zwischen der Kunstauffassung des süddeutschen Barocks und der Weimarer Klassik. Schon als Anhänger des Josefinismus besaß Grillparzer verstandesmäßig oder in seinem Oberbewußtsein eine ausgesprochene Vorliebe für die Klassik. Er wollte durchaus ein österreichischer Klassiker werden und rang jahrzehntelang in zähem Wettbewerb mit Weimar, dessen literarische Vertreter er zeitweilig glühend verehrte und auch wohl überschätzte. Aber anderseits machte sich der Einfluß der spezifisch österreichischen Barockkunst immer wieder und gelegentlich siegreich geltend. Vielleicht wäre Grillparzer der Mann gewesen, die Aussöhnung zwischen den verschiedenen Kunstanschauungen herbeizuführen und die unleugbaren Gegensätze in einer höheren Synthese zu versöhnen. Aber er kam zur unrechten Zeit, er kam zu spät und stand nun vor einer Riesenaufgabe, die er unmöglich bewältigen konnte. Statt zu einer Synthese, brachte er es höchstens zu einem zeitweiligen, mühsamen Kompromiß; statt die

Gegensätze zu überbrücken, gelang ihm nur ab und zu ein dürftiges Notdach.

Für die deutsche Romantik besaß Grillparzer wenig Verständnis und noch geringere Vorliebe; er verhielt sich dieser künstlerisch-literarischen Strömung gegenüber zumeist vollkommen ablehnend. Gerade die anziehendste Erscheinung der Frühromantik, Friedrich von Hardenberg-Novalis, beurteilte er durchaus abfällig. Dennoch ist dem österreichischen Dichter wenigstens in einem Stück, in dem Trauerspiel „Des Meeres und der Liebe Wellen", die Synthese zwischen Klassik und Romantik vorübergehend zum Teil geglückt (im vierten Akt am vollständigsten). Als Ganzes wirkt allerdings auch dieses Bühnenstück zwiespältig.

Der unselige Josefinismus hinderte Grillparzer ebenso an einer vorurteilsfreien Würdigung des Mittelalters. Dagegen fühlte er sich zeitweilig zu Shakespeare mächtig hingezogen. Später wehrte er sich gegen dessen Einfluß. In seinem Tagebuch findet sich zum Jahre 1822 die Bemerkung, Shakespeare tyrannisiere seinen Geist, es sei daher sein Bestreben, den großen Briten zu vergessen. Einige Jahre später (1828) schreibt er den lapidaren Satz: „Shakespeare hat uns Neuere ganz verdorben."

Nur die Spanier, und ganz besonders der fruchtbarste ihrer großen Dramatiker, Lope de Vega, fesselten den österreichischen Dichter bis in sein hohes Alter und trösteten ihn in den Jahren der Vereinsamung und seelischen Verdrossenheit. Er schwärmte geradezu für alles Spanische, obwohl — vielleicht weil! — er dieses Zauberland nicht aus eigener Anschauung kannte. Sein Schauspiel „Der Traum ein Leben" (1834), das schon im Titel an Calderon erinnert, bedeutet künstlerisch die weiteste Entfernung von Weimar, die schroffste Opposition gegen die Klassiker; es war gewissermaßen ein Bündnis mit allen Feinden der Goethe-Schillerschen Welt, mit allem Un- und Vorklassischen und führte in die nächste Nähe Raimunds.

Ganz ungelöst blieb in Grillparzers Leben und Schaffen das religiöse Problem. Ein tieftrauriges Kapitel! — Es ist verständlich, bleibt aber dennoch zu bedauern, daß österreichische katholische Literarhistoriker diesem unangenehmen Thema im allgemeinen scheu aus dem Wege gehen. Ernst Alker behandelt den religiösen Konflikt des Dichters ausführlich und mit voller Offenheit. Freilich sieht auch er sich zum Geständnis gezwungen: „Die religiöse Überzeugung der Dichters festhalten zu wollen, ist ein mühsames und undankbares Vorhaben. Denn in allen Jahrzehnten seines langen Lebens widersprechen sich die Äußerungen auf eine merkwürdige und verwirrende Weise, zeigt sich ein anscheinend sinnloses Oszillieren, das niemals bestimmte Richtung annimmt, geschweige denn, daß es eindeutig und harmonisch wird. Auch hier manifestiert sich — nur schwerer erkennbar und noch mühseliger zu denken — eine klaffende, bittere und peinigende Antithese zwischen dem von protestantisch-aufklärerisch-rationalistischen Mächten beherrschten Oberbewußtsein und der superlativ religiösen (mittelalterlich-barock-katholischen) Tiefenseele" (S. 173 f.).

Wenn Hugo von Hofmannsthal, ein großer Verehrer Grillparzers, von dem Dichter sagt, er sei der Seele nach ein Christ gewesen wie Goethe und Schiller, durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Lebensluft ein süddeutscher Katholik, dem Bekenntnis nach ein Freigeist, gleichzeitig aber von einer tiefen Gottgläubigkeit, so spricht aus diesen Worten mehr die Verlegenheit des Beurteilers als eine feste, sichere Überzeugung. Wo Grillparzer sich verstandesmäßig äußert, kehrt er immer wieder seinen leidigen Josefinismus heraus, obwohl er ihn im Grunde der Seele ablehnte. Dieser unheilvolle Widerspruch in seinem Wesen tritt besonders bei einem Vergleich zwischen seiner „Selbstbiographie" und seinem Tagebuch klar hervor. Erstere schildert vorzüglich den Einfluß des aufgeklärten, religiösen Andachtsübungen abgeneigten, ganz josefinistisch eingestellten Vaters, letzteres den der Mutter und der ganzen, vorwiegend katholischen Atmosphäre der nächsten Umgebung des Knaben. Der religiöse Zwiespalt des Dichters war im Verein mit der erblichen Belastung

wohl der Hauptgrund, warum der seelisch gefolterte Mann fast sein ganzes Leben hindurch sich mit Selbstmordgedanken abplagte und schon 1826 in einer Tagebuchnotiz bemerkte: „Ein unüberwindlicher Ekel ergreift mich bei allem, was mir vorkommt, selbst die Lektüre interessiert mich nicht. Das Theater erregt mir Abscheu, und kommt jemand auf das zu sprechen, was ich geschrieben, oder daß ich wieder etwas schreiben soll, so reißt sich ein so ungeheures Gefühl in meinem Innern los, ich sehe einen so ungeheuren Abgrund vor mir, daß ich schaudern muß, und der Gedanke, mich selbst zu töten, war mir schon oft nahe“ (Werke XV, 121). — Dagegen fallen einzelne Aussprüche zu Gunsten oder Ungunsten einer bestimmten religiösen Konfession nicht allzusehr in die Waagschale, da sich unschwer Äußerungen finden lassen, die genau das Gegenteil mit gleicher Entschiedenheit bezeugen. Wenn Grillparzer beispielsweise einmal im Unmut über das Konkordat den Satz niederschrieb: „Der Katholizismus ist an allem schuld. Gebt uns eine zweihundertjährige Geschichte als protestantischem Staate, und wir sind der mächtigste und begabteste deutsche Volksstamm. Heute haben wir nur noch Talent zur Musik und — zum Konkordate“ (Werke XI, 147), so wird diese erregte Auslassung durch eine Aufzeichnung vom Jahre 1819 aufgewogen, worin er das Papsttum in Schutz nimmt und temperamentvoll beifügt: „Der Protestantismus hingegen hat das Christentum als Religion von Grund aus unwiederbringlich zerstört“ (Werke XI, 47 f.).

Gewissermaßen eine Zusammenfassung von Grillparzers ungelösten Lebensproblemen — wobei allerdings der religiöse Konflikt nur flüchtig gestreift wird — und zugleich ein Denkmal seiner ungewöhnlichen, leidenschaftlichen Vorliebe für die Musik ist die ergreifende Novelle „Der arme Spielmann“, eine Darstellung der inneren Tragik seines, wie ihm selbst dünkte, unnützen Lebens. Sie gehört zu den Meisternovellen der deutschen Literatur, brachte aber ihrem Verfasser die heißersehnte seelische Befreiung nicht.

So spricht denn aus allen Dichtungen und sonstigen schriftlichen Äußerungen Grillparzers ein unstillbarer Drang und ein qualvolles Suchen nach Ruhe, Harmonie, Überwindung des seelischen Zwiespaltes und Aussöhnung der inneren Gegensätze, gleichzeitig auch ein mühsames, aufreibendes Kämpfen und Ringen mit den entgegenstehenden Hemmungen, Hindernissen und Schwierigkeiten. Daß er in diesem lebenslangen Kampfe nicht Sieger geblieben ist, wissen wir. Wenn er aber trotz gigantischer Widerstände und der Aussichtslosigkeit, ihrer völlig Herr zu werden, nicht vollständig verzweifelte und nach einem verhältnismäßig friedlichen, vom Glanze eines späten Dichterruhms freundlich verklärten Lebensabend seine irdische Laufbahn beschloß, so liegt darin schon die Widerlegung der Ansicht jener allzu schroffen Kritiker, die in Grillparzer lediglich einen moralischen Schwächling und energielosen, schlappen Menschen sehen, und für den verborgenen leidenden Heroismus dieses unglücklichen Mannes kein Verständnis besitzen. Ihnen hat der Dichter selbst in dem kleinen Gedicht „Entschuldigung“ vom Jahre 1849 die treffende Antwort gegeben:

So ist dir erloschen der Muse Gunst,
Erlahmt dein ganzes Streben? —
Mein Freund, ich übe die schwere Kunst,
In diesen Zeiten zu leben.

Alois Stockmann S. J.

Besprechungen

Dogma und Leben

Geist und Leben. Organische Darstellung der katholischen Lehre. Von Oda Schneider. 12° (254 S.) Innsbruck 1931, Fel. Rauch. *M* 2.15

Es geht in diesem Buch darum, in den scheinbar formelhaften „Worten" des Katechismus „Geist und Leben" aufzuzeigen. Die Verfasserin ist Scheeben, wie sie selbst schreibt, sehr verpflichtet. Aber es ist in keiner Weise äußerliche Herübernahme. Es ist vielmehr so, daß sie durch Scheeben in den Geist Augustins eingeführt ist, der nun unmittelbar zu ihr steht. Aus all dem resultiert der eigentümliche Stil des Buches. Es scheint seitenlang wie eine nüchterne Katechismuserklärung. Aber diese betonte Schlichtheit wird immer wieder überraschend transparent, am tiefsten in der Einleitung zu den Glaubensartikeln (14 ff.), die ganz und gar in Augustinus getaucht ist: „Je erhabener wir Gott zu denken und — weit über das Denken hinaus — zu empfinden vermögen, desto mehr wachsen wir an Ihm empor. Je deutlicher uns die Größe des Abstandes zwischen uns und Ihm zum Bewußtsein kommt, desto näher sind wir Ihm, weil wir der Wahrheit desto näher sind." Eine ganz echte, tiefe Dichterin bricht fast wider Willen durch die Einfachheit dieses Buches hindurch. Sie verrät ihren Rang in den paar Versen, die eingestreut sind:

Heiland, mehr als für die Wundertaten
dank ich dafür, daß Du traurig warst.
Seither sprießt auf dem verbrannten Karst
unserer Traurigkeit ein Hauch von Saaten.

Mehr noch als für Deiner Weisheit Tiefen
dank ich, Heiland, Dir für Deine Angst;
daß Du in den Wald des Fürchtens drangst,
den wir schmachvoll und allein durchliefen.

Doch am liebereichsten will mir scheinen,
daß Dich, Heiland, dunkler als ein Grab,
Qual der Gottverlassenheit umgab.
Seither kann, versiegt uns schon das Weinen,
Gottverlassenheit mit Gott vereinen.

E. Przywara S. J.

Liturgik

Katholische Liturgik. Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Von Dr. Richard Stapper, Professor der Theologie an der Universität Münster. 5. u. 6., vermehrte Auflage. Mit 16 Abbildungen. 8° (VIII u. 314 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorffsche Verlagshandlung. *M* 7.45, geb. 8.95

Die Schrift hat in der vorliegenden Neuauflage außer einer mehrfachen vertiefenden Umarbeitung auch eine erhebliche Vermehrung ihres Inhaltes erfahren. Aus einem bloßen Grundriß der Liturgik ist sie infolgedessen fast ein kurzgefaßtes Handbuch geworden, weshalb sie sich auch nicht mehr Grundriß der katholischen Liturgik, sondern lediglich „Katholische Liturgik" betitelt. Der Umstand, daß sie die fünfte und sechste Auflage erreicht hat, bekundet, daß sie sich für ihren Zweck, bei Vorlesungen über Liturgik als praktischer Leitfaden, beim Selbstunterricht, als, wenn auch knappes, so doch relativ vollständiges und dabei zuverlässiges, durch faßliche, übersichtliche Darstellung ansprechendes Lehrbuch zu dienen, bisher bestens bewährt hat. Die weitere Vervollkommnung und Bereicherung, die sie in der neuen Auflage aufweist, empfehlen sie noch mehr. Der Mysterientheorie P. Casels O. S. B. gegenüber, bei der es sich übrigens nicht sowohl, jedenfalls nicht in erster Linie, um eine liturgische, als um eine dogmatische Frage handelt, verhält sich der Verfasser mit Recht ablehnend. J. Braun S. J.

Lebensbilder

Petrus, der erste Papst. Von Dr. theol. Friedrich Anton Sigrist. kl. 8° (151 S.) Weggis (Schweiz), Rigi-Verlag.

Die Schrift ist hauptsächlich apologetischer Art, eine deutsche Bearbeitung der theologischen Lehre De Ecclesia, voll von persönlicher Anteilnahme. Was die Heilige Schrift über den Apostelfürsten bietet, wird ausgewertet, schreitet vom Äußern zum Innern vor. Es ist schon so, wie der Verfasser sagt, daß wir Petrus über Paulus vergessen; im Mittelalter galt er mehr. S. Nachbaur S. J.

Kardinal Mariano Rampolla del Tindaro. Von G. Pietro Sinopoli di Giunta. Einzig berechtigte deutsche Ausgabe, besorgt von P. Leo Schlegel O. Cist. 8° (402 S.) Hildesheim 1929, Franz Borgmeyer. *M* 8.—, geb. 10.—

Das Buch ist mit der üblichen Widmung und Belobigung wohl versehen, fast zu sehr beschwert mit dem Rüstzeug des Eiferns und

der Erbauung, etwas behindert von der Schleppe der konventionellen Verbeugungen. Rampolla spräche für sich allein eindringlich genug. In auffallender Fügung, sozusagen sine patre et matre, statt dessen berührt von einer geradezu charismatischen Liebe zur Kirche und zum Papst, bestimmt er sein Leben zu einer reinen und demütigen Hingabe an sie. So zerbricht er denn auch nicht an dem starken Geist Leos XIII. noch an dessen Zielen. Leos Werk und Leos letztes Wort an seinen vierten und letzten Staatssekretär sagen dasselbe: „Wir haben zusammen gearbeitet." Und nun beginnt die Vereinsamung seiner Persönlichkeit zum großen Alleinsein mit Gott. Vom päpstlichen Thron weggeschoben, vom höchsten Dienst entbunden, angefeindet statt des toten Leo, wächst Rampolla zur Heiligkeit heran. Sie spricht aus größter Bescheidung, die sich natürlich sicher gibt und in der Armut daheim wird, aus starkem Schweigen, aus unverminderter Dienstfertigkeit, aus einer Gottinnigkeit, die sich je länger je weniger zu verbergen vermag. Daß die Lebensbeschreibung davon erzählt, daß sie für den schweigenden Dulder das Wort nimmt, dafür sei dem Verfasser herzlicher Dank! — Die nächste deutsche Ausgabe sähen wir gern selbständig durchgearbeitet und weitergeführt.

S. Nachbaur S. J.

Kreuz und Davidstern. Der Weg eines Konvertiten von der Thora zur Hostia. Von W. H. Friedemann. 8° (284 S.) Wiesbaden 1931, H. Rauch. Geb. *M* 6.50

Der Verfasser ist ein vielseitig gebildeter Mann, der sich vom Judentum auf mannigfach verschlungenen Wegen zum Christentum und zum Katholizismus durchgerungen hat. Einzelangaben über Leben und Entwicklung sind ziemlich spärlich, um so reicher aber die Schilderungen der Gesellschaftskreise, in denen er sich bewegte, und die Erwägungen, die seinen Werdegang bestimmten. Diese sind wesentlich auf die Geisteshaltung der Anhänger des orthodoxen und des liberalen Judentums eingestellt. Sie umfassen vier Gedankengruppen: den Glauben an Gott, den Glauben an Jesus Christus, die Una Sancta, das heilige Buch über Dreifaltigkeit und Messianität. Diese Betrachtungen und Untersuchungen verraten ein für einen Laien recht tiefes Eindringen in zum Teil sehr schwierige Fragen. Man braucht nicht mit allen Einzelheiten einverstanden zu sein, muß aber gestehen, daß die vielfach ungewohnten Gedankengänge lehrreich sind und einen guten Einblick in eine sonst wenig bekannte Welt gewähren. Das Buch wendet sich durchaus an gebildete Leser und kann beim Konvertitenunterricht gute Dienste leisten.

H. Wiesmann S. J.

Astronomie

Sterne, Welten und Atome. Von Sir James Jeans, Professor an der Universität Cambridge. Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Nutt. 8° (384 S.; 25 Tafeln u. 24 Abbildungen im Text) Stuttgart 1931, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. *M* 10.—

Professor Jeans, ein theoretischer Physiker von Weltruf, hat sich seit mehr als 25 Jahren erfolgreich als Forscher auf dem Gebiete der Kosmogonie betätigt. Wenn er uns ein Buch über die Kosmogonie schreibt, dann können wir von vornherein sicher sein, etwas zu erhalten, was den allerneuesten Stand der astrophysikalischen Forschung richtig wiedergibt.

Nach einer kurzen Einführung über die Geschichte der Astronomie werden im 1. Kapitel die Methoden und Hilfsmittel besprochen, deren die Astronomen sich bei ihren Forschungen bedienen. Da die Vorgänge in der Sonne und in den Sternen ohne eine Kenntnis der Atomphysik unverständlich bleiben müssen, ist das 2. Kapitel der Erforschung des Atoms gewidmet. Das 3. Kapitel beschäftigt sich mit der Zeitforschung, d. h. mit Altersbestimmungen. Das ist eine schwierige und vielfach unsichere Aufgabe. Der Verfasser mahnt deshalb zur Vorsicht (190). Er kommt zu folgenden Ergebnissen. Das Alter der Erde seit ihrem Festwerden dürfte, in runden Zahlen ausgedrückt, etwa 2000 Millionen Jahre sein (171). Das Alter unseres ganzen Planetensystems berechnet sich aus der Mondbahn zu 4000 Millionen Jahren (170). Das sind aber kleine Zeiträume im Vergleich zum Alter der Sonne und der Sterne seit ihrer Entstehung aus einem kosmischen Nebel. Für dieses Alter ergibt die Rechnung aus dem Beobachtungsmaterial 5—10 Billionen Jahre (197). Hier ist eine Billion, wie in Deutschland üblich, eine Million Millionen (47). Für die Atome in zwei kosmischen Nebeln ergibt sich ein Durchschnittsalter von rund 100 Billionen Jahren (354). Als obere Grenze für das Alter der Materie darf man mit großer Wahrscheinlichkeit 200 Billionen Jahre annehmen (356). Ebenso unvorstellbar groß sind die räumlichen Erstreckungen im Weltall. Davon handelt das 4. Kapitel. Im 5. Kapitel werden die Beobachtungsergebnisse und die Theorien über die Sterne geboten. Über den Zustand der Materie im

Innern der Sterne sind drei Theorien aufgestellt worden. Nach Jeans ist die Materie im Mittelpunkte der Sterne in der flüssigen Phase (303 ff.). Nach Eddington ist das Innere der Sterne, trotz einer Dichte von 70, gasförmig. Milne vertritt die Ansicht, daß der Kern der Sterne fest ist und die ungeheure Dichte von 700000 besitzt. Am 9. Januar 1931 (nach Drucklegung des vorliegenden Buches) kam es in einer Sitzung der Royal Astronomical Society in London zu einem Meinungsaustausch zwischen Jeans, Eddington und Milne. Jeans sah sich nicht veranlaßt, seine Ansicht zu ändern. Das 6. Kapitel, Beginn und Ende, ist von ganz besonderem Interesse vom Standpunkte der Naturphilosophie. Professor Jeans zieht streng logisch aus dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik den unvermeidlichen Schluß, daß das Weltall nach sehr langer, aber endlicher Zeit dem Tode verfallen wird. „Das ist die Lehre der modernen Thermodynamik. Es ist kein Grund vorhanden, sie in Zweifel zu ziehen oder sich gegen sie zur Wehr zu setzen", schreibt er auf S. 348. Wenn aber die Welt einmal ein Ende nehmen wird, dann hat sie notwendigerweise auch einen Anfang genommen. Auf S. 355 wird ein schöner physikalischer Beweis für diesen Schluß gebracht.

Das ganze Buch ist ungemein interessant und lehrreich. Die Darstellung des sehr spröden Stoffes ist allgemein verständlich gehalten. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß das Buch in all seinen Teilen ganz mühelos gelesen werden kann. Der Gegenstand bietet innere Schwierigkeiten, die auch große Meister populärer Darstellung, und das sind bekanntlich viele englische Gelehrte in hervorragendem Maße, dem Leser nicht ersparen können. Wer einigermaßen über die physikalischen Kenntnisse, wie sie das Gymnasium übermittelt, verfügt, dürfte auch mit den schwierigeren Teilen des schönen Buches fertig werden.

Da der deutsche Leser mit englischen Zoll wohl kaum vertraut sein dürfte, hätte der Übersetzer überall Zoll in cm umrechnen sollen. Auch einige Druckfehler, z. B. in der Tabelle auf S. 158, hätten sich leicht vermeiden lassen. Auf S. 226 wird sogar eine Tabelle besprochen, die nicht vorhanden ist. A. Steichen S. J.

Sterne und Atome. Von A. S. Eddington, Professor der Astronomie an der Universität Cambridge. Ins Deutsche übertragen und mit der dritten englischen Auflage in Übereinstimmung gebracht von Dr. O. F. Bollnow. Mit 11 Abbildungen. 2. Auflage. kl. 8° (IV u. 125 S.) Berlin 1931, Julius Springer. *M* 5.60, geb. 6.80

Das Buch ist aus Vorträgen entstanden, die der Verfasser in Oxford und in London gehalten hat. Im ersten Vortrage dringen wir bis zum Mittelpunkte der Sonne vor. Schon an der Oberfläche begegnen wir einer Temperatur von 6000 Grad. Im Zentrum würde unser Thermometer, wenn wir ein passendes Gerät hätten, 40 Millionen Grad anzeigen. Darin liegt nichts Unglaubliches. Wärme ist Bewegung der Atome und der Moleküle. Je rascher die Bewegung, um so höher die Temperatur. 40 Millionen Grad verlangen Atomgeschwindigkeiten von nur 150 Kilometer in der Sekunde. Das ist aber gerade die Geschwindigkeit, mit der Sternschnuppen in die Erdatmosphäre eintreten, somit nichts Unglaubliches. Ein Physiker würde diese Geschwindigkeit sogar klein nennen können, denn sie ist nur 1 Prozent der Geschwindigkeit der Atomtrümmer beim radioaktiven Zerfall. Die Atome führen einen wilden Tanz im Innern der Sonne auf. Da es auch ihnen zu heiß geworden ist, haben sie ihre Elektronenkleider ganz oder fast ganz abgestreift und schwirren als nackte oder fast nackte Atomkerne umher.

Im zweiten Vortrag bietet der Verfasser uns die Geschichte vom Algol, vom Begleiter des Sirius, und von der Beteigeuze und noch manches andere. Der Begleiter des Sirius hat eine 60000mal größere Dichte als das Wasser, d. h. ein Kubikzentimeter seiner Materie wiegt mehr als einen Zentner, und eine Tonne seines Stoffes fände in einer Streichholzschachtel Platz. Die Beteigeuze bildet einen scharfen Gegensatz zu diesem Sterne. Sie ist 50000000mal größer als die Sonne, aber ihre Masse ist nur 35mal größer als die der Sonne. Ihre Dichte ist nur ein Tausendstel der Dichte der uns umgebenden Luft. Noch dünner ist die Materie im Weltraum. Hier haben wir nur ein Atom in einem Kubikzentimeter.

Im dritten Vortrage gewinnt der Leser einen Einblick in die Methoden, nach denen die Astronomen das Alter der Sterne bestimmen. Alle Sterne durchlaufen bestimmte Entwicklungsstufen. Die einzelnen Sterne am Himmel lassen sich nach diesen Stufen klassifizieren, ähnlich wie man ja auch die Individuen einer Menschenmenge nach Altersklassen gruppieren kann. Vor 5 Billionen Jahren war unsere Sonne in einem Zustande, der dem des Algol von heute ähnlich war; nach weiteren 500 Billionen Jahren wird sie ein Zwerg unter den Sternen sein. Während ihres ganzen Daseins strahlen die Sterne ungeheure Mengen Energie

in den Weltraum aus. Was für Kraftquellen stehen ihnen in ihrem Innern zu Gebote, aus denen sie ihren Bedarf an Energie während ihrer fabelhaft langen Lebensdauer decken können? Eddington kommt zu dem Ergebnis, daß die Sterne ihre eigene Substanz verbrennen, d. h. daß im Sterne eine Umwandlung von Materie in Energie stattfindet. Das ist eine Anschauung, für die der Verfasser gewichtige Gründe vorbringt, und die in gleicher Weise Physiker und Philosophen angeht.

Noch vieles andere findet sich in dem hochinteressanten kleinen Buche. Die Darstellung ist fesselnd, leicht verständlich und mit Humor gewürzt. Eddington ist als Astronom ersten Ranges und als vollendeter Meister populärer Darstellungskunst längst bekannt. Die deutsche Übersetzung ist gut. Der Verlag hat das Werk vorzüglich ausgestattet.

A. Steichen S.J.

Kunst

Kirchenbau. Ratschläge und Beispiele. Von Dr.-Ing. Karl Freckmann. Mit 132 Abb. Lex.-8° (VIII u. 152 S.) Freiburg i. Br. 1931, Herder & Co. *M* 10.—, geb. 12.—

Die Schrift gibt eingehende fachmännische, jedoch allgemein verständliche Anweisung über alles, was bei einem Kirchenbau zu wissen von Belang ist und beobachtet werden muß, unter Berücksichtigung der durch die heutigen Verhältnisse geschaffenen Schwierigkeiten und Bedürfnisse der neuen Baumaterialien und Techniken sowie der neuzeitlichen, auf dem Gebiete der kirchlichen Architektur sich geltend machenden Strömungen. Es ist sehr lehrreich und beherzigenswert, was sie betreffs der Wichtigkeit und Notwendigkeit eines in allen Einzelheiten sorgsam festgestellten Bauprogramms, der Wahl des Bauplatzes und des Architekten zu sagen hat, was sie hinsichtlich der bei Kirchenbauten zu beachtenden kirchlichen und baupolizeilichen Vorschriften, der bei Festlegung des Bauplanes zu berücksichtigenden Forderungen des Kultes wie der Zweckmäßigkeit, der Raumgestaltung, der Materialienfrage, der Behandlung des Außenbaues und der Ausschreibung wie Vergebung der Bauarbeiten ausführt, sowie namentlich auch, was sie bezüglich der für die Innenwirkung eines Kirchenraumes so wichtige Belichtung, die Form des Baues — von Stil zu sprechen, ist heute verpönt — die zur Zeit sie beherrschende Mode und den Weg zu einer Gesundung der kirchlichen Architektur darlegt. Vornehmlich für den Klerus und andere von Amts wegen bei einem Kirchenbau Beteiligten bestimmt, kommt die Schrift einem Bedürfnis entgegen. Einmal weil es bei den heutigen wirtschaftlichen Verhältnissen von größter Wichtigkeit ist, daß, wo eine neue Kirche gebaut werden soll, vor Beginn alle in Betracht kommenden Einzelheiten des Baues genau geregelt und festgelegt werden, damit Fehlgriffe und unnütze Ausgaben vermieden werden. Dann, weil heute der Bauherr sich notwendig darüber klar sein muß, wie er sich zu den neuzeitlichen Bestrebungen auf dem Gebiete der kirchlichen Architektur und zu den blendenden, im Grunde aber sehr inhaltslosen Schlagwörtern, mit denen dafür Reklame gemacht wird, einzustellen hat. Handelt es sich ja doch bei einer Kirche nicht um einen Bau, der nur für das eine oder andere, sondern für viele Jahrzehnte geschaffen wird, deshalb über vorübergehenden Modeströmungen stehen, dauernden, überzeitlichen Wert haben muß; um einen Bau, der nicht lediglich Zweckbau, sondern weit darüber hinaus, ein Gotteshaus, ein Heiligtum ist und ein dementsprechendes Gepräge an sich tragen muß; einen Bau, für dessen Formgebung nicht lediglich die Individualität des Architekten, sondern in erster Linie der Charakter des Baues und das religiöse Bedürfnis des gläubigen Volkes ausschlaggebend ist. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn der Verfasser in dem „Weg und Ziel" überschriebenen Schlußkapitel über die allgemeinen Richtlinien hinaus auch noch zusammenfassend die besondern Forderungen dargelegt hätte, denen auch der technisch hervorragendste Kirchenbau genügen muß, wenn er etwas mehr denn ein bloßer Zweckbau sein soll. Lehrreich sind bezüglich des heutigen Standes der kirchlichen Architektur die am Schluß der Schrift abgebildeten neuzeitlichen Kirchen, zum größeren Teile recht nüchterne, seelen- und stimmungslose, der architektonischen Gliederung und allen plastischen Dekors entbehrende Bauten ohne ansprechende Formen und Verhältnisse, Versuche, etwas Neues zu schaffen, von äußerster Verschiedenheit, die nicht erwarten lassen, daß wir in absehbarer Zeit wieder das erhalten, was zu besitzen die Vergangenheit bis zum 19. Jahrhundert das Glück hatte, eine bei aller Mannigfaltigkeit und Freiheit einheitliche, von aller profanen sich scharf abhebende, ausgeprägt religiöse Sakralarchitektur. Was gelegentlich an lobenden Bemerkungen den Abbildungen beigefügt wird, wie z. B. den der Antoniuskirche zu Basel und der Kirche zu Küppersteg, ein Bau, der alles andere denn ein Haus Gottes darstellt, steht wenig im Einklang zu den

in der Schrift vorgetragenen vortrefflichen Grundsätzen. Nicht zutreffend ist, wenn der Verfasser meint, Kirchen vom Typus weitgespannter Hallen seien erst in der Renaissance aufgekommen. Im Süden Frankreichs und im Nordosten Spaniens war dieser schon im 14. und 15. Jahrhundert herrschend. Dasselbe gilt von der Behauptung, es sei dem Wesen katholischer Liturgie fremd, das Schiff in der gleichen Breite bis zur Rückwand des Chores durchlaufen zu lassen. Es war das vielmehr zu aller Zeit das Gewöhnliche.

J. Braun S. J.

Pie Iesu. Das Schmerzensmann-Bild und sein Einfluß auf die mittelalterliche Frömmigkeit. Von Romuald Bauerreis O.S.B. Mit 40 Abbildungen. 8° (130 S.) München 1931, Karl v. Lamas Nachfolger Karl Widmann. *M* 7.50

Gegenstand der Schrift ist zunächst die im späten Mittelalter so beliebte Darstellung des Schmerzensmannes. Im Zusammenhang damit werden die sogenannten Hostien- und Heilig-Blut-Kirchen, im ganzen 117, meist Wallfahrtskirchen, behandelt, die sich zum weitaus größten Teil auf deutschsprachigem Gebiet befanden oder noch befinden; genauer wird dabei auf die legendären, heilige Hostien oder das heilige Blut betreffenden Ereignisse eingegangen, die zur Erbauung jener Kirchen führten oder sonstwie mit ihnen verknüpft erscheinen. Endlich wird von dem Alter der marianischen Wallfahrten und der Entstehung des spätmittelalterlichen Herz-Jesu-Bildes gesprochen. Die Darstellung des Schmerzensmannes hat nach dem Verfasser eucharistischen oder besser sakrifikalen Charakter. Die Hostien- und Heilig-Blut-Legenden sucht er durch Darlegung ihrer Quellen, d. i. der Umstände, die zu ihrer Entstehung haben führen können, zu erklären, indem er namentlich auch das Vorhandensein eines Bildes des Schmerzensmannes zu ihnen rechnet. Von den marianischen Wallfahrten sind dem Verfasser zufolge die Wallfahrten zur Schmerzensmutter die ältesten, da sie nach ihm bis ins 11. Jahrhundert zurückreichen. Das spätgotische Herz-Jesu-Bild verdankt seine Entstehung nicht der Liebesglut der spätmittelalterlichen Mystiker, es ist vielmehr lediglich eine realistische Darstellung der Wunde des Herzens Christi. Die Schrift zeugt von hingebender, tiefeindringender Beschäftigung mit ihrem Gegenstand und bietet darum auch genug des Interessanten und Lehrreichen. Ob aber alle ihre Aufstellungen Beifall finden werden, scheint fraglich. Auf einzelnes hier einzugehen, gestattet der Raum nicht. Ich bemerke daher nur, daß das Gnadenbild der schmerzhaften Mutter (108) erst dem 14. Jahrhundert entstammt, und daß überhaupt eine über 1300 zurückreichende Darstellung der Schmerzensmutter kaum nachweisbar sein dürfte.

J. Braun S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Die päpstliche Studienreform

Die von Pius XI. am 24. Mai d. J. unterzeichnete Constitutio Apostolica „Deus scientiarum Dominus" schafft zusammen mit den Ausführungsbestimmungen (Ordinationes) der Päpstlichen Studienkongregation vom 12. Juni zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche ein einheitliches Recht für die akademischen Studien der kirchlichen Wissenschaften und für die Verleihung der entsprechenden akademischen Grade. Dieses Gesetzeswerk ist die würdige Krönung der unablässigen Bemühungen des Heiligen Vaters um den Ausbau der kirchlichen Wissenschaften. Wie sehr der Papst, der selbst aus der Gelehrtenlaufbahn hervorgegangen ist, während seines ganzen Pontifikates den höheren Studien sein besonderes Interesse zugewandt hat, zeigt vor allem seine umfassende Sorge für die großen römischen Studienanstalten, denen er nicht nur äußerlich ein würdiges Heim schuf (man denke z. B. an das Institut für die Orientalischen Studien und das Institut für die christliche Archäologie), sondern an deren innerem Ausbau er auch beständig arbeitete, wie aus verschiedenen päpstlichen Kundgebungen zu ersehen ist. Jetzt hat Pius XI. mit einem bedeutsamen gesetzgeberischen Akt die akademischen Studien der kirchlichen Wissenschaften in der ganzen Welt erfaßt.

Die Veranlassung zu dieser Neuregelung der kirchlichen Studien ist unschwer zu erkennen: es ist die große Ungleichheit im akademischen Studiengang und in den Anforderungen für die akademischen Grade, die sich im Lauf der Zeit herausgebildet hat. Die Gründe dieser Ungleichheit liegen teils in der verschiedenartigen Entwicklung der kirchlichen Wissenschaften in verschiedenen Ländern, teils in der Abhängigkeit von dem nicht überall gleichen Entwicklungsgang der weltlichen Studien, teils auch in besonderen Bedürfnissen einzelner kirchlicher Gebiete. So war es gekommen, daß z. B. die zur Erlangung des Doktorats in der Theologie notwendige Zeit zwischen 4 und 7 Jahren schwankte, daß die philosophischen Studien in einigen Ländern schon vor dem Eintritt in die Hochschulbildung erledigt wurden (natürlich weder zum Nutzen der Philosophie selbst noch zum Vorteil der übrigen Fächer), während ihnen anderswo nach acht- oder neunjährigem Besuch einer höheren Schule zwei eigene Jahre zugeteilt waren: eine Ungleichheit, die nicht nur die Studiendauer betraf, sondern sich auch in der Allgemeinbildung und der philosophischen Schulung bedeutsam auswirkte. In einer Reihe von Anstalten genügte für das theologische Doktorat der gewöhnliche vierjährige Theologiekurs mit einem Abschlußexamen, in andern wurde eine größere schriftliche Dissertation verlangt, aus der die Fähigkeit zum wissenschaftlichen Arbeiten hervorgehen sollte. Auch die Art der Studien war nicht überall gleich: an manchen Orten überwog das rein positive Studium, z. B. der Bibelwissenschaften oder Kirchengeschichte usw., zum Schaden einer gründlichen geistigen Schulung, wie sie die scholastisch-spekulativen Fächer, namentlich also Metaphysik und Dogmatik, bieten; an andern Fakultäten dagegen nahm das spekulative Element eine so überragende Stelle ein, daß die heute dringend notwendige Durchbildung in den positiven Wissenschaften und die Anleitung zum selbständigen wissenschaftlichen Arbeiten gefährdet waren.

Daß diese Verhältnisse dem für die Wissenschaft so interessierten Papste den Entschluß nahelegten, bei aller Schonung berechtigter Eigenart und ehrwürdiger Traditionen eine größere Einheitlichkeit und Zielstrebigkeit in das kirchliche akademische Studium zu bringen, wird niemand überraschen. Wie überlegen und weitblickend Pius XI. dabei zu Werke ging, zeigt schon die Zusammensetzung der für die Vorarbeiten ernannten Kommission[1]. In ihr saßen nicht nur Gelehrte aus den verschiedenen Nationen, sondern es war auch den einzelnen Lehrrichtungen in der Kirche Rechnung getragen; der Weltklerus und die großen Orden waren ebenso darin vertreten wie die verschiedenen Typen der Universitäten, aus denen die Kommissionsmitglieder hervorgegangen sind oder an denen sie ihre Lehrtätigkeit ausüben. So war von vornherein dafür gesorgt, daß alle berechtigten Bestrebungen und Richtungen der kirchlichen akademischen Bildung in den geziemenden Grenzen zur Geltung gelangen konnten. Außerdem forderte man über 150 Gutachten aus aller Welt ein, und die Ergebnisse der Kommissionsarbeit wurden einer großen Anzahl von Fachleuten der verschiedensten Länder zur Überprüfung vorgelegt. Man wird es den nüchternen, in klassisch-einfachem Latein ausgedrückten Artikeln kaum ansehen, wie viele daran gearbeitet haben, und welches Maß von Beratung und Abwägung aller Umstände hinter jedem Satze steht.

* * *

Es ist also nicht verwunderlich, wenn das Gesetzeswerk, ohne in kraftlose Kompromisse zu verfallen, den verschiedenen Richtungen und Strebungen in der kirchlichen Wissenschaft in einer Weise Rechnung trägt, daß alles nutzbar gemacht wird, was den Interessen der heiligen Kirche dienen und die Bedeutung der kirchlichen Wissenschaften fördern kann. In dieser Hinsicht sind die Artikel über die Methode des Studiums von besonderem Interesse[2]. Gleichweit entfernt von der Überschätzung der einen wie der andern Methode, betont die Konstitution, daß in der Theologie sowohl die *positive* wie die *scholastisch-spekulative* Seite der Probleme behandelt werden müsse[3]. In den philosophischen Studien gibt sie der Scholastik den Primat, verlangt aber gleichzeitig, daß die Hörer auch mit den Systemen nicht-scholastischer Philosophen bekannt gemacht werden und sie grundsätzlich beurteilen lernen. Für den spekulativen Teil der Philosophie und der Theologie wird, ganz im Sinn der Kundgebungen der letzten Päpste, besonders der Enzyklika „Aeterni Patris" Leos XIII., die Lehre des hl. Thomas als maßgebend vorgeschrieben[4], aber gleichzeitig[5] wird diese Vorschrift in der großzügigen Weite der Enzyklika „Studiorum Ducem" des jetzigen Papstes erklärt. Für die grundlegenden Fächer der Theologie, der Philosophie und des Kirchenrechts schreiben die Ausführungsbestimmungen[6] die lateinische Sprache vor, deren gründliche Handhabung zum vollen Verständnis der Quellen (Schrift und Tradition), der Äußerungen des kirchlichen Lehramts, der Werke der altkirchlichen und mittelalterlichen Wissenschaft unerläßlich ist. Aber nicht weniger dringt der Gesetzgeber darauf, daß die Studierenden die moderne wissenschaftliche Terminologie kennen lernen und daß sie auch wirksam zur schriftstellerischen Betätigung in

[1] Vgl. Acta Apost. Sed. 22 (1930), 93—96. [2] Const. art. 29 30; Ord. art. 18—25.
[3] Art. 29 a. [4] Const. art. 29 a c. [5] Ord. art. 18, § 1. [6] Ord. art. 21.

der Muttersprache angeleitet werden[1]. Für die Vertiefung und allseitige Ausbildung der spekulativen Kenntnisse fordert die Konstitution die alterprobten scholastischen Disputationen, aber daneben stellt sie die sogenannten „seminaristischen" Übungen, in denen Methode und Übung des wissenschaftlichen Arbeitens besonders gepflegt werden sollen[2].

Wie sehr es Pius XI., dem erfahrenen Kenner des wissenschaftlichen Lebens, am Herzen liegt, daß die kirchlichen Studien nicht nur Wiederholung und Aneignung des schon vorhandenen Wissensstoffes sind, sondern daß die künftigen Arbeiter auf dem Felde der Wissenschaft auch zum eigenen Forschen angeleitet werden, zeigt vor allem die starke Betonung der Spezialisierung sowohl für die Fakultäten wie für die einzelnen Studierenden[3]. In großzügigem Weitblick möchte Pius XI., daß die einzelnen Universitäten und Fakultäten gewisse Zweige der kirchlichen Wissenschaft besonders pflegen. Gerade in dieser Spezialisierung sollen sich die traditionelle Eigenart der einzelnen Anstalten, ihr friedliches Nebeneinanderarbeiten auf den Teilgebieten, ihr einheitliches Zusammenwirken zum Besten der Wissenschaft, sowie endlich die Rücksicht auf die besondern Bedürfnisse einzelner Gegenden und Zeiten greifbar ausprägen[4]. Anderseits wird aber auch wieder der Gefahr allzu einseitiger Spezialisierung dadurch vorgebeugt, daß das (für alle Fakultäten vorgeschriebene[5]) Lizentiatsexamen den ganzen wesentlichen Stoff der betreffenden Fakultätsstudien umfassen muß[6]. So sind auch hier die Vorteile eines soliden Gesamtwissens mit denen einer vernünftigen Spezialisierung harmonisch verbunden. Die Institute, deren erstes Ziel die Spezialisierung ist (Bibelinstitut, Institut für orientalische Studien usw.), sind als Zwischenstufen zwischen bloßer Fakultät und voller Universität systematisch in den ganzen Lehrbetrieb eingebaut und können in ihrer Organisation auch den zum Zweck der Spezialisierung gebildeten „Sektionen" der einzelnen Fakultäten als Vorbild dienen.

* * *

Die mit diesen Bestimmungen gegebene Vertiefung des Lehrbetriebes und Erweiterung des Lehrzieles bedingt natürlich eine gewisse Ausdehnung der Studienzeit. Auch hier hält die päpstliche Verordnung die Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig. Im allgemeinen wird die bisher vielerorts für das ganze Studium genügende Zeitdauer in Zukunft schon für das „Lizentiat" verlangt; für das „Doktorat" ist als Mindestmaß noch ein weiteres Jahr (mit allerdings beschränktem Lehrbetrieb[7]) vorgeschrieben. Außerdem ist aber unerläßliche Vorbedingung für das Doktorat eine wissenschaftlich wertvolle Dissertation[8].

Wie ernst es der Heilige Stuhl mit der Neuordnung nimmt, sieht man vor allem an der Ausdehnung des Gesetzes auf sämtliche Universitäten und Fakultäten für kirchliche Studien und an der Beschränkung des Promotionsrechtes auf die Anstalten, an denen dieses Gesetz durchgeführt ist. Während eine Reihe von kirchlichen Anstalten bisher eine gewisse Unabhängigkeit von der Päpst-

[1] Ord. art. 22. [2] Const. art. 30; Ord. art. 22—24.
[3] Const. art. 33, §§ 2 3; Ord. art. 28 u. Append. I. [4] Ord. art. 28.
[5] Const. art. 7, § 2. [6] Const. art. 44; Ord. art. 38, § 1. [7] Const. art. 25.
[8] Const. art. 46; Ord. art. 41.

lichen Studienkongregation besaß — ein Zustand, der nur zu leicht eine verschiedene Handhabung der Bestimmungen und eine verschiedene Rechtslage mit sich bringen konnte — ist durch die neue Konstitution unter Aufhebung aller bisherigen Sonderrechte das gesamte Gebiet der akademischen Studien für kirchliche Wissenschaften und das gesamte Promotionswesen einzig und allein der Päpstlichen Studienkongregation unterstellt[1] und damit für alle Zukunft ein einheitliches Recht und ein einheitliches Vorgehen gewährleistet. Von dieser einheitlichen Regelung sind auch die an staatlichen Universitäten bestehenden Fakultäten für kirchliche Wissenschaften nicht ausgenommen, natürlich unter Wahrung etwaiger Sonderbestimmungen, die in rechtsgültigen Konventionen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem betreffenden Staate vereinbart sind[2].

Die Neuregelung bringt eine fühlbare Einschränkung des Promotionsrechts, durch die eine Reihe bisher bestehender Unzuträglichkeiten beseitigt wird. Mit einziger Ausnahme der Päpstlichen Bibelkommission, die vermöge ihres Zwecks und ihres Charakters als unmittelbares Organ des Heiligen Stuhles besondere Rücksichten verdiente, verlieren alle Institute, Akademien und Kollegien das Recht der Verleihung von akademischen Graden, wenn sie keine eigenen Schulen haben; ebenso sind alle Privilegien von Einzelpersönlichkeiten und moralischen Personen aufgehoben worden[3]. Das Recht, die akademischen Grade zu verleihen, wird in Zukunft einzig den Universitäten und Fakultäten gewährt, deren Lehrbetrieb der Konstitution „Deus scientiarum Dominus" entspricht[4]. Es leuchtet ein, daß diese Bestimmungen für manche Anstalten und Körperschaften einen schmerzlichen Verzicht bedeuten. Der Heilige Vater, der vor allem das allgemeine Wohl vor Augen hatte, konnte sich nicht entschließen, ihnen dieses Opfer zu ersparen; selbst die ihm so sehr am Herzen liegende „Päpstliche Akademie des hl. Thomas", eine Gründung des um die Wiederbelebung der Scholastik so hochverdienten Papstes Leo XIII., muß auf ihr Promotionsrecht verzichten; allerdings ist bei ihr eine den geänderten Verhältnissen angepaßte Umgestaltung in Aussicht genommen.

* * *

Die neue Gesetzgebung macht einen scharfen Unterschied zwischen der durch das kanonische Recht[5] allen Priestern vorgeschriebenen philosophisch-theologischen Ausbildung und dem Studium mit dem Ziel der akademischen Grade. Entsprechend der Verschiedenheit des Zieles muß auch die Heranbildung verschieden sein, wenn auch der Übergang vom „Priesterseminar" zum „akademischen Studium" unter gewissen Bedingungen[6] gestattet ist. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese reinliche Scheidung zwischen der gewöhnlichen priesterlichen Ausbildung in den kirchlichen Seminarien einerseits und der akademischen Heranbildung von Fachleuten und Gelehrten in den Fakultäten anderseits für beide Teile von größtem Nutzen ist. Allerdings wird die Zahl der „Doktoren" in manchen Ländern abnehmen; aber Wert und Bedeutung des Doktorats werden sich heben, was schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß in Zukunft das Doktorat für die Lehrtätigkeit an den Fakultäten

[1] Const. art. 4. [2] Const. art. 11. [3] Const. art. 36 58.
[4] Const. art. 6; Ord. art. 1 2. [5] Cod. Iur. Can. can. 1365. [6] Ord. art. 26.

unerläßliche Vorbedingung ist[1]. Wer die praktischen Verhältnisse etwas kennt, wird ermessen, wie wohltätig sich diese Bestimmung für die Entwicklung der kirchlichen Universitäten auswirken wird. Aber auch auf die Seminarien wird sich die günstige Wirkung der Neuordnung erstrecken: die an ihnen tätigen Lehrkräfte werden in erster Linie aus der Zahl der Lizentiaten oder auch der Doktoren genommen werden, und diese, selbst gründlich durchgebildet, werden den Geist wissenschaftlich ernster Arbeit und, in innigster Verbindung damit, streng kirchlichen Sinnes, auch in diese so wichtigen Stätten der Heranbildung der künftigen Priester tragen.

* * *

Nur mit einem Wort sei darauf hingewiesen, wie sehr Pius XI. auch den materiellen Grundlagen des wissenschaftlichen Arbeitens seine Aufmerksamkeit schenkt. Daß der einstige Bibliothekar die Notwendigkeit einer zweckmäßig eingerichteten Bibliothek, der für die einzelnen Zweige der Lehrtätigkeit womöglich auch Sonderbibliotheken zur Seite stehen sollen, stark betont[2], wird niemand wundernehmen. Aber er denkt auch an die Professorengehälter, an die Gehälter der Angestellten, an Ruhegehälter[3]; und wenn er einerseits der Hochschule in den Gebühren der Studierenden eine Einnahmequelle erschließt, so sorgen die Ausführungsbestimmungen anderseits ebenso für Erleichterung der Studienkosten (Bursen, Stipendien, Stundung der Gebühren) und stellen den Grundsatz auf, daß der Mangel an Geldmitteln keinem Studierenden, der Aussicht biete, später der Kirche in hervorragendem Maße dienen zu können, den Weg zu den akademischen Graden verschließen dürfe[4].

* * *

Überblickt man das umfassende Gesetzeswerk, das Pius XI. in der Konstitution „Deus scientiarum Dominus" niedergelegt hat, in seiner Gesamtheit, so wird man schon heute nicht daran zweifeln, daß es zu den großen Taten seines Pontifikats gehört. Gewiß wird die Durchführung Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden haben. Aber wenn alle berufenen Faktoren zusammenarbeiten, erfüllt von demselben universalen und großzügigen Geist ernster Wissenschaft und treuer Liebe zur Kirche, der den Papst bei diesem Werke leitete, dann kann der Erfolg nicht fehlen, und dann werden sich auch die Opfer lohnen, welche die neue Gesetzgebung den einzelnen Studierenden und den Studienanstalten auferlegt und auferlegen muß, da sie vor allem dem Gesamtwohl der Kirche dienen will.

August Bea S. J.

---

[1] Const. art. 21. [2] Const. art. 48; Ord. art. 45.
[3] Const. art. 50—51; Ord. art. 47—48. [4] Const. art. 52; Ord. art. 49.

Die Komsomolzen

(Russische kommunistische Jugend)

Als 1917 die bolschewistische Partei die Regierungsgewalt an sich riß, konnte sie nicht umhin, der Pfadfinder-Organisation, die sich vor dem Umsturz blühend entwickelt hatte, mit Mißtrauen entgegenzutreten. Obwohl die Führer dieser Jugendbewegung der neuen Regierung soviel wie nur möglich Entgegenkommen zeigten, wurde ihre Organisation 1919 aufgehoben. Sie mußte den neuen Machthabern zur Erreichung ihrer Ziele allzu ungeeignet scheinen.

Eine andere, rein kommunistische Jugendbewegung wurde jedoch nicht sogleich ins Leben gerufen. Erst nach Schluß des Bürgerkrieges konnte Lenin die Jugendfrage klaren Blickes beurteilen und an die Vorbereitung — den Drill — der kommenden Parteigänger denken. Im Jahre 1922 gründete er den Verein der kommunistischen Jugend, der unter dem aus den Anfangssilben des russischen Namens geformten Schlagwort „Komsomol" weltbekannt geworden ist.

Aus ganz unscheinbaren Anfängen hervorgegangen, wurde der „Komsomol" sehr bald der Liebling der ganzen bolschewistischen Partei. Heute zählen seine Mitglieder nach Millionen: 3 Millionen waren es im Januar 1931, 4 Millionen im Juli 1931! In jede Stadt, in jedes Dorf des riesigen Gebietes dringen ihre Verzweigungen. Der Komsomol ist die einzige gesetzlich anerkannte Jugendorganisation; sie genießt ganz einzigartige Vorrechte und übt großen Einfluß auf die politische Entwicklung des Landes.

Die Komsomolzen stehen an der Spitze der antireligiösen Bewegung; sie sind es, die den Analphabetismus niederringen wollen, die jede Art von Körperkultur in der Absicht, starke Kämpfer für das Proletariat zu bilden, pflegen und entwickeln. Aus ihren Reihen gehen die bekannten Stoßtruppen oder „fliegenden Reiter" hervor, mittels deren die Partei die Überwachung der Landwirtschaft und der Industriebetriebe ausübt. Die Jungen betrachtet man als die Bauleute des Sozialismus, als die eifrigsten Mitarbeiter am berühmten Fünfjahrplan. Ja noch mehr: sie betätigen sich im Dienste des Steuerfiskus, erscheinen bei säumigen Steuerzahlern, räumen als Pfand für nicht gezahlte Steuern ganze Wohnungen aus. „Sie gehen auf alles los. Der Mensch ist wertlos für sie: ‚gib Brot, gib Steuern, gib das Letzte'. Sie nehmen auf Befehl alles weg! Zudem sind sie alle bewaffnet. Wie kann man gegen sie angehen!?"[1] So schildern ihre Tätigkeit die aus der Sowjet-Union geflüchteten Bauern. Überallhin dringt ihr strenges Auge; die chemische Industrie, die Munitions- und Waffenfabriken, die Luftschiffahrt bleiben ihnen nicht versperrt.

Auf dem neunten Kongreß des Komsomols im Januar 1931 gab Stalin den Mitgliedern des Verbandes unerhörte Vollmachten. Bis dahin war der Komsomol Chef der Marine, jetzt wurde er auch Chef der Luftflotte, der Elektrizitätsversorgung und der Erziehung. „Er stellt das Kommando für die Kämpfer

---

[1] Poslednije Nowosti, Paris, Nr. 3735.

des Leninismus", schreibt die Prawda. Im einzelnen hat dieser Kongreß dem Komsomol folgende Ziele gegeben: 1. Sich zu einem viele Millionen starken Verband zu entwickeln. 2. Das flache Land zu erobern. 3. Eine Stoßbrigade der Revolution zu sein, d. h. bei Durchführung der kommunistischen Grundsätze in der Industriearbeit die Führung zu übernehmen. 4. Die Reste der Menschenschinder („Kulaken"), d. h. der ehemaligen wohlhabenden Bauern, zu vernichten. 5. Die Gegensätze zwischen Geistesarbeitern und Handarbeitern durch Technisierung des Erziehungssystems und die Kollektivierung des gesamten Lebens aus der Welt zu schaffen.

Ein wahrlich erschütterndes Programm! Dadurch ist der Jugend die absolute Vollmacht über alles und alle gegeben. Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß sie diesen „reizenden Plan" nicht ausführt. Im Gegenteil! Und es ist erschütternd zu denken, was besonders aus den Dörfern wird, wenn die Komsomolzen einbrechen. Im allgemeinen macht diese Jugend einen frischen, selbständigen Eindruck; Zucht, Lebensmut und Jugendfrische erfüllen sie ganz. Sie haben etwas vom Priesterseminar und vom Kadettenkorps an sich. Wahrlich, vom Gesichtspunkte der bolschewistischen Ideologie ist diese Jugend primitiver als die alte bolschewistische Garde. Weder den Leninismus noch den Marxismus können sie sich theoretisch klar machen. Aber auf allen Gebieten der wirtschaftlichen Arbeit vollbringt der beste Teil der Komsomolzen gegenwärtig Wunder von Heroismus und Enthusiasmus. Als die Kohlenausbeute im Don-Bassin nachzulassen anfing, wurden zur Hilfe Jugendliche, sogar Kinder herbeigeholt. Diese schufen 18 Stoßbrigaden zur Rettung des Fünfjahrplanes. Acht Schichten haben nicht nur keine Stunde die Arbeit eingestellt, sondern sie haben den Ertrag bedeutend gesteigert. Eines Tages haben im Winter 22 Jugendliche allein, erstarrt vor Kälte, die Arbeit fortgesetzt. Viele mußte man mit erfrorenen Händen ins Krankenhaus bringen. Es kommt oft vor, daß die Aufsicht diese Enthusiasten mit Gewalt von der Arbeit entfernen muß: sie wollen nicht gehen![1] Als im vorigen Jahre in Turkestan der Frost die Baumwollernte zu vernichten drohte, erscholl der Ruf des Komsomols: „Geht nicht von den Feldern, bis der letzte Korb Baumwolle gesammelt ist!" Die Jugend stürzte sich unmittelbar aus den Fabriken auf die Arbeit, ohne sich vorher zu waschen. 32000 Mann hat der Komsomol gestellt. Das nächste Feld liegt 200 Kilometer, das entfernteste 500 Kilometer von der Stadt. Die Nahrung war mehr als spärlich. Man schlief auf dem nackten Lehmboden. Aber die Baumwollernte war gerettet! Eine ähnliche Arbeit leistet der Komsomol in Kollektiv-Wirtschaften (Kolchosen) auf den Getreidefeldern, beim Holzfällen, überall.

Auf dem letzten Kongreß des Komsomols im Januar 1931 wandte sich der Volkskriegskommissar Woroschilow an die Jugend mit der Forderung, besondere Aufmerksamkeit auf die militärische Verteidigung des Landes zu richten. Dieser Aufruf hat einen lebendigen Widerhall in den Reihen der Komsomolzen gefunden. In Erwartung der diesjährigen Herbstmanöver, an denen der Komsomol teilnehmen wird, herrscht gegenwärtig sowohl in den einzelnen Zellen wie in jedem Gau des Verbandes eine fieberhafte Vorbereitung. Als Kerenskij

[1] Naschi Dostischenija Nr. 4.

einen solchen Jungen, der unlängst aus Rußland nach Paris kam, fragte, welche Stimmung gegenwärtig in der sowjetistischen Jugend vorwiege, antwortete der Junge ganz entschieden: „Wir werden gegen unsere äußern Feinde kämpfen, wie wir schon gegen die Chinesen gekämpft haben.“ [1] Und der eben aus Rußland gekommene Redakteur einer Wilnaer polnischen Zeitung, der das ganze Land in Hunger und Not fand, schreibt: „Auf dem Hintergrunde dieses Schreckensbildes lebt die Jugend in Erwartung der Wunder aus dem Fünfjahrplan. Jeder Krieg, jeder äußere Feind findet in diesen Jungen mutige Verteidiger der kommunistischen Regierung.“ Auf den Komsomol kann die Sowjetmacht sich verlassen, er ist augenblicklich ihre hoffnungsreichste Stütze. Er stellt ihnen im Falle eines Krieges mehrere Millionen schon ausgebildeter Krieger, die bereit sind, den Bolschewismus auf Tod und Leben zu verteidigen.

Ohne Zweifel ist im Komsomol, dank der systematischen Erziehung, der Gemeinschaftsgedanke sehr entwickelt. Die Ausländer haßt er; im günstigsten Falle verachtet er sie als Kapitalisten, von denen er sich durch die Ausführung des Fünfjahrplanes befreien will. Dann werden die Überreste des alten Rußlands verschwinden, und die Komsomolzen werden die „Herren der ganzen Welt“ sein. Man kann sagen, daß die Jugend vom messianischen Gedanken des sowjetistischen Aufbaues ergriffen ist; und weil ihr Gesichtsfeld sehr beschränkt und die Außenwelt ihnen gänzlich unbekannt geblieben oder absichtlich falsch dargestellt worden ist, so wird der messianische Gedanke zu Imperialismus und Chauvinismus. Zugegeben, daß dieses nach außen gesunde nationale Gefühl, mit dem unter Umständen alle Unzufriedenheit verbunden sein kann, imstande ist, einen psychologischen Prozeß mit unabsehbaren Folgen herbeizuführen — augenblicklich kann eine solche leidenschaftliche Stimmung viel Unheil anrichten. Sie ist eine mit Dynamit geladene Bombe.

So erscheint die russische Jugend dem äußerlichen Beobachter. Wie sieht aber ihr Inneres aus? Was kann das Land von ihr für die Zukunft erwarten? Auf diese Fragen möchte ich durch Darstellung des Lebens dieser Jugend, wie es aus ihren eigenen Zeugnissen erhellt, eine zusammenfassende Antwort geben.

I.

Man ist sich darin einig, daß immer und überall ein Aufruf zum neuen Leben, zum Ideal und zur opfervollen Arbeit bei der Jugend einen viel wärmeren Widerhall findet, als bei den Erwachsenen, wie auch umgekehrt gerade die Jugend am meisten unter den Enttäuschungen des Lebens leidet, das im krassen Widerspruch mit ihren Wünschen steht. Daher ist es besonders wichtig, festzulegen, was die heutigen Zustände in Rußland der Jugend bieten können, wie weit die Lösung der Lebensprobleme im materialistisch-kommunistischen Sinne den Bedürfnissen dieser Jugend entgegenkommt. Eine erschütternde Antwort auf diese Frage erhält man zunächst aus der Literatur der Komsomol-Bewegung, dann aus unmittelbaren Zeugnissen der Jugendlichen selbst. Da ist z. B. der Komsomolez Konstantin Gratschew [2]. Obwohl Mitkämpfer im

---

[1] Dni, Paris, April 1931.

[2] Pisjma Komsomolskogo Aktiwista, Leningrad 1930.

Bürgerkriege, faßt er die Revolution ohne jeglichen Klassenhaß nicht etwa als Zerstörung und Rache, sondern als Anfang eines neuen Daseins auf. Wie jeder aufrichtige Mensch fühlt er sich instinktmäßig zu einem besseren und rechtschaffenen Leben hingezogen. Von den Führern hört er: „Das Recht ist auf der Seite der Bolschewisten.... Auf ihrer Seite muß man mitkämpfen und diesen Kampf zu Ende führen. Nur noch ein wenig Anstrengung, dann wird es anders werden in der Welt. Es wird dann weder Reiche noch Arme geben, weder Blut noch Tränen. Eine allgemeine Zufriedenheit und eine vollkommene Gleichheit wird sich ergeben. Das Himmelreich wird kommen, mag es auch ein dürftiges Paradies sein, dafür aber ein gerechtes!" In der Arbeiterfakultät, in die er nach dem Krieg aufgenommen wurde, behielt er trotz aller schweren Entbehrungen des Sowjetstudentenlebens seinen jugendhaften Mut und seine Fröhlichkeit. „In einem winzigen Kämmerlein waren wir zu fünf eingepfercht", schreibt Gratschew. „Niedrige Decke, feuchte Wände ... kalt wie in einem Eiskeller, da wir nichts zum Heizen hatten.... Geld gab es bei uns so gut wie nie.... In der Kantine konnten wir uns den zweiten Gang nur an Revolutionsfeiertagen erlauben ... nichts als Tee, dazu Graubrot. Am schwierigsten war es, Studium mit Hafenarbeit in Einklang zu bringen. Und mit der Kleidung war es auch sehr übel bestellt. Eine einzige gute Hose für unsere ganze Gruppe. Benutzt wurde diese dann auch nur nach Bedarf, z. B., wenn jemand eine Abendgesellschaft oder ein Theater besuchen wollte, zog er die Hose an.... Die Benutzung für persönliche Zwecke, z. B. für ‚romantische Angelegenheiten', wurde mit zwei Pfund Mettwurst bezahlt. Und trotzdem lebte es sich so schön! Lärm, Diskussionen bis zur gänzlichen Erschöpfung ... Plackereien ... und Lesen, Lesen ohne Ende!" Nun ist das Studium fertig. Gratschew möchte gern weiterkommen, Ingenieur werden; aber dem setzt sich das Veto der Partei entgegen, das alle seine Träume mit einem Male zerschlägt. Er kommt nach Leningrad und wird Instruktor für das Gaukomitee des Komsomols. Hier tritt er mit den breiten Massen der in Industrie und Verwaltung beschäftigten Jugend in Berührung. Hier bereitet man sich nicht mehr auf das Leben vor, man ist bereits mitten im Leben drin. Der Eindruck, den er von dieser Jugend und ihrer Lebensweise gewinnt, ist derart erschütternd, daß Gratschew auf Selbstmordgedanken verfällt. Das Geld, die materiellen Güter sind für diese Jugend die Grundlage, das Ziel, alles. Um sich Geld zu verschaffen, schrecken die Jungen vor nichts zurück. Gratschew sieht, daß ein Bursche, je mehr er verdient, von desto größerer Geldgier gepackt wird, daß der Kampf nicht um ein Stück Brot, sondern um einen seidenen Damenmantel, um Lackschuhe, um Kosmetik geführt wird, um eine Gelegenheit, sich schwer zu berauschen. Und das alles, während ringsum allgemeine Hungersnot herrscht! Er sieht, daß der Kampf des Komsomols für die Hebung der Industrie in den meisten Fällen nichts als ein Reklameschwindel ist, denn eine liebevolle, aufmerksame Einstellung gegenüber dem Aufbau des Landes trifft man nur in den besten Kreisen der Jugend, nicht aber bei der Mehrheit, nicht in der Masse, die sämtliche gutgemeinten Anstrengungen zunichte macht. „Die Seele hat man mir vollgespuckt", ruft er in seiner Verzweiflung aus. „Man hat sie beschmutzt, bedreckt, wie eine Zitrone ausgepreßt und dann in den Müllkasten geworfen!"

Ein anderer Komsomolstudent, Swjerbjejew, ist fast vom gleichen Schlag wie Gratschew. Und was hat er zu sagen? „Ich habe mir das Leben etwas aus der Nähe angesehen. Und alles, was über Gerechtigkeit ausposaunt wurde, war nichts als Schwindel.... Nicht einmal der Schein davon ist vorhanden. Hauptsache ist, nichts von seinem Glück aufgeben... sich immer fest und ohne Rücksicht voranschieben.... Gerät dir einer in den Weg, gib ihm einen Schub, hilft's nicht, versetze ihm einen kräftigeren... nur immer voran ... nicht umschauen. Das ist die richtige Philosophie... von allem übrigen halte nichts, sind ja alles Ammenmärchen!"

Ein anderer Student, ebenfalls Kommunist: „Jeder hat im Leben nur seinen eigenen Erfolg zu suchen. Die aber, denen nichts mehr zum Anreißen verblieben ist, mögen mit vor Hunger knurrendem Magen spazieren gehen und sich mit Pfaffenlegenden über das Paradies und sonstige Albernheiten, wie ‚bauen wir den Sozialismus auf, im Kampfe findest du dein Glück' usw. trösten ... und so etwas nennt man Glück? Nein, mein Lieber, das ist das Glück eines Lastpferdes, nicht aber das eines vernünftigen Menschen."[1]

Im Suchen nach diesem Glück, aber auch aus Verdruß wegen seiner Unerreichbarkeit, greift die Jugend nach einem Ersatz, zu Betäubungsmitteln, zum Alkohol. Hier das Stenogramm einer in Leningrad gehaltenen Arbeiterinnenversammlung. Sie wurde vom Komsomol einberufen, um festzustellen, bis zu welchem Grade die Jugend zur Trunksucht neige, und welches die Ursachen dieses Elends seien. Ich übersetze nach dem Leningrader Projektor: „Wir sind 17 Personen und wohnen miteinander in einem kleinen Zimmer. Dieses Dasein ist unerträglich, und wir haben mehr als genug davon. Wenn wir nach der Arbeit nach Hause zurückkehren, haben wir das Gefühl, als kämen wir in ein Gefängnis, und wenn wir frei sind, so fragen wir uns, wohin wir gehen sollen. In den Klub? Aber im Klub herrscht eine fürchterliche Langweile; man gähnt dort in einem fort. Man kann lesen, aber man liest nie. Es bleibt nichts übrig, als ins Kino oder ins Theater zu gehen. Bevor wir aber hingehen, warten wir die Einladung eines Kameraden ab. Dann bleiben wir den ganzen Abend, oft auch die ganze Nacht beisammen. So müssen wir wenigstens nicht in unserer Höhle übernachten." „Wir trinken alle und viel mehr als nötig", bezeugt eine andere junge Arbeiterin, „alle Burschen und Mädchen betrinken sich. Wein und Schnaps untergraben unsere Widerstandskraft. Wir wissen das ganz gut. Aber wir trinken trotzdem, denn wir wissen nicht, wie wir uns sonst die Zeit vertreiben sollen. Wir haben für nichts Interesse.... Wir wissen ganz genau, daß der Alkohol eine Pest ist, aber wir sind wie eine Herde ohne Hirten. Es ist wahr, ich leide darunter. Meine Seele fürchtet sich, wenn ich ernstlich einmal über das Leben nachdenke, das ich führe...."

Natürlich sind nicht alle Trinker, Kokainisten und Wüstlinge. Es gibt da gewiß auch Zwischenstufen. Aber zweifelsohne haben auch auf diesem Gebiete die Rettungsversuche bescheidene Ergebnisse. „Man bekämpft Trunksucht und Ausschweifungen, veranstaltet Vorträge, und wir", schreibt ein einflußreicher Komsomolez, „wir trinken und führen ein liederliches Leben wie zuvor. Bezeichnend ist dabei, daß ein Bursche desto mehr trinkt, je jünger er ist. Bei

[1] W. Dmitriew, Druschka. Roman.

jeder Abendzusammenkunft — ein Saufgelage, bei jeder Diensterhöhung — wieder eine Sauferei ... Weihnachten, Ostern, ja sogar unsere Revolutionsfeiertage sind ohne Schnaps nicht denkbar. Die Alkoholwelle droht die Jugendlichen ganz zu verschlingen ... eine allgemeine Schnaps-Sintflut bedroht den Komsomol.... Am schlimmsten ist dabei, daß nicht nur die Jungens trinken, sondern auch die Mädels. Sie kaufen gemeinsam Schnaps und besaufen sich damit. Ja, man trinkt nicht nur, das Schrecklichste ist, daß man nicht Maß noch Grenze kennt. ‚Weshalb trinkst du?' fragte ich einen jungen Schreiber. ‚Aus Langeweile, Brüderchen!' erwiderte er auf der Stelle. Und er hat recht. Mit diesen Worten fällte er ein niederschmetterndes Urteil über unsere gesamte Kultur- und Aufklärungsarbeit. Und er ist nicht allein, Hunderttausende gibt es, die nicht wissen, was sie in ihrer freien Zeit vor Langweile anfangen sollen."

„So geht es nicht weiter", schrieb ein anderer junger Kommunist in seinem Tagebuch, das in der Komsomolskaja Prawda (11. April 1929) erschienen ist, „ich weiß nicht, was ich machen soll. Ich langweile mich und sehe auch in der Zukunft nichts Gutes. Ich komme mir vor, wie wenn ich vom Verbandsleben des Komsomols ganz abgetrennt wäre. Und viele andere sind wie ich. Wo soll das hinaus? Was ist da zu machen? Mehr und mehr kommen mir solche Gedanken. Was führen wir doch für ein lahmes Leben!" Ein anderer schreibt: „Die Kriminalität der Jugend nimmt zu. Sie fängt mit Gaunermanieren an, um schließlich logischerweise bei Mord, Vergewaltigung und andern Verbrechen zu enden. Gehen wir abends in die Arbeiterviertel der Stadt, so sehen wir ein Bild, das von keinem Museum ertragen würde. Die Augen treten uns vor den ‚unschuldigen Komsomolspäßen' einfach aus ihren Höhlen. Da wird einer angehalten, und man haut ihm sein Teil so herunter, ohne jeglichen Grund, bloß um sich zu amüsieren. Oder aber, man nimmt sich ein Mädel vor, zieht ihr den Rock über den Kopf ... wirft sie in den Schnee oder vergewaltigt sie so mir nichts, dir nichts, ganz einfach der Reihe nach." Dabei ist nicht zu vergessen, daß alles dies nicht irgendwo in Sibirien, sondern in Leningrad geschieht. „Diese Zunahme der Verbrechen beweist klar, daß die Jugend nicht befriedigt ist. Der Hauptgrund, warum sie zu diesen Schandtaten getrieben wird, ist die Langweile. Man hat uns aufgeweckt; man hat uns einige Aussichten gezeigt, man hat uns aufgewühlt. Wenn aber der Augenblick gekommen ist, die kommunistischen Ideen im Leben zu verwirklichen, dann empfinden wir eine entsetzliche Langweile. Und die Folge? Entweder bleibt man der Vereinigung fern, oder man macht Dummheiten. ‚Wir langweilen uns', so sagen die Genossen; ‚wir wollen unsere Kräfte entfalten. Es sprudelt aus uns der jugendliche Übermut, es gärt in uns die junge Kraft.'"

Nicht weniger traurig ist das Leben der studierenden Jugend. Keine Lehrbücher, keine sonstigen Bücher. Unter Aufbietung eines wahren Heldenmutes ist es möglich, einen Fetzen Papier zu finden, eine Feder, ein wenig Tinte oder einen Bleistift, um zu schreiben. Und wenn man ein Stück Brot und etwas heißes Wasser hat, ohne Tee und ohne Zucker, so ist das schon ein Luxus, den man nicht alle Tage erlebt. In diesen Farben schildern das Studentenleben die Delegierten des Kongresses der Hochschulstudierenden, der in Moskau im Jahre 1929 abgehalten wurde. Und über intime Lebens- und Sittenfragen

gaben die Delegierten Aufschlüsse, nach denen die Zustände als entsetzlich bezeichnet werden müssen. Damit stimmen gedruckte und mündliche Zeugnisse der Jugend selber überein. „Wir schwätzen alle gern", bekennt einer von ihnen, „neue Familie, neue Ehe, neue Moral, mit einem Worte alles neu.... Zu Hause aber treiben wir insgeheim immer wieder die alten Schweinereien. Sagen wir's offen und unumwunden, wie der größte Teil der Komsomolzen die Frau beurteilt. Du glaubst vielleicht, als eine Genossin, eine Kameradin? Das kannst du deiner Tante erzählen! Man schämt sich bloß, die Wahrheit zu sagen.... Nenne mir mal auch nur ein einziges standhaftes Mädchen! Verdorbener als wir sind sie! Um hundert Längen sind sie uns voraus. Das hat's früher einmal gegeben, daß ein Bursche einem Mädel etwas vorsang... heute ist es viel, viel einfacher. Kaum hat man sich zusammengefunden, schon läuft man wieder auseinander. Sind daraus einmal unangenehme Folgen entstanden, so legt man gemeinsam Geld zusammen, um eine Abtreibung bezahlen zu können. Und Schluß..." Deshalb: „Man soll heutzutage nicht heiraten; denn auf Treue und Beständigkeit der Frauen ist kein Verlaß ... die alte Geschlechtsmoral verschwindet unwiderruflich, und eine neue ist noch nicht in Sicht...." Frau Smidowitsch sagt über die Geschlechtsmoral der heutigen Sowjetjugend in der Prawda: „Unsere Jugend hat in Sachen der Liebe gewisse Grundsätze. Alle diese Grundsätze sind von dem Glauben diktiert, sie seien um so kommunistischer, je mehr sie sich der äußersten, sozusagen animalischen Primitivität näherten. Jedes Mitglied der kommunistischen Jugendorganisation, aber auch jedes Mitglied einer Arbeiterfakultät, alle Studierenden, männliche wie weibliche, halten es für undiskutabel, sich in Sachen der Liebe die geringste Beschränkung auferlegen zu sollen. Eine zweite Forderung dieser Axiomatik der Liebe lautet: Jedes Jugendorganisationsmitglied, jede Komsomolzin, jede Studentin, die sich einer dieser jungen grundsatzfesten Männer wählt, muß unweigerlich gehorchen. Der dritte Punkt in diesem System, das in der Praxis zugleich immer ein Drama ist, hat auch etwas Grundsätzliches. Es erscheint die Gestalt des Arztes. Das ist der Kreislauf der Komsomolzenliebe! Weigert sich ein Mädchen, den Wünschen des Mannes zu folgen, wird sie aus der Partei ausgeschlossen...."

Lernt denn diese Jugend im ganzen genommen? Auf jeder Konferenz, auf jeder Versammlung werden darüber Beschlüsse gefaßt. In Wirklichkeit aber drückt sich der aktive Teil der Komsomolzen trotz aller heroischen Maßnahmen vor dieser Aufgabe. „Unsere Aktivisten wollen nichts lernen und Schluß damit", ruft einer ihrer Vertreter aus. „Die wichtigste Ursache davon ist die bevorzugte Stellung des Komsomols, die uneingeschränkten Schmeicheleien, mit denen ihn die Parteiführer verschwenderisch überhäufen, da sie die Kraft seiner Fäuste und sein freches Maul benötigen. Die Burschen bilden sich ein, daß sie der Mittelpunkt der Welt seien, sinken immer tiefer und verlieren jede Fassung, schließlich auch ihr Klassenantlitz!" — „Ihr werdet die Herrscher der Welt sein", prophezeit den Komsomolzen Kaganowitsch, der Sekretär der Partei und Stalins rechte Hand. Trunken durch diese Schmeichelei, verliert der 23jährige Vorsitzende des allrussischen Komsomols, Kossarew, jedes Verständnis für die Wirklichkeit. Er vergißt die Hungersnot, die schreckliche Dürftigkeit, unter der das ganze Land leidet, und die er genau kennt, und

seinerseits antwortet er darauf mit einer offenen Lüge: „Wir schreiten mit Siebenmeilenstiefeln voran! Die Anschwellung unserer Wirtschaft ist ununterbrochen verbunden mit dem Aufstieg der materiellen wie kulturellen Güter."

Liest diese Jugend überhaupt? Doch, sie liest wohl; aber was? Aus Fragebogen und Untersuchungen der Bibliotheken ergibt sich, daß sie überhaupt keine Klassiker, wie Tolstoj, Dostojewskij, Gorkij, und sehr selten moderne proletarische Schriftsteller liest, und daß für politische und wissenschaftliche Literatur nicht das geringste Interesse besteht. Was liest man denn eigentlich? In der Hauptsache Bücher, die ganz offen und unverhüllt Geschlechtsfragen behandeln.

Die angeführten Beispiele dürften ausreichen, um einen Einblick in die Grundstimmungen der Heimat des Bolschewismus zu gewähren und die erste Folgerung aus der gegebenen Lage zu ziehen. Die allgemeinen Lebensbedingungen sind derart, daß der Idealismus der Jugend, abgesehen von der Stoßbrigadenarbeit für die Durchführung des Fünfjahrplanes, keine Verwendung finden kann. Ihre Anstrengungen zerschellen an der allgemeinen Trägheit der Masse, und die Leitsätze der kommunistischen Lehre sind unfähig, das Lebens- und Leidensproblem zu lösen und eine befriedigende Antwort auf die Sehnsucht zu geben, die vom Leben etwas Höheres und Besseres erhofft, als seelenlosen technischen Fortschritt. Der Mensch wird entweder als eine Art Maschine oder als ein gewöhnliches Gemeinschaftstier aufgefaßt. In beiden Fällen wird das menschliche Sein mechanisiert und zersetzt. Von ärgsten Widersprüchen gepeitscht, reibt sich die menschliche Persönlichkeit in aussichtslosem Kampfe auf. Der einzelne wird von der Allgemeinheit verschlungen, die Freiheit von der Gleichheit. Das sind die Urquellen der von uns beobachteten tiefen, ich möchte sagen wilden Unzufriedenheit und Enttäuschung der Sowjetjugend. Und da der größte Teil ohne jede positive Moral und ohne jeden religiösen Einfluß herangewachsen ist, so ist es nicht erstaunlich, daß man unter dem Druck schwerer und krankhafter innerlicher Erschütterungen krampfhaft nach einem Auswege sucht; so kommt es zu ausschweifendem Lebenswandel oder zu Selbstmordgedanken. Wer die bolschewistischen Zeitungen genau verfolgt, der wird vom Grauen gepackt, wenn er die Mordrubriken durchgeht. Es ist eine endlose Litanei von Vergiften, Erhängen und andern gewaltsamen Todesarten. Die Opfer sind meistens junge Leute von 20 bis 30 Jahren.

II.

Mir scheint, daß es bisher noch niemand gelungen ist, eines der wichtigsten bolschewistischen Dogmen so treffend zu prägen, wie es der Dichter Gladkow in seinem Roman „Zement" ausgesprochen hat. Gladkow ist Kommunist. Sein Buch wird von den Bolschewiken wegen der darin zum Ausdruck kommenden echten und approbierten Parteiideologie sehr geschätzt. Ich kann mich daher ohne Gefahr des Irrtums auf seine Worte stützen. „Eins nur ist wichtig", so läßt Gladkow einen seiner Romanhelden sprechen, „die Partei und die Arbeit für die Partei. Es gibt keinen Platz für das Persönliche. Was ist Liebe? Was sind die Fragen und Gedanken, die unter dem Schädel seufzen? All das sind Rülpse einer verfluchten Vergangenheit. Das alles muß bis

auf die Wurzel ausgerottet werden. All diese kranken Gehirnzellen müssen getötet werden. Es gibt nur ein Ding auf der Welt: Die Partei,... und bis zum letzten Härchen muß alles der Partei gehören."

Wie läßt sich diese Lehre mit dem Leben vereinbaren? Ich versuche Antwort darauf wiederum bei der Jugend selbst zu finden. Nehmen wir den Roman „Der Sprung" von Bragnin, der nur die Welt des Komsomols und das Leben seiner Mitglieder behandelt. Da ist ein junges Ehepaar. Der Mann ist Proletarier, sie ist es nicht. Er hat sie aufrichtig lieb und kann ihr nichts versagen, und das bringt ihn dazu, die strengen Regeln des Komsomols zu übertreten. Er erlaubt sich, ein Heim zu haben, und was noch mehr ist, die Arbeit der Partei wird ihm zur Last. Wie kann man auch in eine Versammlung gehen, wenn es daheim so schön ist? Und das geht so fort vom Schlimmen zum Schlimmeren. Er leidet darunter, er möchte beiden Anforderungen gerecht werden. Schließlich verliert er seine bevorzugte Stellung in dem Verband und steht vor der Entscheidung: Entweder die Frau oder die soziale Aufgabe. Die Pflicht triumphiert, er geht weg und verläßt für immer seine zu bürgerliche Frau. Da diese Frau mit dem Komsomolgeist nichts gemein hat, sah sie nichts von den intimen Banden, die ihren Gatten an die Gemeinschaft fesselten, und er seinerseits brachte es nicht fertig, das persönliche Interesse mit dem gemeinschaftlichen zu vereinbaren.

Ein anderes Paar. Hier ist wenigstens kein Standesunterschied. Er und sie sind wahre Proletarier, beide Arbeiterkinder. Zwei Jahre hetzen sie sich ab für die Gemeinschaft, ohne sich gegenseitig zu beachten. Eines Tages bekommt sie Urlaub und geht weg. Er empfindet nun plötzlich eine Leere um sich her. Es fehlt ihm etwas, obwohl eine andere junge Frau die Arbeit seiner Gattin sehr gut verrichtet. Die Gattin sinnt nun während ihrer Abwesenheit ebenfalls nach und kann nicht umhin, zu bedauern, daß sie bis jetzt in ihrem Gatten den Menschen nicht erkannt habe. Sie setzt sich hin, schreibt ihm ein paar Zeilen und ersucht ihn, ihr mitzuteilen, ob er wisse, was für eine Farbe ihre Augen haben. Nach Empfang dieses Briefchens zögert er einen Augenblick. Er dreht und dreht das Blatt in seinen Händen, und schließlich schreibt er ganz gewohnheitsmäßig, als ob es sich um eine amtliche Mitteilung handle, in eine Ecke des Briefes die Bemerkung: „Ich weiß es nicht!" Sie kehrt zurück, bevor ihr Urlaub zu Ende ist, und seitdem ändern sie ihre Lebensweise. Als ihnen ein Kind geboren wird, ist er hochbeglückt; aber dieses Glück dauert nicht lange. „Ja", sagt er, „jetzt habe ich eine Familie." Aber es ist immer so! Diese Art Sorge vermindert die alltägliche Energie und tötet sie auch hie und da. „Es ist so schwer, zwei Götter anzubeten."

Jetzt beginnt das Drama. Der Instinkt weist ihn zur gesunden Liebe, zu einem normalen Leben, aber die verzerrte Idee, die man sich von der Pflicht gegen die Gemeinschaft gebildet hat, zerstört alle diese menschlichen Regungen und vereitelt jeden Versuch eines intimen Zusammenlebens. Das Leben wird ungemütlich; man könnte auf den Gedanken kommen, es sei verpfuscht. Die Frau ist immer in Versammlungen, das Kind wird krank, ein unschuldiges Opfer der Vernachlässigung seitens seiner Eltern. Ist das nicht eine Bestätigung des Gesetzes: Man kann nicht zwei Herren dienen. Entweder die Gemeinschaft oder die Familie.

Wo aber ist ein Lichtpunkt in diesem finstern Dasein zu finden? Vielleicht in der echten Liebe, die von Natur aus dem Menschen, selbst den primitivsten Naturen, gegeben ist, und die sogar das farbloseste Leben verschönert? Nein, diese Liebe ist der Mehrheit der Jugendlichen fremd. Wie wir schon gesehen haben, ist auch die Liebe in diesem Leben zertreten und besudelt. Sind am Ende in diesem verwilderten Dasein vielleicht doch noch andere höhere Gefühle verborgen? Zusammengehörigkeitsgefühl? Kameradschaft, auf die doch in der Theorie ihr ganzes Leben aufgebaut ist? Auch davon nichts! „Für Saufzwecke werfen wir sehr leicht Geld aus", bekennt ein Komsomolez, „um aber einem Menschen in der Not zu helfen, dazu fehlt es uns am Edelsinn. Sollten sich ausnahmsweise solche finden, so wird man in der Regel ihre edlen Handlungen schief zu deuten suchen und ihren Seelenschwung mit Schmutz bewerfen." Einige Beispiele. Ein Dorfmädel kommt in eine Textilfabrik. Sie findet kein Zimmer und muß in einem Nachtasyl zwischen Dieben und Dirnen übernachten. Sie fühlt, daß sie in dieser Umgebung leicht zu Grunde gehen kann. Sie bittet ihre Kameraden, ihr zu einem Zimmer zu verhelfen. Keiner rührt sich, weder das Kollektiv noch die Arbeitskolleginnen. Schließlich macht ihr ein Bursche den Vorschlag, zu ihm in die Wohnung zu ziehen. Es entstand das Gerücht, die zwei seien ein Paar geworden. Spöttisches Lächeln, Ausfragen, Andeutungen folgten. Das Mädel war rein, naiv, versuchte zu protestieren. Die Kolleginnen fragten sie mit heuchlerischer Anteilnahme, in welchem Monat sie sich befinde; die Burschen traten mit unverschämten Angeboten an sie heran. Sie erhängte sich. — Ein anderes Mädchen. Sie wollte nicht wie alle andern sein. Sie wollte rein bleiben. Das erzeugte Wut bei ihren Arbeitskolleginnen. Sie wird nun von diesen zu einem Hausfest eingeladen, bis zur Bewußtlosigkeit besoffen gemacht und mit einem Burschen allein in ein Zimmer gesperrt. Die Geschichte wurde bis zur Polizei getragen. Vom folgenden Tag an wurde sie von ihren Freundinnen verhöhnt, alle Einzelheiten der schrecklichen Nacht wurden ihr vorgehalten. Auch sie erhängte sich. — Ein weiteres Beispiel: Ein Komsomolez erkrankte infolge schwerer Lebensbedingungen an Tuberkulose. Verwandte hatte er nicht, dafür viele Freunde. Als er aber ins Krankenhaus gebracht wurde, war er mit einem Male vergessen: Nicht ein einziger seiner Freunde hat ihn jemals besucht. Wieviel Briefe hat er ihnen geschrieben mit der Bitte, ihn doch aufzusuchen! Vergebens! Es dachte überhaupt niemand daran. Seine letzten Worte, die er der Krankenschwester gegenüber mit Schmerz hervorpreßte, waren: „Dieses gemeine Pack, das wollen Freunde sein!" Und er hat recht. Das sind die Folgen des Geistes, von dem nach den Äußerungen Lunatscharskijs, des ehemaligen Kommissars für Volksbildung, der Bolschewismus erfüllt sein muß. „Wir hassen das Christentum, und die Christen, ... selbst die besten unter ihnen, müssen als unsere bittersten Feinde betrachtet werden. Die christliche Liebe stellt sich der revolutionären Entwicklung in den Weg ... wir aber müssen hassen können. ..."[1]

Jünglinge und Mädchen suchen nach Rettung. Eine schreibt: „Ich stehe an einem Scheideweg und weiß nicht, wohin ich mich wenden soll. Wie wird die Zukunft sein? Was soll ich tun?" Und ein junger Mensch ruft aus: „Ich tauge nichts mehr — also schlage ich den Taugenichts tot."

[1] Poslednije Nowosti, Paris 1929, Nr. 2886.

So sieht das tiefe Drama der bolschewistischen Jugend aus. Dieser Jugend, die, wie sie sich selbst äußert, ehrliche Mitarbeiterin an der neuen Gesellschaftsordnung sein will. Wieviel schwere Kämpfe und Drangsale dieses Drama voraussetzt, das weiß Gott allein, aber gerade von Gott wollen sie nichts wissen. „Marx und Lenin", schrieb mir ein junger Student, den ich als Kind gekannt und dessen Aufrichtigkeit anzuzweifeln ich keinen Grund habe, „Marx und Lenin haben alles so deutlich erklärt, ihre Lehren bilden etwas derart Ganzes, und sie umfassen so innig alles Menschliche, daß kein Raum mehr für Gott verbleibt. Wenn jegliche Kundgebung des Lebens im Materialismus eine restlose oder annähernd restlose Erklärung findet, was kann da noch für Gott übrig bleiben? Es gibt keinen Boden mehr für Religion. Die Existenz Gottes erscheint unsern Augen überflüssig, und aus diesem Grunde wurde sie schmerzlos dem triumphierenden Materialismus geopfert."

Das Bild der heutigen Sowjetjugend wäre nicht vollständig, wenn wir unsere Betrachtung nicht auch auf die folgende Generation des Komsomols richteten. In der Tat genießen alle jungen Russen, Knaben wie Mädchen, die sich nachher dem Komsomol anschließen sollen, schon von der frühesten Jugend an eine kommunistische Erziehung. Sie gehören schon zur Partei, von 8 bis 11 Jahren als Oktoberkinder, von 11 bis 16 Jahren als Pioniere. Nachher erfolgt der Übertritt in den eigentlichen Komsomol. Heute stellt die Zahl dieser Pioniere die beträchtliche Ziffer von 3 Millionen dar. Einem Schulkinde ist es fast unmöglich, den Pionieren nicht beizutreten. Man würde es schief ansehen, strenger behandeln, in Prüfungen leicht durchfallen lassen. Selbst wenn es die Abschlußprüfung bestehen sollte, werden ihm alle Wege versperrt, denn darüber hinaus muß es ein von seinen Schulkameraden ausgestelltes Zeugnis besitzen, in dem angegeben ist, ob es Pionier oder Komsomolez ist, und wie groß sein Anteil an der Gemeinschaftsarbeit war. Fällt dieses Zeugnis ungünstig aus, so sind bei noch so großer Fähigkeit die Türen der Hochschulen verschlossen. Die erste Aufgabe der Pioniere ist, gegen die Religion zu kämpfen. In ihrer eigenen Familie haben sie darauf zu achten, daß die Eltern Gott nicht anerkennen. Sind sie aber gläubig, so muß das angezeigt werden. „Nicht jeder junge Gottlose muß zugleich ein Pionier sein, aber jeder Pionier muß ein Gottloser sein; nicht ein einfacher Gottloser, sondern ein unerbittlicher Feind Gottes. Im Kampf gegen die Religion ist die Teilnahme der Pioniere besonders unerläßlich, weil der Kampf gegen die Religion eine der hauptsächlichsten politischen Arbeiten ist ... in allen Schulen müssen obligatorische antireligiöse Gruppen organisiert und ausgebaut werden ... außerdem sollte man auch auf das religiöse Leben der Eltern achten und der Partei Auskunft geben, wie sich die Eltern zur Religion stellen...." So lautet die Vorschrift des offiziellen Verbandes der Gottlosen, die beim Kongreß der Pioniere im Jahre 1929 herausgegeben wurde.

Ein Junge aus einer Sowjet-Beamtenfamilie kam unlängst aus Moskau ins Ausland. „Junge", fragte ihn jemand, „was lernt ihr in der Schule? In welcher Klasse bist du?" — „Wissen Sie nicht, daß der ganze Unterricht in unsern Schulen auf die Vorbereitung des bevorstehenden proletarischen Klassenkampfes eingestellt ist? Klasseneinteilung haben wir in der Schule nicht mehr, sondern Gruppen. Ich bin in der Gruppe, die sich mit Gesellschaftslehre be-

schäftigt. Besondere Aufmerksamkeit wird auf die revolutionäre Bewegung in Deutschland, Frankreich, Italien, England, Österreich, Polen, China usw. gelenkt ..." — „Ist es wahr, daß man euch mit Waffen umgehen lehrt?" — „Aber sicher. Wir müssen die einzelnen Teile der Waffen genau kennen, wie auch den Gebrauch der Handgranaten, der Gasmasken usw., denn wir stehen ja doch unmittelbar vor dem Kriege." „Kennst du den Prozeß, der im November 1930 in Moskau gegen die Industriepartei stattfand?" „Natürlich! Wir haben alle Angeklagten zum Tode verurteilt." — „Wieso? Sie haben nur 10 Jahre Zuchthaus bekommen!" — „Nein, ich spreche von meiner Gruppe, wir haben sie zum Tode verurteilt. Unsere Lehrerin hat uns aufgefordert, eine Kommission aus unserer Mitte zu wählen; sie gab uns eine Stunde Zeit, und wir wurden verpflichtet, ein begründetes Urteil zu fällen. Ich war in der Kommission, und wir haben die Angeklagten zu 10 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Die Lehrerin aber war über unser Urteil entrüstet, weil sie es als gefühlsmäßig und nicht der bolschewistischen Ideologie entsprechend ansah. Darauf hat die Mehrzahl der Schüler sich für die Todesstrafe entschieden." — „Warst du auch für die Milderung der Strafe der 48 hingerichteten Spezialisten?" — „O nein, denn das war eine andere Sache. Dort wurde das Urteil von der G. P. U. selbst gefällt, nicht vom Gericht. Die G. P. U. aber weiß genau, was sie tut." — „Wie fühlst du dich in dem demokratischen Staat? Habt ihr auch Weißbrot, Geschäfte und billige Preise wie hier?" — „Nein, aber auf so etwas pfeifen wir. Die Hauptsache ist, daß wir satt sind, womit, ist uns ganz egal. Dafür aber haben wir den Fünfjahrplan. Noch zwei Jahre müssen wir unsern Bauch einschnüren, dann stehen wir auf eigenen Beinen. Hier fühle ich mich wie in einem feindlichen Lande. Sie werden doch nicht leugnen, daß wir das einzige freie Land der Erde sind." „Aber wenn der Fünfjahrplan nicht gelingt?" — „Na, was ist dabei? Wir fangen einen neuen an. Jede Revolution hat Hindernisse zu überwinden. Dafür können wir alle reden, denn das Wort ist die schönste Waffe im Kampfe für das Proletariat." — „Wie alt bist du, Junge?" — „Ich bin 12 Jahre."

Und nun ein Brief eines auch erst zwölfjährigen „Käfers", der aus einer guten russischen Familie stammt. Auf eine Osterkarte seiner im Ausland wohnenden Großmutter antwortete er Folgendes: „Liebe Großmutter! Warum schickst du mir Osterkarten? Du weißt doch gut, daß wir an Gott nicht glauben und für solche Sachen überhaupt kein Interesse haben. Ja, wenn du mir einige Ansichtskarten von deinem Wohnort oder Postkarten von den verschiedenen technischen Neuerungen, die wir noch nicht besitzen, schicktest, wäre ich dir sehr dankbar. Was uns interessiert, das ist unser Verband, und was mir am meisten Spaß macht, das ist, mit einer roten Fahne unter den Klängen der Internationale zu marschieren...."

Sämtliche Briefe dieses Jungen sind in demselben Ton gehalten. Sie überraschen durch ihren unkindlichen Inhalt und Stil. Wahrhaftig, es gibt keine wirklichen Kinder in Sowjetrußland, sondern im besten Falle sind es kleine politisierende Greise, im schlimmsten Falle aber sind es Schlepper und Agenten der Partei-Folterkammern. Die Bolschewisten haben die Kinderpsychologie ausgezeichnet benutzt. Die Kinder lechzen nach Abenteuern. Gern übernehmen sie im Spiele gefährliche Aufträge, stehen Posten, patrouillieren. Sie spielen

alles mit einem gewissen Ernst. Und der sicherste Weg zu ihrem Herzen ist, mit ihnen ernst zu reden. Die Sowjetmacht hat diesen Weg gefunden. Keiner einzigen Regierung der Weltgeschichte ist es in den Kopf gekommen, sich so der Energie der Kinderspiele zu bemächtigen. Unter allen Sowjetbürgern stellen die Kinder das treueste und ergebenste Element der Bevölkerung dar. Sie glauben voll Begeisterung an den Erfolg des Fünfjahrplanes, sie muntern ihren müden Vater auf zum Eifer für die Sowjets, sie denunzieren ihre verdächtigen Eltern und freuen sich, wenn sie die verdiente Strafe, einschließlich Todesstrafe, erhalten. Selbstverständlich erfassen diese Kinder nicht die Tragweite ihrer Handlungen. Sie spielen im Ernst, aber die bolschewistischen Machthaber beuten diese Spielereien zu ihren Gunsten aus.

Die Schlußfolgerung liegt auf der Hand. Es ist klar, daß sie nicht erfreulich sein kann. Wenn das Wort, daß „die Jugend das Licht des neuen Lebens eines jeden Volkes ist", wahr ist, so zwingt die Wirklichkeit uns, ernst darüber nachzudenken. Der bevorzugte Teil der Sowjetjugend, der doch bestimmt die führende Rolle spielen sollte, zerfällt in Widersprüche. Ungeachtet seines Opfergeistes, seiner Begeisterung, findet er keinen gangbaren Weg. An Stelle des erhofften neuen Lebens nur Leere, an Stelle von Freude langweilige Mechanik. Die besten dieser Jugendlichen fühlen unbewußt, daß Zweck und Kampf des Lebens auf einem höheren Gebiete als die Industrialisierung liegen müssen. In der Sklaverei des marxistischen Dogmas gehen sie entweder zu Grunde, oder sie müssen sich in Automaten verwandeln. Und hinter diesem durch und durch militarisierten unpersönlichen Komsomol steigt die Masse der Pioniere auf als eine von Kindheit an in die Politik eingereihte Armee von Schleppern und Spionen.

„Ich verzeihe den Bolschewisten Erschießungen, Zwangsarbeiten, ja sogar die furchtbaren Prüfungen, die sie der russischen Wissenschaft und den russischen Gelehrten auferlegen", schrieb ein bekannter russischer Gelehrter, der Hygieniker Dr. Horn; „jedoch werde ich ihnen eins nie verzeihen: die entsetzlichen Experimente, die sie mit der Seele der Jugend meines Heimatlandes angestellt haben und noch täglich anstellen. Dieses Verbrechen hat nicht seinesgleichen in der ganzen Welt." Ein solches Urteil sollte jeder ehrliche Bolschewik fällen. In der Tat hat Lenin einst an die jungen Komsomolzen folgende Worte gerichtet: „Jeder Arbeiter, der eurer Lehre noch fern steht oder noch nicht an sie glaubt, muß in euch Männer der Tat sehen, die ihm beweisen, daß sie ihm den rechten Weg zeigen."

Wie der Komsomol sich uns auf Grund seiner eigenen Aussagen darstellt, kann er dieses Vermächtnis seines Führers nicht erfüllen. Blinde können nicht Führer anderer Blinder sein. Sie laufen Gefahr, selbst in den Abgrund zu stürzen und andere mit sich zu ziehen.

K.[1]

[1] Der Verfasser ist uns als besonders genauer Kenner der Zustände in der russischen Jugend bekannt. Die Schriftleitung.

Biologische Weltanschauung

Vor kurzem erschien „Das Lebensproblem“[1], ein von H. Driesch und H. Woltereck herausgegebenes Sammelwerk. Die Mitarbeiter sind „hervorragende Forscher, die ein ganz unmittelbares Verhältnis zu den Fragen des Lebens haben“ und die Probleme aus ursprünglicher Anschauung kennen. Im Vorwort werden Zweck und Aufbau des Buches so angegeben: „Es möge ein Wegweiser sein zur Bahn echten biologischen Denkens, darüber hinaus aber ein Führer zu einer philosophisch begründeten Weltanschauung, in die alles Denken über das Lebensproblem schließlich münden muß.“ Die einzelnen Mitarbeiter sollen ein Bild davon entwerfen, wie sich das Lebensproblem in ihrer Disziplin ausnimmt, aber so, daß als Ganzes ein einheitliches, zusammenfassendes Werk über den gegenwärtigen Stand der Forschung zustande kommt. Es wird auch gesagt, worin diese zusammenfassende Einheitlichkeit nicht bestehen soll; nicht in einer bestimmten Tendenz. Tendenz, im Sinn von vorgefaßter Meinung verstanden, ist aber, wie wir am Schluß dieser Abhandlung sehen werden, nicht ganz vermieden worden.

Es herrscht auch keine einheitliche Auffassung über den objektiven Wert unserer Erkenntnis. So meint Driesch: „Alle Wissenschaft *kann* betrieben werden, als sei das Naturgeschehen, und zwar in seiner Gesamtheit, also einschließlich des Benehmens aller Menschen, eigentlich mein geordneter Traum“ (450); und an anderer Stelle (449): „Der Forscher kann, wenn er will, bei dem ‚als ob‘ stehen bleiben.“ Dagegen sagt G. Wolff: „Ich kann zwar, *bevor* ich an die Arbeit gehe, mir klarmachen, daß ich ja von einem Nebenmenschen eigentlich nichts weiß; aber *wenn* ich an die Arbeit gehe, muß ich mir den solipsistischen (idealistischen) Traum aus den Augen reiben und mir irgend ein realistisches Glas aufsetzen. Ohne ein solches Glas ist auch noch kein Philosoph ausgekommen.“ Es wäre in der Tat für den Leser völlig harmlos, sich überall ein „als ob“ hinzuzudenken, aber Driesch führt für die Frage nach Bewußtseinsvorgängen in andern Subjekten seinen idealistischen Standpunkt konsequent durch und leugnet jegliche Möglichkeit eines Ähnlichkeitsschlusses (Analogieschlusses) auf fremde Bewußtseinsvorgänge. Dem tritt im selben Buche G. Wolff entgegen.

Einheitlichkeit besteht dagegen in der Auffassung des Erklärungsgebiets und der angewandten Erklärungsmethode. Gegenstand ist alles, was an Pflanzen, Tieren und Menschen sich irgendwie als Leben äußert. Die Methode ist die gebräuchliche der „fortschreitenden Hypothesenbildung“. Man fängt mit dem einfachsten Tatbestand, in unserem Fall dem chemisch-physikalischen Geschehen im Organismus, an und erklärt ihn durch die einfachste Form der Ursächlichkeit, also die einfache Kausalwirkung. Stößt man bei der Untersuchung auf eine Geschehensweise, die nicht mehr durch einfaches kausales Einwirken mehrerer chemischer Körper verständlich gemacht werden kann, z. B. das plan-

[1] Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung. Unter Mitarbeit von O. Kestner, L. Rhumbler, J. v. Uexküll, L. Weickmann, P. Mildner, G. Wolff, R. Woltereck herausgegeben von Hans Driesch und Heinz Woltereck. 8° (462 S.) Leipzig 1931, Quelle & Meyer. Geb. *M* 20.—

volle Handeln des Organismus, dann müssen andere Ursächlichkeiten, hier die final bedingte Kausalität, verlangt werden. So fährt man fort, bis alles seine „Gründe" erhalten hat. Dann ist unser Weltbild erklärt oder begründet.

Diese Erklärungsmethode liegt dem Aufbau des Buches offenbar zu Grunde, aber sie wird nicht in schematischer Weise angewandt, wie es etwa in einem philosophischen Lehrbuch geschehen müßte. Wir werden deshalb gezwungen sein, die Ausführungen der verschiedenen Mitarbeiter unter diesem Gesichtspunkt selber zusammenzustellen. Auf die sehr wertvollen Ausführungen mehr beschreibenden Inhalts, z. B. über die physiologischen Funktionen des Lebens und die Vererbung, werden wir nur so weit eingehen können, als sie zur näheren Erläuterung der mehr theoretischen Ausführungen dienen, in deren Geist sie geschrieben sind.

I. Der Schauplatz des Lebens.

(„Die Lebensbedingungen im Kosmos", von L. Weickmann und P. Mildner.)

Das Leben, das wir kennen, ist das Leben auf unserer Erde. Es ist von einer ganzen Reihe von kosmischen Faktoren bedingt, die seine Existenz, seine möglichst weite Verbreitung (möglichst wenig Lücken) und seine Mannigfaltigkeit herbeiführen. Die Entfernung der Erde von der Sonne, die Neigung der Erdachse, die Atmosphäre und ihre Zusammensetzung, die gewaltigen Wassermassen sind so, daß man unsere Erde als Schauplatz des Lebens „die beste der möglichen" genannt hat. Die Frage, ob außerhalb unserer Erde noch Leben vorkommt, hat also zunächst den Sinn, ob die Bedingungen für irdische Lebewesen vorhanden sind; daran schließt sich die zweite Frage, ob dieses außerirdische Leben für den Ursprung des Lebens auf unserer Erde in Betracht kommt.

Die Untersuchung der ersten Frage nach den Lebensbedingungen auf andern Gestirnen führt die Verfasser zu folgenden Schlüssen: „Wir können uns umschauen im Weltall, wo wir wollen, überall finden wir Materie, die absolut lebensfeindlich ist. Ob auf den wenigen Planetensystemen, deren Existenz außerhalb unseres Sonnensystems wir vermuten können, noch irgendwo Leben vorhanden ist, wissen wir nicht. So bleibt uns hinsichtlich des Lebens nur die eine sichere Erkenntnis, daß es auf unserer Erde existiert; und im übrigen müssen wir annehmen, daß außerdem nur eine ganz geringe Anzahl von Himmelskörpern, sofern es überhaupt solche gibt, als Wohnplatz für lebende Wesen in Frage kommt" (15). Unser kleiner Planet behält also einstweilen seine privilegierte Stellung im Kosmos und ist für uns der Mittelpunkt der Schöpfung.

Die Erde ist aber nicht nur das Gestirn, auf dem sich das Leben etwa am besten entfaltet hätte, sondern wir müssen auch annehmen, daß es auf ihm entstanden ist. Daß Keime von Organismen aus dem Universum auf unsern Planeten geraten wären, ist von verschwindender Wahrscheinlichkeit, da „nur ein unendlich kleiner Bruchteil der Materie, die das Universum erfüllt, gerade die Bedingungen aufweist, die für die Entwicklung des Lebens notwendig sind".

Wir können hinzufügen, daß man sich zwar ein Leben in anderer stofflicher Ausprägung im Kosmos denken kann; aber dieses Leben, unter andern Bedingungen entstanden, könnte sich auf Erden nur halten, wenn es sich auf neuer Grundlage wiederum entwickelte. Dabei ist noch nicht berücksichtigt, ob der Organismus derartig beschaffen ist, daß seine äußern Lebensbedingungen durch

ihr Zusammenspiel ihn einfach bewirken können. Diese Frage beantwortet die nächste Abhandlung von L. Rhumbler über „anorganisch-organismische Grenzfragen".

II. Die Urzeugung.

Prof. Rhumbler ist unter allen Verfassern derjenige, der noch am meisten von Chemie und Physik für das Verständnis des Lebens erhofft. Aber seine Ausführungen sind weit von den groben materialistischen Vorstellungen vergangener Tage entfernt. Er geht den Schwierigkeiten nicht aus dem Weg, ja formuliert sie sehr scharf und läßt die sogenannte vitalistische Erklärung, die sonst in dem ganzen Werk vertreten wird, als zulässige Problemstellung gelten.

Für die Entstehung der Organismen aus dem Anorganischen kommt zunächst einmal keinerlei Zufall in Betracht; sie muß auf einen gesetzmäßig wirkenden Naturvorgang zurückgeführt werden, den man „fortlaufende Integration" nennen kann. „Unter Integration versteht man in den biologischen Wissenschaften das Zusammentreten von kleineren, mit einer gewissen Selbständigkeit ausgestatteten, in sich ohne Verlust an Arbeitsfähigkeit nicht weiter teilbaren, also mit einer gewissen Individualität ausgerüsteten lebendigen Elementarteilen. Diese werden durch dieses Zusammentreten zu einem neuen Ganzen mit gesteigerter Leistungsfähigkeit und mit dem Nebenbegriff größerer Vollkommenheit zusammengebunden" (34).

Die niedrigsten derartigen stofflichen Einheiten sind nach der gegenwärti Anschauung die Elektronen mit negativer elektrischer Ladung und die Protonen mit positiver Ladung. Beide treten in den Atomen zu neuen „Wirkeinheiten" (Gestalten) zusammen, wodurch Kräfte in den Komponenten tätig werden, die in ihrem isolierten Dasein nur der Möglichkeit, der Potenz nach, vorhanden waren. Über die Molekeln und Molekelgruppen geht es so weiter bis zu den Kristallen. Hier schließt die chemisch-physikalische Integration, wenigstens scheinbar, gänzlich ab. Man kann sich zwar eine neue, bereits organische denken, die von hypothetischen Probionten aus über Protoplasma, Zelle, Organe zum Organismus führt, aber es klafft da ein großer Riß. Dieser Riß wird uns von Rhumbler selbst klar zum Bewußtsein gebracht, wenn er das, was aus dieser organischen Integrationsfolge schließlich sich ergibt, und die Art und Weise schildert, nach der diese Integration vor sich gegangen sein muß.

Der Unterschied in den Ergebnissen der beiden Integrationsreihen, der anorganischen einerseits und der organischen anderseits, den Kristallen und den Organismen, ist derart, daß man „zunächst jede Berechtigung, Grenzfragen zwischen den Anorganismen und Organismen einzuschieben, vermißt". Denn „alle Naturkörper unterliegen zwar infolge ihrer Stofflichkeit den Naturgesetzen der Physik und Chemie. Die Anorganismen sind aber ohne zweckdienlichen Plan zusammengetretene Substanzmassen oder Aggregate von Stoffen, die zwar unter Umständen eine bestimmte Struktur, z. B. Kristalle, Gesteine, Gallerten, aber keine Konstruktion haben. Die Organismen dagegen sind nach einem in ihrer Kombination irgendwie selbst begründeten entogenen (d. h. vom Organismus selbst ausgehenden) Plan zusammengefügte lebensdienliche Stoffkombinationen, also Selbstkonstruktionen" (55). Ver-

gleichbar sind sie nur mit menschlichen technischen Werken (Maschinen), mit dem Unterschied, daß bei den Organismen nicht wie bei den Maschinen die planvolle Konstruktion von einem fremden intelligenten Wesen kommt, sondern von ihnen selbst ausgeführt wird. Ja, Rhumbler spricht an einer Stelle geradezu von einem „Intelligenzfaktor" (74), der im Organismus tätig ist, und zwar nach vernünftigen Prinzipien (Arbeitsteilung usw.). Trotzdem, so meint er, muß der Versuch gemacht werden, die Organismen als ein bloßes Integrationsprodukt materieller Einheiten verständlich zu machen, wenn man auf naturwissenschaftlichem Boden stehen bleiben und nicht zu einem Wunder seine Zuflucht nehmen will (47). Was es mit diesem Wunder auf sich hat, wollen wir an anderer Stelle prüfen; hier sei nur bemerkt, daß dieser Versuch nach all dem, was Rhumbler selbst über das Wesen des Organismus sagt, scheitern muß, auch wenn von der Unmöglichkeit, Sinnesfähigkeiten und gar die Intelligenz als Ergebnis einer Integration materieller Körper zu begreifen, ganz abgesehen wird.

Rhumbler betont sehr die Wahrscheinlichkeit, daß es Wesen gibt, die von den höchsten rein anorganischen Integrationsstufen eine Brücke zu dem niedrigsten eigentlichen Organismus bilden, die sogenannten Probionten (Vorstufen des Lebens). Wahrscheinlich gibt es Organismen, die noch winziger sind als die Bakterien, und die vielleicht auch eine niedrigere Organisation besitzen als die Zelle, aber Halborganismen kann es nicht geben. Denn das Wesen eines Organismus ist gerade eine bestimmte Art von Ganzheit, die nicht halbiert gedacht werden kann. Wo diese Ganzheit sich nicht vorfindet, haben wir gar nichts vom Leben, sondern einfach eine weitere Integrationsstufe der anorganischen Reihe. Diese besondere Art von Einheit und Ganzheit besteht darin, daß sie vor den Teilen und vor der Vielheit da ist, also überhaupt nicht durch irgend eine Zusammensetzung erst als Ergebnis entstehen kann. Die Einheit ist das erste am Organismus, die Teile entstehen aus diesem Ganzen. Gerade durch das Beispiel der Embryonalentwicklung, das Rhumbler zur Erläuterung seiner summierenden Integration anführt, wird das bewiesen. Das Froschei, der Ausgangspunkt der Entwicklung, ist der ganze Frosch, wohl in einem andern Zustand als die Larve und das ausgewachsene Tier, aber in keiner Weise weniger ganz. Die durch Teilung dieses Ganzen entstandenen Zellen werden immer weniger ganz, je mehr die Vielheit zunimmt. Die Entwicklung, unter dem Gesichtspunkt von Einheit und Vielheit betrachtet, ist das Gegenteil einer Integration, d. h. einer Vereinheitlichung der zuerst vorhandenen Vielheit. Der Organismus ist nur als Ganzes etwas in der Natur, das als gegeben, als nicht weiter auflösbar (elementar), hingenommen werden muß.

III. Der Organismus als Subjekt. Die Begründung der Subjektivität durch die Entelechie.

Die Organismen sind also zum wenigsten nicht weiter auflösbare oder elementare Naturkörper, die sich durch ihre eigene Art von Ganzheit auszeichnen. Sie sind aber mehr als das; sie sind, was man Subjekt nennt, und diese Subjektivität verdanken sie einem neuartigen Naturfaktor, der irgendwie im stofflichen System verankert ist; er heißt Entelechie. Die Verschiedenheit

der Entelechien und der ihnen entsprechenden Subjektivitätsstufen begründen weiterhin verschiedene Ordnungen der Organismen, die der Pflanzen, Tiere und des Menschen; Ordnungen elementarer Art, die nicht aufeinander durch Integration zurückführbar sind. Das soll nun an Hand der Ausführungen von Rhumbler, v. Uexküll, G. Wolff und H. Driesch der Reihe nach besprochen werden.

1. Die Organismen als Subjekte im allgemeinen.

Das Wort Subjekt wurde ursprünglich wohl nur auf Menschen bezogen und auf nicht menschliche lebende Wesen nur im uneigentlichen Sinn angewandt. Beim Menschen soll hier damit gesagt werden, daß er als bewußte Person (als „Ich") isoliert ist von allem andern, was ihn umgibt, und daß er allem andern als Fremdkörper gegenübertritt. Damit verbindet sich der weitere Sinn, daß er sich ihnen gegenüber durchzusetzen sucht, indem er sich so zu ihnen verhält, wie es ihm dienlich ist. Alles andere wird also zum Gegenstand oder Objekt des Menschen, das ihm, als Subjekt, dienlich ist. Dieses „Beziehen auf sich" unter dem Gesichtspunkt der selbstdienlichen Verwertung, ist das biologische Hauptkennzeichen der Subjektivität. Alle Dinge nun, bei denen man ein gleiches oder ähnliches Verhalten erschließen kann, nennt man Subjekte.

Geht man von dieser Bedeutung des Wortes Subjekt aus, so werden wir vorläufig von der besondern Art des intellektuellen Verhaltens beim Menschen absehen und nur die allgemeinsten Kriterien eines „subjektiven" Handelns aufsuchen. Sie finden sich bei jedem Organismus, auch wenn man nur die Betätigungen betrachtet, die man das organische oder vegetative Leben nennen kann, also die individuelle Entwicklung, die funktionsmäßige Erhaltung und Fortpflanzung, bei denen psychische Fähigkeiten nicht anzunehmen sind.

Wir haben schon festgestellt, daß das planvolle Geschehen vom Organismus selbst ausgeht, es ist entogen, und wir sehen, daß die Wirkungen, die Ergebnisse des Geschehens auch im Organismus selbst verbleiben; er ist also zugleich Träger und Ziel seiner Tätigkeit; sie wird von ihm auf sich selbst bezogen; sie ist subjektiv. Im einzelnen zeigt sich das in deutlichster Weise beim Verhalten des Organismus allen Stoffen gegenüber, die ihm im weitesten Sinn als Nahrung dienen. Diese Stoffe werden durchaus nur als Mittel verwandt, je nach ihrer Eignung verwertet; sie zwingen nicht dem Organismus sein Verhalten auf, sondern werden von ihm gemeistert. Das Leben meistert den Stoff, wie man schön gesagt hat. Eine Fülle von Beispielen findet sich in den mehr beschreibenden Abschnitten „Die Funktionen des Lebens" von Otto Kestner und „Vererbung und Erbänderung" von R. Woltereck. Die Angleichung artfremder Nahrungsstoffe an die eigene Plasma-Art bei Verdauung und Resorption der Nahrung, die feine Dosierung der einzelnen Stoffe, die zugelassen werden, die Aufspeicherung des Überschusses in einer eigenen aufspeicherungsfähigen Form, die Regulationen und Sicherungen, die in den Bezeichnungen Bau- und Betriebsstoffwechsel, Wärme-Sauerstoff-Eiweißhaushalt zum Ausdruck kommen, zeigen, daß der Organismus ein verwertendes, sich selbst dienendes Subjekt ist. J. v. Uexküll, der seine in dem vorliegenden Buch gemachten Ausführungen neulich in einem Artikel der Zeitschrift „Die Naturwissenschaften" (Heft 19, 8. Mai 1931) kurz

zusammengefaßt hat, bringt (387) zur Erläuterung folgendes einfache Beispiel: „Paramäzium (ein einzelliger Organismus) schluckt bei seiner Nahrungsaufnahme dauernd Wassertröpfchen in seinen flüssigen Protoplasmaleib. Dabei werden durch das umgebende Protoplasma ganz typische Veränderungen mit ihnen vorgenommen. Erst wird eine freie Säure in sie abgegeben, die zur Abtötung der in dem Wassertropfen mitverschluckten lebenden Nahrung dient. Darauf wird der Wassertropfen wieder neutralisiert; hierauf treten in Form von kleinen Partikeln Fermente in den Tropfen über, die die Nahrung chemisch aufschließen und verflüssigen. Die aufgelösten Stoffe werden vom Protoplasma aufgenommen, die unverdaulichen Reste aber durch einen Spalt im Ektoderm (Hautschicht) ausgestoßen."

Jeder Organismus tritt also mit seiner Umwelt als mit seinen Objekten in Verbindung und verwertet sie für sein eigenes Bestehen. Die Objekte sind Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung; der Organismus ist ein Subjekt.

2. Das psychisch handelnde Subjekt.

Viel deutlicher als beim rein organisch-physiologischen planvollen Geschehen tritt die Subjektivität des Organismus bei den Lebewesen auf, bei denen wir ähnliche Sinnesorgane und ähnliches Verwerten der Sinneseindrücke feststellen können wie bei uns selbst, wenn wir unser bewußtes Sehen, Hören usw. zweckmäßig den äußern Gegenständen gegenüber gebrauchen. Diese Frage hat in meisterhafter Weise J. v. Uexküll untersucht.

Die psychisch tätigen Organismen, die wir Tiere nennen, schaffen sich überhaupt ihre Gegenstandswelt selbst, und zwar unter dem Gesichtspunkt der dem eigenen Leben dienenden Verwertung. Das ist nicht im idealistischen Sinn zu verstehen, als ob die Außendinge, die Objekte, nur ein Erzeugnis unserer Vorstellung wären; vielmehr erhalten wir von den Gegenständen durch Einwirkung auf unsere Sinnesorgane Aufklärung über ihre Eignung für unser Leben und über die Art, wie sie zu gebrauchen sind. Wir wollen Uexkülls originelle Darstellung mit seinen eigenen Worten wiedergeben: „Wir nehmen", schreibt er an der vorhin angeführten Stelle der „Naturwissenschaften" (389), „als Sinnesphysiologen an, daß eine bestimmte Ganglienzelle unseres Großhirns, wenn sie auf irgend welche Weise gereizt wird, mit ihrem ‚Ich-ton', sagen wir blau, antwortet. Andere Zellen antworten mit ihren ‚Ich-tönen'. All diesen Ichtönen ist es gemeinsam, daß sie aus uns hinausverlegt werden, und unsere Umwelt mit ihren Tönen, Farben, Düften objektiv bereichern. Wir nennen diesen Vorgang Merken [wir würden sagen ‚bemerken'] und bezeichnen die als Sinnesempfindungen auftretenden Ich-töne als Merkzeichen. Die hinausverlegten Merkzeichen werden zu objektiven Merkmalen. Eine jede Handlung besteht nun in einem Frage- und Antwortspiel zwischen Merken und Wirken. Das Wirken wird ausgeführt durch bestimmte Muskeln unserer Gliedmaßen oder unseres Kehlkopfes. Das Erzeugnis nennen wir ein Wirkmal. Ein solches Wirkmal ist z. B. eine Muskelzusammenziehung."

Alle einzelnen Merkzeichen, die uns von einem Ding zur gleichen Zeit oder auch nacheinander durch die Sinne vermittelt werden, faßt das Subjekt zu einem einheitlichen Gesamtplan zusammen, einem Schema; von diesem Merk-(Erkenntnis-)Schema geht nun ein Impuls aus zu einem gesamten Wirkplan, dessen Ausführung in jedem Einzelfall zu dem lebensdienlichen Gebrauch

des Objektes führt. Uexküll erläutert seine Ausführungen durch folgendes Beispiel (205 f.):

„Betrachten wir z. B. einen Stuhl, so ist dieser zwar ein bloßer Raumplan, aber der Raumplan induziert sogleich einen weiteren Plan, nämlich den Sitzplan. Der Raumplan des Stuhles enthält sozusagen die Aufforderung, sich auf ihn zu setzen. Das Sitzen ist eine bestimmte menschliche Handlung, die nach einer festen Regel verläuft. Um sie auszuführen, müssen wir nacheinander eine feste Reihe von Willensimpulsen abgeben, die die Bewegungen unseres Körpers beherrschen. Eine solche in sich abgeschlossene, planmäßig ablaufende Handlung nennen wir eine „Leistung". Wir haben daher das Recht, dem Stuhl zwar nicht einen eigenen Leistungsplan, aber doch einen Gegenleistungsplan zuzuschreiben, der unsere Leistung erst ermöglicht.

Nun gleichen sich die Pläne der Stühle als bloße Raumpläne gar nicht; sie weichen in Form, Farbe und Stoff erheblich von einander ab, gemeinsam ist aber allen die Aufforderung zur gleichen Leistung — dem Sitzen. Wenn wir vom Wesen des Stuhles sprechen, so meinen wir auch gar nicht seine wechselnde Gestalt, sondern seine sich immer gleich bleibende Gegenleistung."

Die Gesamtheit der planvollen zweckmäßigen Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt betrachtet, nennen wir einen *Funktionskreis*. Man kann vier Funktionskreise unterscheiden: den Kreis des Mediums, d. h. der unbelebten Umgebung, den Beutekreis oder Nahrungskreis, den Feindeskreis und den Geschlechtskreis. Für das Tier existieren die Dinge seiner Umwelt nur als Gegenstand dieser Funktions- oder Verwertungskreise, und sie existieren für jedes Tier so, wie sie *seinen* Sinnen erscheinen. „In der Hundewelt gibt es nur Hundedinge, in der Libellenwelt gibt es nur Libellendinge ..." („Die Naturw." a. a. O. 390 f.).

„Die gegenseitige Einpassung zweier Lebewesen und ihrer Umwelten finden wir auch bei Tier und Pflanze. Die Blüte des Löwenmauls bietet der Hummel eine Nahrungsstätte, die der Hummel direkt auf den Leib geschnitten ist, und die Hummel bildet ihrerseits die notwendige Ergänzung der Löwenmaulblüte. Wohin wir schauen, erblicken wir solche komplementäre Einpassungen paarweise auf einander abgestimmter Umwelten. Man kann sagen, das Universum ist erfüllt von einem Konzert aus Duetten, Terzetten, Quartetten und Chören. Das eindringlichste Duett liefert der nimmer ermüdende Wettgesang zwischen Männchen und Weibchen. Aber auch die leblose Natur ist vollauf an diesem Konzert beteiligt in der Form von Wasser und Flosse, Luft und Flügel, Erdboden und Fuß in all seinen hundertfältigen Variationen. Und wenn wir in das Reich des Leblosen hinabsteigen, erschließt sich unsern erstaunten Augen die unlösliche Bindung zwischen Stoff und Struktur." (Ebd. 391.)

3. Die Erklärung der Subjektivität durch die Entelechie.

Was ist es nun, das in einem stofflichen System, denn stoffliche Systeme sind die Organismen in jedem Fall, — diese innere (entogene) Einheit oder Ganzheit, diese „Subjektivität", begründet. Ist es das geordnete, organisierte System als solches, das all das verständlich macht, oder müssen wir hier für das neuartige, mit einer eigenen neuen Gesetzmäßigkeit ablaufende Geschehen einen neuen Naturfaktor zur Erklärung herbeiziehen? Die *Mechanisten* wollen mit der Organisation allein auskommen; sie betrachten den Organismus als eine „dynamische Maschine"; als Maschine, weil wir nur in Maschinen, im Gegensatz zu bloßen materiellen Aggregaten, planvolles Geschehen uns denken können; als „dynamische" Maschine, weil das Leben sich uns nie anders darstellt als unter der Form eines individuellen Werdegangs, eines historischen

Prozesses, der mit einem bestimmten Ausgangspunkt, z. B. dem Ei, beginnt und durch eine stets in der nämlichen Weise ablaufende Reihe von Veränderungen zu Ende geführt wird. Dagegen halten die Vitalisten jedes nur stoffliche System, sei es auch noch so kompliziert und fein abgestimmt, für ungenügend; sie verlangen deshalb einen neuen substantiellen Naturfaktor als hinreichende Ursache der Lebenstätigkeit. Dieses neue „Naturagens" nennen sie nach dem Vorgang von H. Driesch vielfach Entelechie. Das ist ein griechischer Ausdruck; er bedeutet dem Wortsinn nach „jenes Etwas, das das Ziel in sich trägt".

Der einzige, der im vorliegenden Buche den Mechanismus wenigstens als eine legitime Arbeitshypothese zu stützen sucht, ist L. Rhumbler. Aber er geht vorsichtig und ehrlich zu Werk, und erkennt die Schwierigkeiten der mechanistischen Deutung unverhohlen an. Daß er bei seiner starken Betonung des planvollen Geschehens den Organismus wenigstens als eine planvoll geordnete Maschine ganz eigener Art auffaßt und die Beweisführung der Vitalisten in der besonders von Driesch ausgeführten Form richtig wiedergibt, ist von vornherein zu erwarten. Er schreibt:

„Man wird B. Dürken zustimmen, daß dabei (beim Mechanismus) die rein analytische und summative Auffassung aller Prozesse wesentlich ist, und auch H. Driesch recht geben, daß sich bei mechanistischer Auffassung der lebende Organismus nur als ein komplizierter Mechanismus oder, wie Driesch sagt, als eine komplizierte, dreidimensionale Maschine vorstellen läßt. Wozu wir allerdings nach unseren seitherigen Erörterungen hinzuzusetzen haben: als eine Maschine ganz besonderer Art, nämlich eine historisch entwickelte Maschine, die im Laufe unzählbarer Zeiten sich ihre Planmäßigkeit durch Sicherung der verschiedensten Wege nach einer stationären Gleichgewichtslage entogen entwickelt hat.

Der Vitalismus in der Form des Neovitalismus, wie er durch Driesch proklamiert ist, beantwortet dagegen die Frage nach den Eigenheiten des Organismischen in folgendem Sinn: Das Leben wird von einer ganz besondern Kausalität, nämlich einer teleologischen Kausalität, beherrscht. Physik und Chemie treten zwar in das organismische Gefüge mit ein, sie werden aber von einem sonderartigen Faktor überlagert, der Zweckursachen (causae finales) in das Geschehen hineinbringt und während der Entwicklung aus einzelnen Zellen, Geweben und Organen eine Einheit, das Individuum schafft. Aus dem Getriebe können einzelne Teile, sogar unter Umständen ganze Hälften weggenommen werden. Trotzdem entwickelt sich das Getriebe wiederum zu einer lebensfähigen Ganzheit (Individuum). Daher kommt dem organismischen Getriebe eine nur ihm eigentümliche Gesetzmäßigkeit (Autonomie) zu. Der Faktor, der jeden Schritt nach dem Ganzheitsziele, dem Individuum, auch bei ganz gewaltigen Eingriffen hinzuführen strebt, wird von Driesch Entelechie genannt. Diese Entelechie benutzt zwar die physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten als Mittel der Formbildung, sie ist aber selbst weder Physik noch Chemie und ihnen nicht unterworfen. Sie schließt gewissermaßen die normalen Proportionen der künftigen Form in sich ein, und sie bedeutet das Autonome und Irreduzibile, was es in der Formbildung an Ordnung gibt" (71 f.).

Gegen diese Fähigkeit vieler Organismen, aus Bruchstücken ihrer Keime, ja selbst des fertig entwickelten Organismus, das Ganze wiederherzustellen, wendet Rhumbler ein:

„Die Vertreter der mechanistischen Auffassung, zu denen sich auch der Verfasser zählt, könnten diesen Autonomiebeweis aber nur dann anerkennen, wenn sie sich ihr mechanistisches Vorstellungsmodell als aus festen Teilen zusammengesetzt dächten. Einem dreidimensionalen Uhrwerk ... etwa, kann man allerdings auch mit keiner Komplikation

die Befähigung hinzukonstruiert denken, nach gewaltsamer Halbierung zwei kleinere Uhren entogen aus sich heraus ohne Außenhilfe zu bilden. Anders steht es aber mit flüssigen oder zeitweise flüssigen heterophasischen Systemen, die entweder überhaupt keine festen Strukturteile besitzen oder solche wieder unter bestimmten Bedingungen zu verflüssigen vermögen, wie dies bei den sogenannten reversibeln Kolloiden, zu denen das Plasma jetzt ganz allgemein gerechnet wird, der Fall ist" (ebd.).

Darauf ist zu erwidern: Driesch und andere Neovitalisten haben nie mit einer starr zusammengehaltenen Maschine gerechnet; besteht doch die ganze Lebensentwicklung in einer beständigen Zustandsänderung des stofflichen Systems (der Maschine); aber wenn das Wort irgend welchen Sinn von einer Maschine enthalten soll, so müssen wir unter ihm ein irgendwie im Raum geordnetes System verschiedenartiger und verschiedenwertiger Stoffe denken, sonst bedeuten die Stoffe für das planvolle Geschehen im Raume gar nichts. Der chemisch-physikalische Zustand der Materie, in einer leicht zu verändernden Form, ist Bedingung für die Ausführung des Planes, aber kein im Raum differenziertes, d. h. verschieden gestaltetes, stoffliches System hat in jedem beliebigen Teilstück ganz die nämliche Beschaffenheit wie das Ganze, dessen Teil es ja sein soll. Es bleibt also dabei, daß eine Maschine, man mag sie sich denken wie man will, durch bloß akzidentelle Komplikation das Lebensgetriebe nicht verständlich macht: es muß etwas Neues in der Ordnung der Substanzen dazu kommen, die Entelechie. Das gilt für den Organismus als Träger des nicht psychischen Lebens. Wie soll aber eine kolloidale Maschine das Sehen und Hören und das Denken erklären?

Welchen Namen sollen wir nun diesem „Naturfaktor", diesem „autonomen Agens" geben? Die aristotelische Philosophie in der scholastischen Ausprägung nennt ihn Seele, und da sie wesensverschiedene Stufen des Lebens, also auch der Entelechien annimmt, Pflanzen-, Tier- und Menschenseele. Die organisierte Materie wird dann zum Leib. Die Modernen beschränken den Gebrauch der Worte Seele und Leib auf die psychisch handelnden Organismen, also auf Tier und Mensch oder gar nur auf den Menschen. Die beiden Fragen, ob es verschiedene Formen des Lebens und auch des psychischen Lebens gibt, untersucht G. Wolff in seinem Beitrag: „Leben und Seele".

IV. Leben und Seele.

1. Seele als kausaler Naturfaktor.

Wolff nimmt das Wort „Seele" in dem Sinn einer bewußt handelnden Entelechie. Er spricht also nur von den Organismen, bei denen man Bewußtseinsvorgänge aus der Analyse der nach außen in Erscheinung tretenden Vorgänge (Bewegungen) erschließen kann. Daß er diesen Schluß: „da wo wir alle äußerlich wahrnehmbaren Kennzeichen vorfinden, die sich bei unserem bewußten Handeln zeigen, ist der Einfluß eines bewußt handelnden Faktors, also einer Seele anzunehmen", mit Recht zieht, zeigt er gegen Driesch in überzeugender Weise. Das schließt weiterhin die Annahme ein, daß sich die Seele bei diesem Geschehen kausal betätigt, weil wir sonst auch keine Wirkungen oder Äußerungen der Seele in ihm suchen könnten. Erfrischend wirkt es auf den Leser, wie Wolff beides, die Berechtigung des Ähnlichkeitsschlusses auf andere bewußte Subjekte außer mir und den kausalen Einfluß der Seele,

beim Handeln der Tiere dartut. Da spricht so recht der viel geschmähte gesunde Menschenverstand.

„Nicht nur die unmittelbare Gemeinsamkeit im Sprechen und Handeln, sondern auch die bloße Beobachtung anderer Menschen, auch jede Lektüre... beruht auf unserer felsenfesten Überzeugung eines objektiv festgestellten Seelenlebens. Gewiß kann zu dieser Annahme nur ein Analogieschluß führen, durch welchen Erlebnisse des eigenen Bewußtseins auf ein vermutetes anderes Bewußtsein übertragen werden. Aber auf einem Analogieschluß beruht auch die objektive Feststellung jedes kausalen Zusammenhangs. Ich erlebe ein ursächliches Verhältnis nur subjektiv in meinen Willenshandlungen und übertrage diese erlebte Beziehung auf ein objektives Geschehen.... Meine Überzeugung, daß dieser kurzatmige Phthisiker eine kranke Lunge hat, ja, daß er überhaupt eine Lunge hat, beruht ebenso auf einem Analogieschluß, wie meine Überzeugung, daß er Atembeschwerden *erlebt*, und das eine ist nicht mehr und nicht weniger objektiv festgestellt als das andere" (313).

Einen kausalen Einfluß der Seele auf leibliches Geschehen leugnet der sog. psychisch-physische Parallelismus, der die psychischen Elemente bei unsern Sinnesempfindungen und auch bei intellektuellen Betätigungen als bloße Begleiterscheinungen (Epiphänomene) ansieht. *Wolff* zeigt, daß dieser Standpunkt, zum großen Teil wenigstens, durch die Methode erklärt werden muß, nach der das Psychische wissenschaftlich erforscht wurde. Die Physiologen „ignorierten" alles sog. Psychische als nicht direkt zu messen und zu wägen, und überließen es mit einer gewissen Geringschätzung den Psychologen. Diese wiederum wollten nicht in das Gebiet der Physiologen übergreifen; so kam es, daß Physiologisches und Psychisches eigentlich nie recht im Zusammenhang geprüft wurde und die Meinung entstand, man könne beides beziehungslos nebeneinanderher laufen lassen.

Sobald sich aber die Überzeugung durchzusetzen begann, daß das Psychische in der Biologie als „Faktor", also als Ursache von gewissen Bestimmtheiten des Geschehens am Organismus, zu betrachten ist, mußte die Frage nach dem Zusammenhang zwischen körperlichen (physiologischen) und psychischen Vorgängen diskutiert werden. Wolff entscheidet sich als *Biologe, der die Synthese von körperlichen und psychischen Elementen machen muß, um das Leben zu verstehen*, für die sog. Wechselwirkungslehre. Da es ihm aber mehr darauf ankommt, überhaupt das Seelische als bestimmenden Naturfaktor darzutun, gehen wir nicht auf eine Kritik der Wechselwirkungstheorie ein. Die scholastische Philosophie verwirft sie. Sie nimmt zunächst eine Vereinigung von Seele und Leib als zwei unvollständigen Realitäten in eine einzige vollwertige Substanz an und läßt aus dieser Einheit des Seins ganz natürlich die Verschmelzung des Körperlichen und Seelischen im Wirken erfolgen.

2. *Die Verbreitung des Psychischen.*

Steht es nun fest, daß man bei andern Organismen das Seelische aus bestimmten Kriterien erschließen darf und muß, so kann die Frage untersucht werden, ob bei allen Organismen sich diese Kriterien zeigen. Daß das Psychische als „Gedächtnis" überhaupt eine Eigentümlichkeit des Stoffes sei, der ja in den nämlichen Umständen immer das frühere wiederhole, oder wenigstens eine Funktion alles Organischen wegen der Vererbung, die ja eine genaue Wiederholung dessen sei, was die Elternorganismen getan haben, weist Wolff

mit vollem Recht als ein Spiel mit Worten zurück. Die Behauptung der „Behaviouristen", daß man jene Vorgänge, bei denen man geneigt ist, psychische Faktoren anzunehmen — die Gesamtheit dieser Vorgänge ist eigentlich das, was viele das „behaviour" (Verhalten) der Organismen nennen — ebensogut ohne sie erklären kann, untersucht Wolff ausführlich und gründlich besonders an dem Buch von Jennings (Über das Verhalten der niederen Organismen unter natürlichen und experimentellen Bedingungen). Es ergibt sich für jeden Leser jenes Buches, daß im Grund vielfach wirklich psychische Vorgänge beschrieben werden, aber mit ängstlicher Vermeidung psychischer Ausdrücke. Es ist wahr, daß es planvolles organisches Geschehen gibt, das wir ohne Annahme psychischer Faktoren erklären können — bei den sog. Pflanzen ist das wohl allgemein angenommen —, aber vieles bei andern Organismen — die man allgemein Tiere nennt — läßt sich so nicht erklären. Wir haben also einen Riß innerhalb des Organischen selbst festzustellen; bewußtes Handeln läßt sich durch keinen Integrations- oder sonstigen Steigerungsvorgang des unbewußten Geschehens begreiflich machen.

Eine eigene Untersuchung über das Verhältnis zwischen tierischem durch die Sinne vermitteltem Handeln, das sich nur auf die vier Funktionskreise ganz konkreter Lebensbeziehungen erstreckt (vgl. oben die Ausführungen von Uexküll), und den teilweise ganz immateriellen Betätigungen des Menschen in seiner Begriffssprache, seinen technischen und wissenschaftlichen Leistungen wird nicht angestellt; doch scheint dieser Unterschied wesentlicher Art vorausgesetzt zu sein. Driesch spricht dem Menschen allein abstraktes Denken und ethisches Sollen zu im Gegensatz zum Tier (S. 438). Das bedeutet einen Riß auch innerhalb der psychisch handelnden Lebewesen.

V. Die Entwicklung der Arten.

Diese Frage wird nicht als gesondertes Problem betrachtet, sondern die einzelnen Gelehrten machen jeweils, wo sich die Gelegenheit dazu bietet, ihre Bemerkungen. Es ist in der Tat auch weitaus das Wichtigste, einmal zunächst zu zeigen, was die Organismen jetzt sind; denn auf jeden Fall muß die Theorie der Entwicklung der Arten so konstruiert werden, daß am Schluß des Prozesses das herauskommt, was wirklich da ist.

Was die eigentliche Biologie zur Erfahrungsbegründung der Abstammungslehre beitragen kann, ist besonders in dem Abschnitt „Vererbung und Erbänderung" dargelegt. Danach wird bei der Vererbung ein festes stoffliches Gefüge des im Experiment unveränderlichen Artseins des Organismus weitergegeben. In diesem Artgefüge, — das wir uns in den sog. Chromosomen (schleifen- oder stäbchenartige Gebilde im Kern der Keimzellen) lokalisiert mit guten Gründen denken können, — sind sog. „loci", d. h. störbare, änderbare und auswechslungsfähige Stellen, enthalten. Die vertretbare Besonderheit an einer solchen Stelle nennt man ein „Gen", d. h. die Ursache, daß ein Organismus, der ein solchermaßen geändertes Keimgefüge bei der Vererbung erhält, ohne weiteres wegen dieses Gens, wegen dieser Sonderanlage eine andere körperliche Beschaffenheit in Bezug auf eine oder die andere Eigenschaft zeigen wird. Solche abgeänderte Formen nennt man Mutationen. (Der Vorgang der Abänderung selbst wird ebenfalls mit dem

Wort Mutation benannt; besser sagt man dann „Mutationsvorgang".) Eine Artänderung würde eintreten, wenn das gesamte Keimgefüge eine dauernde Änderung erführe, also die Gesamtreaktion des so gebildeten Organismus eine andere würde. Diesen Vorgang haben wir im Experiment noch nicht beobachtet. Dagegen kommen Änderungen an den empfindlichen loci häufig vor, sowohl spontan wie besonders bei Kreuzungen zwischen verschiedenen Rassen.

Was der Verfasser am Schlusse seiner sehr klaren Ausführungen in einigen Leitsätzen zusammenfaßt, ersetzt eine ganze Theorie der Abstammungslehre:

„1. Erbänderung von Einzelmerkmalen und Erbänderung von Konstitutionen sind grundverschiedene Dinge.... Konstitutionsänderungen passen durchaus nicht in das System von umstellbaren und vertretbaren Genen hinein, das die Genetik (Erbforschung) aufgedeckt hat.

2. Kein Organismus kann als bloßes Mosaik von Eigenschaften verstanden werden. Jedes Individuum ist ein ganzes Gefüge mit gestalthaften, nicht mosaikhaften (summenhaften) Zügen.

3. Auch die Keimanlagen eines Organismus in den Chromosomen mit Gen-Basis (= festes Gerüst) und Gen-Ketten bilden ein ganzes Gefüge. Die Ordnung der Gene (Anlagen) und die Realisierung ihrer Wirkungen ist unvorstellbar ohne irgend ein ganzheitlich leitendes Etwas.

4. Jede Organismenart stellt in ihren Individuengruppen, die zu andern Organismen und zu einer bestimmten Umgebung „passen", und in ihren erblichen Einzelmerkmalen, die zusammen ein einheitliches Ganzes bilden, mehr dar als ein Zufallsgemenge.

5. Die Aufeinanderfolge von Organismenarten und -typen im Verlauf der Erdgeschichte läßt deutlich ausgeprägte Richtungen erkennen, die von unbekannten Anfängen über viele Zwischenglieder zu bestimmten Endformen führen; sie zeigen eine deutliche Zunahme der Mannigfaltigkeit, die hauptsächlich im Gefüge (im anatomischen Aufbau) und in den Leistungen der Einzelorganismen zum Ausdruck kommt.

Die wichtigste, in ihrem Ursprung und ihren Etappen — mit Ausnahme des Wirbeltier- und Säugetiertypus — unbekannte Reihe hat zum Menschen geführt. Die Entstehung dieser Endform aus zufälligen beliebig gerichteten Mutanten oder aus zufälligen Kreuzungen ist eine offenbar sinnlose Annahme; auch die Einwirkung der Selektion und Milieuwirkung (auf das Gehirn?) hilft über die Sinnlosigkeit einer solchen Auffassung nicht weg" (307).

Wird die Abstammungstheorie, mit Berücksichtigung der im Vorhergehenden dargetanen Wesensunterschiede zwischen den einzelnen Ordnungen der Organismen, nach diesen allgemeinen Grundsätzen durchgeführt, so wird sie als Hypothese wohl widerspruchlos sein.

VI. Das Überindividuelle in der Biologie und seine Erklärung.

Überindividuelles ist uns im Vorhergehenden in zwei Formen entgegengetreten. Es sind die Beziehungen, die eine Vielheit von Individuen zur Einheit der Art verbinden, und die gegenseitigen Zweckbeziehungen zwischen „geeigneten" Dingen und Subjekten einerseits, und den selbstdienlichen „Verwertern" dieser Eignung anderseits.

Will man rein biologisch beschreiben, so ist die Erklärung dieser Beziehungen kein allzu schweres Problem. Was allein konkret existiert, sind die Individuen. Die Einheit der Art wird auf Grund der Ähnlichkeit in einer Reihe von Zügen vom vergleichenden Verstand geschaffen. Ebenso einfach ist die biologisch-beschreibende Erklärung der „Eignung" für den Gebrauch eines andern Dinges

oder Subjektes und die Verwertung aufseiten des „Gebrauchers". Bestimmte chemisch-physikalische und qualitative Eigentümlichkeiten des Gebrauchsdinges wirken als „Reize" im weitesten Sinn auf den Verbraucher, der seinerseits durch seine chemisch-physikalische Beschaffenheit, Organisation, bei den Tieren auch noch durch die Beschaffenheit der Sinnesorgane, den Reiz in der „richtigen" Weise aufnimmt und zu Handlungen verwertet.

Das Problem fängt aber an, sobald man den Ursprung der Arten und der Individuen und das Zustandekommen der zweckdienlichen Harmonie erforscht. Kein Wunder, daß H. Driesch in dem Schlußartikel des Buches: „Das Wesen des Organismus" auf die wirklich „letzten" Probleme der Weltanschauung zu sprechen kommt. Da sowohl die Entwicklung der Arten, die Phylogenie, wie die Zweckbeziehungen zwischen den Naturdingen gesetzmäßige und planvolle Vorkommnisse sind, ist der entelechiale Faktor zu suchen, dem der Ursprung all dieser Zusammenfassungen und dieses Werdens zuzuschreiben ist.

Es sei bemerkt, daß in den hierher gehörigen Ausführungen die Darstellung dieses Philosophen stellenweise so schwer verständlich ist, daß man keine Gewähr für richtige Wiedergabe seiner eigentlichen Meinung leisten kann.

1. Die Phylogenie oder das Werden der Arten.

Gehen wir aus von der Vorstellung, die man sich als Biologe auf Grund der verschiedenen Wissenschaften, namentlich der Paläontologie und der Vererbungslehre, vom Verlauf dieses Prozesses machen kann. Er wird von Driesch so dargestellt:

„Da wären denn die ersten Lebewesen auf der Erde, — sagen wir kurz, um ein Wort zu haben, die Amöben, — obschon das sicherlich nicht wörtlich zu nehmen ist, — da wären die Amöben, obwohl alle von gleichem Aussehen, doch nicht alle „Amöben" gewesen. Sie hätten nämlich verschiedene phylogenetische Potenz gehabt. Die einen waren bestimmt, bis heute Amöben zu bleiben; aber es gab auch Amöben, die in den Infusorientypus vorrückten, ja es gab Anthropoden-Wirbeltier-amöben. Da gab es dann weiter, zu einem bestimmten phylogenetischen Zeitpunkt, das Wirbeltier, den Anthropoden, als sogenannte Kollektivform. Aber deren individuelle Vertreter sahen auch nur äußerlich alle gleich aus. Die einen waren potentia (dem Vermögen und der Bestimmung nach) Krebse, die andern Schmetterlinge; und im Wirbeltierrahmen: Raubtier-Affen-Wiederkäuer-menschen. Es gab also den Reptilien-affen, wohl gar den Reptilien-menschen. An sehr vielen Stellen hätte unmittelbar unabhängig voneinander, die Umwandlung vom Reptil zum Säugetier stattgefunden.... Gewiß, das ist alles Spekulation, aber es gibt nichts Besseres" (435 f.).

In der Tat muß, wenn es eine allgemeine Entwicklung gegeben hat, so ähnlich der Verlauf gedacht werden, um jeglichen Zufall auszuschließen. Da nun „Verstehen soviel ist wie die Beantwortung der Frage, wozu", sucht Driesch den Zweck der Entwicklung herauszufinden. Darüber legt er zwei Auslegungen vor:

2. Deutung der Phylogenie.

„In der einfacheren Deutung ließen wir das Ziel der Phylogenese das bewußt-rationale Wesen, also praktisch den Menschen sein; diesen hatte das Überpersönliche nach ‚langem Tasten' endlich gefunden und damit ein ‚Licht', das seine früheren Fehlgriffe erkannte und berichtigen konnte. Bei dieser Betrachtung kannten wir noch nicht die radikal primäre Ich-person (= Artperson).

Bei der zweiten vertieften, alles erwägenden Betrachtung spielte eben diese primäre Person (Art-Person) eine grundlegende Rolle, die sekundären, vom phylogenetischen Prozeß geschaffenen Personen (das wären wir als konkrete Einzelwesen), dienten ihr sozusagen als irdisches Betätigungsfeld. Sie, die bewußte Ichform, war hier von jeher da. Also kann hier Bewußtsein, Ratio, nicht gut das Ziel (d. h. das Letzte) der Phylogenie sein; und um Irrtumsberichtigungen kann es sich nicht wohl handeln. Um was es sich handelt, erörterten wir nicht; freilich andeutend, daß Ethisches im Spiel sein möchte. Hier ist also der phylogenetische Mensch nicht Ziel; das vom „Es" Geschaffene wird hier durchaus zum Mittel für das „Ich" (446 f.).

Die Art, wie die eine große Überentelechie sich mit dem Stoff in Verbindung setzt, um sich zu individualisieren — warum sie das überhaupt tut, wissen wir nicht —, wird so beschrieben, daß sich dieses überpersönliche Wesen in die Materie sozusagen abdrückt, und zwar nach einem sich zeitlich entfaltenden Plan.

An einer andern Stelle wird noch eine dritte Möglichkeit angedeutet: „Wir könnten uns den überpersönlichen Faktor denken als seelisches Wesen, das wie ein Künstler ein bestimmtes Ziel in seinem Vorstellungsleben hat und dieses Ziel nun in die Materie hinein verwirklichen will. Da wäre dann das Ziel fest gegeben, nur jeder einzelne Verwirklichungsakt wäre frei. Und nun probiert das Überpersönliche Verwirklichungsformen seines Ideals; es tappt herum, irrt sich wieder und wieder. Endlich ist das Licht da, und damit die Möglichkeit der Berichtigung der Irrtümer" (440).

Das ist kein sicherer Weg zu einer biologisch-philosophisch begründeten Weltanschauung. Man kann diese Ausführungen auch nur verstehen, wenn man weiß, daß Driesch in das Lager der Okkultisten übergetreten ist und da auch die indische und andere orientalische Weisheit kennen und lieben gelernt hat. Die zweite der oben angeführten „Annahmen" sollte wohl von vornherein zur indischen Unsterblichkeitsauffassung und zur Seelenwanderung führen. Denn der Autor macht hierzu selbst die Bemerkung: „Haben wir doch schon so vieles angenommen"; da können wir das auch noch wagen.

Eine Kritik dieser „Annahmen" kann hier nicht gegeben werden; nur einige schwere methodologische Bedenken seien erlaubt. Die eine Überentelechie ist einmal ein „Es", das überhaupt erst im Menschen zum Licht kommt und durch ihn erst einsieht, was es bis dahin alles angestellt hat, z. B. daß es in den Raubtieren gegen sich selbst wütete oder im Verlauf der Erdgeschichte Riesenformen hervorbrachte, die aussterben mußten. Ein anderes Mal ist es ein Künstler, der den Plan im voraus in der Vorstellung hat, aber auch den Menschen braucht, um ans Licht zu kommen. Da wir nun alle zu den Menschen zählen, so fragen wir uns, was wir am Weltenlauf wohl verbessern werden.

Der einzelne Mensch ist einmal eine sekundäre Manifestation eines Über-Ichs, des „Art-Ichs" — das selbst wieder eine Manifestation der Über-Entelechie ist —; ein anderes Mal kommt doch ein Bedenken gegen dieses abgeleitete, unselbständige Ich im Einzelmenschen. „Die Geschlossenheit, die ungeheure Isoliertheit des bewußten Ich, und nicht als letztes dem Range nach, sein sittliches Bewußtsein, sein Gewissen", vertragen sich nicht mit der Vorstellung, daß wir nur die Manifestation eines andern, auch schon sekundären Ichs, seien.

Nur kurz kann hier darauf hingewiesen werden, daß die vorhin erörterten Beiträge des Buches zu einer andern Deutung führen können, und wenn man alles „Anstößige" ausräumen will, auch führen müssen. Alles Geschehen und Handeln der Organismen hat sich uns als planvoll erwiesen. Planvolles Geschehen kennen wir in zwei Formen aus der Erfahrung: eigentliches, subjektiv oder bewußt vernünftiges Handeln — und durch ein so handelndes Wesen einem fremden Gegenstand mitgeteiltes zweckmäßiges Geschehen. So handelt der Mensch, wenn er zur Erreichung eines gewollten und klar vorgestellten Zieles (z. B. der Zeitangabe) die Mittel aufsucht und zielgemäß anwendet. Dadurch entsteht eine Maschine, die dann den vorher im Menschen bewußt existierenden Plan ausführt, ohne davon etwas zu wissen, z. B. die Uhr, die dem Lauf der Gestirne entsprechend die Zeit angibt. Im Buche werden diese beiden Formen primäre und sekundäre Finalität genannt (von G. Wolff, 321).

Bei Pflanzen und Tieren, und erst recht bei den anorganischen Ordnungen, finden wir keine Anzeichen, die als bewußt-vernünftiges Handeln gedeutet werden müßten, obwohl ihr Tun vernunftgemäß verläuft. Die Finalität ist also mitgeteilt, und zwar von einem bewußt-vernünftig handelnden Wesen; denn sekundäre Finalität setzt primäre begrifflich voraus (363). Zwar ist die Ausführung subjektiv, d. h. sie hat ein Etwas, ein Prinzip, eine Entelechie im Organismus selbst, im Gegensatz zur menschlichen Maschine —, aber die Entelechie selbst ist in ihrem Ursprung fremdbedingt. G. Wolff nennt diese Entelechien „seelenhaft" oder „psychoid" und gebraucht das Wort Psyche oder Seele nur von der bewußt zweckmäßig handelnden Seele des Menschen (363).

Das planvolle Tun der Organismen umfaßt nun das ganze Reich des Organischen unter dem Gesichtspunkte des gegenseitigen Dienens und Gebrauchens, wie das Uexküll herausgearbeitet hat. Wir wiederholen seine schon angeführten Worte: „Man kann sagen, das Universum ist erfüllt von einem Konzert aus Duetten, Terzetten, Quartetten und Chören.... Aber auch die leblose Natur ist vollauf an diesem Konzert beteiligt in der Form von Wasser und Flosse, Luft und Flügel, Erdboden und Fuß in allen seinen hundertfältigen Variationen." Es offenbart sich uns also ein Weltplan — denn auch der Kosmos dient dem Leben —, der das Universum umfaßt. Auch der Mensch trägt in dem Bewußtsein seines „ethischen Sollens" und in seiner allseitigen Abhängigkeit vom Gebrauch der andern Dinge die deutlichsten Kennzeichen der Fremdbedingtheit an sich. Sekundäre Finalität setzt begrifflich primäre voraus. Die eine „überweltliche Entelechie" ist also eine mit primärer Finalität handelnde Entelechie, eine bewußte Person.

Das Gesagte klärt uns auch über die Art und Weise auf, wie die abgeleiteten Entelechien der Naturdinge von dieser überweltlichen Entelechie ausgehen: durch Bewirkung, nicht durch „Sich-Einprägen". Der Maschine, der Uhr hat der subjektiv planvoll schaffende Mensch nichts von seinem Sein gegeben, sondern die Dinge haben nur eine Wirkung seines Seins erfahren. Diese Wirkung ist ganz außerhalb des Menschen. So ist auch die Welt außerhalb ihres Urhebers zu setzen; und jedes Ding bedeutet und ist das, was es als ein Bestandteil der kosmischen Ordnung sein soll.

Diese überweltliche Entelechie ist auch der Urgrund des Daseins des Lebens, nicht nur seiner Ordnung. Daß diese Frage zu stellen ist, sagt Driesch

wohl; aber er meint, über die Urzeugung „können wir einfach gar nichts sagen“ (448). Da wir annehmen müssen, daß das Leben anfing zu existieren, so sind die Entelechien nicht aus etwas schon im Kosmos Vorhandenem entstanden, sonst wäre das kein erstes Beginnen, kein Urentstehen. Das Urentstehen geht also unmittelbar ohne Verwendung von etwas, das schon wirklich oder auch nur als Anlage dagewesen wäre, auf das Ursein zurück, in dem es stets als Möglichkeit und als Idee enthalten war. Das ist die Schöpfung aus dem „Nichts“, d. h. die Bewirkung ohne Vermittlung von schon Vorhandenem. Warum hat Driesch diese theistische Auffassung nicht wenigstens untersucht? Bei ihr kann der Philosoph, gestützt auf die Biologie, wie sie in dem ganzen Buch vertreten wird, in gerader Linie nach der Methode fortschreitender Hypothesenbildung ohne irgend welche willkürliche Annahmen vorangehen.

Fassen wir unser Urteil über das Buch zusammen, so finden wir in allen Beiträgen ohne Ausnahme jegliches Zufallsgeschehen ausgeschaltet. Es herrscht überall Gesetzmäßigkeit. Diese Gesetzmäßigkeit vollzieht sich planvoll und macht den Kosmos zu einer Einheit, in der jegliches Ding der Seinsstufe entsprechend seinen Platz und seine Aufgabe hat. Auch der Mensch hat seine Stellung im Kosmos. Er ist der große „Gebraucher“ aller andern Dinge; er meistert sie unmittelbar und macht sie seinen Zwecken dienstbar. Wie wird sie doch gepriesen, diese Herrschaft über alles, im Zeitalter der Technik! Der Mensch hat auch gegenüber seinem Urheber, der „überweltlichen Entelechie“ [man pflegt sonst Gott zu sagen], eine Aufgabe, die ihm „sein ethisches Sollen“, sein „Gewissen“ (Driesch 444) kundgibt. Er soll aber nicht, wie Driesch meint, die Werke dieses überweltlichen Urhebers endlich aus dem „Herumtappen“ befreien, sondern sie bestaunen und anerkennen, wie es die Menschheit in ihren Besten seit jeher getan hat.

Karl Frank S. J.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung der englischen Aufklärung

Die Geschichte ist nach Ciceros tiefem Wort die große Lehrmeisterin der Völker. Jede spätere Zeit, lehrt wiederum die vergleichende Geschichtsbetrachtung, ist nur auf Grund der früheren zu verstehen.

Die erschütternde Tragik der Gegenwart ist durch den Mangel an Einheit, durch das Mißverhältnis zwischen Ideal und Wirklichkeit kurz gekennzeichnet. Im heutigen Geisteskampf handelt es sich nicht mehr um diese oder jene Form der christlichen Offenbarung, um diese und jene Inhalte der Religion, um das Verhältnis von Jenseits und Diesseits: es geht ums Ganze und Letzte, um Absolutheit oder Relativität der Wahrheit und des menschlichen Erkennens, um die Geltung des Objektivismus oder Subjektivismus. Dasselbe Ringen um die Letztheiten und Ganzheiten in den großen Fragen der Praxis. Auch hier handelt es sich nicht mehr um diese und jene Form der bürgerlichen Gesellschaft und Autorität: in dem Ringen zwischen Kapitalismus und Bolschewismus geht es um die Herrschaft des Geistes oder der Masse überhaupt.

Da erhebt sich nun die große Frage: wie konnte es zu diesen Krisen kommen, wo sind die letzten Wurzeln der heutigen Zerfallerscheinungen? Ganze Bände sind zu ihrer Beantwortung mit kostspieligem Aufwand von Geist und konstruktiver Kraft geschrieben; man denke nur an Spenglers „Untergang des Abendlandes". Wie weit müssen wir in der Vergangenheit herabsteigen, um schöpferische Wendepunkte aufzudecken? Und wiederum welche Wendepunkte sind in der Vielheit der sich ablösenden Wandlungen von entscheidendster, die andern tragender Bedeutung?

Zum besseren Verständnis der folgenden Ausführungen seien zwei Grundsätze vorausgeschickt.

Erstens, bei aller geistigen Stetigkeit und allem organischen Zusammenhang des menschlichen Geisteslebens brechen doch immer wieder Perioden durch, in denen ein langes, zähes Arbeiten, ein stilles, vorandringendes Werden zum Abschluß kommt, in denen konzentrisch mannigfache Bewegungen menschlichen Ringens derart zusammenstoßen, daß man von etwas völlig Neuem, einem restlosen Durchbruch reden muß.

Zweitens, wie jedes führende weltanschauliche System, jedes lebendige Philosophieren aus seiner Zeit herauswächst, ein Einmaliges, in seiner Umgebung Wurzelndes ist: so ist umgekehrt jede Kulturperiode in ihrer Gesamtheit zutiefst den in ihr herrschenden Ideen verpflichtet, weit mehr aus weltanschaulichen Haltungen als aus materiellen, wirtschaftlichen Bedingungen erwachsen. Wie die Philosophie ihre Zeit auf Begriffe gebracht darstellt, so ist diese nämliche Zeit die wandelbare Darstellung der in ihr gehenden unwandelbaren oder doch als unwandelbar angesehenen Wahrheiten und Werte.

Mittelalter besagt trotz all des Grausamen, Unsittlichen, Abergläubischen, Unfertigen, das kein unbefangener Forscher leugnen kann, doch harmonisches, kraftvolles, lebendiges Zusammengehen von Jenseitsbewertung und Diesseitshingabe, von weltbrüderlicher Einheit und nationaler Eigenart, von autorita-

tiver Gebundenheit und individueller, persönlicher Besonderung, von religiös-sittlichem Ergriffensein und Dienst am profanen Leben, von Theologie, Aszese, Mystik und Philosophie, Kunst, Wirtschaftsordnung. Alles das im größten Gegensatz zur heidnischen Vergangenheit: in Politik, Nationalität, Ständewesen, Religion, Sittlichkeit, Weltanschauung die größte Zerrissenheit und Gegensätzlichkeit, wie es der hl. Ignatius mit kurzen Strichen wuchtig in der ersten Betrachtung der zweiten Exerzitienwoche schildert.

Wo liegen die Tiefengründe dieser verschiedenen Haltungen? Der Vorteil ist gewiß aufseiten der christlichen Völker. Ohne Zweifel ist es nicht deren körperliche und geistige Überlegenheit als solche. An Schöpferkraft stehen die Alten über ihnen, ja noch mehr, in intellektueller und künstlerischer Hinsicht schöpft das Mittelalter weitgehend aus der Antike.

Also mit bloß menschlichen, natürlichen Mitteln gerechnet, geht die Rechnung nicht auf. Es ist ein göttliches, übernatürliches Moment, es sind Offenbarungselemente, es sind die positiven Gegebenheiten des Evangeliums, es sind neue einer ganz andern Seinsordnung angehörende Kräfte, die die reinmenschlichen Kulturbedingungen durchdringen, erhöhen, verstärken, läutern, befruchten, verjüngen: die neuen Wahrheiten und Forderungen Christi über Sinn und Aufgabe des menschlichen Lebens, über Ziel und Bestimmung, Natur und Wert, Pflichten und Rechte der Einzelperson, die neuen Kräftesysteme der Gnade, wie sie überindividuell, streng sachlich in den Sakramenten, in der Kirche als dem Leib Christi niedergelegt sind, es ist die Einordnung der bürgerlichen Gesellschaft in die höhere übernatürliche Gemeinschaft, es ist der Sinn und die Aufgabe, die Machtfülle und hierarchische Gliederung des neuen Gottesreiches. Kurz, es ist die theoretische und praktische Wirklichkeit von dem Verhältnis der Natur zur Gnade, der Vernunft zum Glauben, des Diesseitslebens zum Jenseitsideal, des Staates zur Kirche, der menschlichen Freiheit zur göttlichen Autorität, wie sie in bestimmt umschriebenen Seinsordnungen und scharf formulierten Lehrsätzen zum Ausdruck kommt.

Weil, solange und insofern die mittelalterliche Kultur, die großen Staatsgebilde und die einzelnen Gesellschaftsverbände, die Einzelwissenschaften und die Philosophie, als Ganzes und prinzipiell, diese Ordnung theoretisch bejahen und im großen ganzen auch praktisch durchzuführen sich bemühten, können wir von einer geschlossenen katholischen Kultur reden.

Die eingangs kurz gegebene Charakteristik des heutigen Zeitgeistes sah selbstverständlich von dem Einfluß des Christentums ab. Eine gewollte, bewußte Abstraktion, denn tatsächlich betätigt er sich noch immer und überall weit- und tiefgehend. Scheiden wir indes seine wohltätige Einwirkung einen Augenblick aus. Ob dieses moderne Heidentum mit seinem schrankenlosen Subjektivismus, Individualismus, Immoralismus dem Mittelalter näher oder ferner steht als das antike? Wer will und kann es entscheiden?

Damit erhält unsere Problemstellung ihre eigentliche Zuspitzung. Wann erfolgt die tatsächliche Loslösung dieser neuen Zeit von der ihr vorausgehenden, d. h. wann ist, phänomenologisch gesprochen, der volle Durchbruch, die ungehemmte Herrschaft des neuen Geistes sichtbar? In der Zeit des Übergangs vom Mittelalter erfolgt die Vorbereitung, aber die Wirkung in ihrer Gesamtheit tritt erst in der englischen Aufklärung in die Erscheinung. Nun-

mehr ist die Frucht reif geworden. Damit bestätigt sich das erste der obigen beiden Grundgesetze. Es verwirklicht sich zugleich, wie wir sehen werden, in seltener Reinheit das zweite kultur- und philosophiegeschichtliche Grundgesetz: die Ideen der englischen Aufklärung stehen in tiefinnerem Zusammenhang mit der politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Lage Englands in diesem Zeitraum.

Und noch ein weiterer Gewinn. Wenn wir induktiv die geistige Physiognomie der englischen Aufklärung erarbeitet haben, dann können wir auch beurteilen, ob seit dem 18. Jahrhundert wieder ein solch prinzipiell tiefer und dynamisch breiter Einschnitt in der Geistesgeschichte erfolgt ist. Wir antworten mit einem glatten Nein. Mag sein, daß in den Einzelkulturgebieten, wie Philosophie, Wirtschaftsleben, Kriegführung, Wenden von elementarer Bedeutung erfolgt sind, in der Gesamtkulturgeschichte hat sich in der Folge keine Erscheinung so folgenschwer ausgewirkt wie die damals allgemeine und prinzipielle Leugnung und Verwerfung der göttlichen Offenbarung, des christlichen Glaubens. Ob sich in unserer Gegenwart eine ähnliche Umgestaltung von gleich fundamentaler Logik und psychischer Auswirkung vollzieht, ob sie schon erfolgt ist oder sich erst vorbereitet, das zu entscheiden, verlangt nach allen Gesetzen der Geschichtswissenschaft größeren räumlichen, zeitlichen und vor allem weiteren geistigen Abstand.

Wenn auch heute wiederum allgemein von der Forschung zugegeben wird, daß die Übergangszeit tief in der von ihr so heftig bekämpften christlichen Vorzeit verwurzelt ist und daß selbst die Neuzeit über 1600 hinaus weitgehend auf den verschiedensten Gebieten dem Mittelalter verpflichtet ist, so ist es doch anderseits eine elementare Tatsache, daß die Renaissance eine bewußte, leidenschaftliche, tiefgehende Absage an das Mittelalter bedeutet. So in Theologie, Philosophie, Sprach-, Geschichts-, Kritikwissenschaften, in Kunst, besonders in dem neuen Verhältnis zur Natur und zur Autorität, in einer ganz andern Schätzung der Person und des Individuums. Es mag sein, daß diese gewollte Gegensätzlichkeit damals von einem weit stärkeren gefühlsbetonten Ressentiment begleitet war als in der Aufklärung, die sich in sicherem, ruhigem Besitz seiner Hoffnungen und Wünsche glaubte.

Worauf es hier ankommt, ist der Nachweis, daß die führenden Männer der Renaissance den geoffenbarten Glaubensinhalt als absolute Norm anerkannten, zu der keine natürliche Wahrheit in Widerspruch stehen konnte und durfte, daß sie die Lehrautorität eines mündlichen Lehramtes im Prinzip anerkannten.

Nehmen wir etwa die italienische Renaissance. Die Platoniker, die Aristoteliker, die Naturphilosophen gingen in ihrer Leidenschaftlichkeit gegen Mittelalter, gegen Scholastik bis an die äußerste Grenze. Marsiglio Ficino, Pico von Mirandola, Andreas Cäsalpinus, Cesare Cremonini, Francesco Patrizzi, Campanella stellen Sätze auf, die ausdrücklich gewisse Dogmen leugnen oder doch nur schwer mit ihnen zu vereinen sind. Bei alledem sprechen sie aber ausdrücklich ihre volle Unterwerfung unter das kirchliche Lehramt aus oder setzen sich sogar ausdrücklich dafür ein. Das rationalistische Verhalten eines Pietro Pomponazzo, Giordano Bruno, Vanini wurde als Ausnahme empfunden und aufs schwerste geahndet.

Dasselbe gilt von Frankreich. Montaigne erklärte bei aller Skepsis und Leugnung einer einsichtigen Begründung des Glaubens immerfort seine treue

Anhänglichkeit an die katholische Kirche. Ähnlich sein Gesinnungsgenosse Charron. Gassendi wagte eine so kühne Kampfansage an Aristoteles und die Scholastik, daß er das Erscheinen seiner Exercitationes einstellen mußte. Unerhört war es für das christliche Empfinden, daß er den bislang geächteten Epikur und seine Lehre zu Ehren brachte. Bei alledem will Gassendi noch ein guter Priester und Kanoniker bleiben. Descartes gar, der eigentliche Vater des modernen Subjektivismus und mechanischen Weltbildes, der schon ganz dem 17. Jahrhundert angehört, vermeidet fast ängstlich und übervorsichtig jeden Zusammenstoß mit den Römischen Kongregationen, schließt ausdrücklich die geoffenbarten Wahrheiten von seinem Zweifel aus.

In Deutschland versucht Nikolaus von Kues mit Übergehung und Geringschätzung der Scholastiker, im Anschluß an den Neuplatonismus, neue Wege der Gotteserkenntnis, ist mit seinem astronomischen Weltbild, seiner Betonung und Kenntnis der Mathematik, seinen Toleranz- und Unionsideen der spezifisch neuzeitliche Gelehrte, das seiner Zeit weit vorauseilende Genie. Bei alledem ist er der treueste Sohn der katholischen Kirche, die Stütze des Papsttums. Agricola läßt sich durch seine humanistischen Ideale seine religiösen und priesterlichen in nichts verkürzen. Erasmus hat durch seine zweideutige, ätzende Art der Kirche sehr geschadet, von Aufgeben des katholischen Lehrprinzips ist bei ihm keine Rede. Reuchlin bewahrte bei all seinen kabbalistisch-neuplatonischen Verstiegenheiten den Frieden mit der Kirche. Mutianus Rufus steht mit seinem Rationalismus ziemlich vereinzelt da.

Diese Einzelfälle genügen zum Nachweis, daß bei allem noch so entschlossenen Abschütteln der Fesseln, durch die man sich an das Mittelalter in lästiger Weise gebunden fühlte, trotz des titanenhaften Strebens nach intellektuellem, religiösem und ethischem Mündigwerden, trotz der mehr und mehr einsetzenden Verweltlichung der Wissenschaften und der Kultur prinzipiell und großenteils auch tatsächlich die Offenbarungswahrheiten, die absoluten Entscheidungen der lehrenden Kirche als absolute Norm anerkannt wurden, daß man trotz allem gelegentlichen Rationalismus noch weit von der selbstherrlichen Verstandesautonomie der späteren Zeit entfernt war.

Ganz allgemein, nicht nur bei den Engländern, sondern in der gesamten Übergangsphilosophie, herrscht der Zug[1], an die Stelle der bisherigen positiven Religionen, der christlichen Sonderbekenntnisse einen universalen Theismus zu setzen, die religiöse und sittliche Haltung nicht mehr aus der Anerkennung geoffenbarter Wahrheiten, sondern aus der natürlichen Einsicht in gewisse absolute Vernunftwahrheiten abzuleiten. Eine Verschlingung der verschiedensten Motive führte zu dieser Richtung. Negativ ist es das sinkende Ansehen der kirchlichen, speziell der päpstlichen Autorität, der Streit zwischen den

---

[1] Vgl. G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus (Stuttgart 1841); J. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the XVII. century (London 1872); Selby Bigge, British Moralists. 2 Bde. (ebd. 1897); W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (1914); H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters (Berlin 1922); E. Troeltsch, Renaissance und Reformation, in: Histor. Zeitschrift. Bd. 110; Leslie Stephen, History of English thought in the 18th Century (London 1876); Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. 3. Teil.

Vertretern der alten und neuen christlichen Offenbarungsformen und wiederum der Hader zwischen den Reformatoren selbst, weiterhin ein gewisser müder, skeptischer, mystischer Zug, wie er leicht nach der Erlahmung des scholastischen Intellektualismus, bei der bunten Gegensätzlichkeit der vielen, über Nacht gewachsenen neuen Philosophiesysteme, aus dem krankhaften irrationalen, am Neuplatonismus und Kabbalismus sich weidenden Mystizismus zu erklären ist. Positiv dienten diesem allgemeinen Theismus die weiten neuen Horizonte, die sich auf einmal der bisherigen Auffassung durch die Entdeckung der neuen Weltteile, die großartigen Erfindungen und vor allem durch das völlig veränderte kosmische, physikalische und astronomische Bild dem staunenden Auge öffneten. Die eigentlichen schöpferischen Tiefengründe lagen in der neuen Auffassung vom Menschen, vom Wert des Individuums, der autonomen Persönlichkeit. An Stelle der bisherigen offenbarungsgläubigen, evangelischen Auffassung mit ihrer Betonung der Demut, des Gehorsams, der Unterordnung trat die spezifisch antike Auffassung. Vor allem waren es gewisse zentrale Einzellehren des Stoizismus, zu denen sich platonische und andere Elemente der griechisch-römischen Philosophie gesellten. Der Laie in diesen Dingen wird kaum den Einfluß überschätzen, den der Stoizismus und Platonismus in dieser Zeit ausübte: die allgemeine Vernunft, an der alle Menschen teilnehmen und die die allgemeine Verbrüderung begründet, ein angeborener Besitzstand von religiösen und sittlichen Einsichten und Prinzipien, aus der die merkwürdige Übereinstimmung in der Beurteilung religiös-sittlicher Verhältnisse zu erklären ist.

Daß nun diese Auffassungen in England, im Gegensatz etwa zu den romanischen Völkern, zuerst und schnell nationales Gemeingut wurden und aus den Büchern, den Köpfen der Gelehrten und den Theorien der Akademiker ins nationale Gesamtbewußtsein übergingen, erklärt sich aus der Eigenart der englischen Mentalität, zweitens aus der Sonderheit der damaligen religiösen, speziell der konfessionellen Lage auf dem Inselreich und drittens aus der Richtung, die die Fachphilosophie dort einschlug.

Der Engländer ist der nüchterne, verständige, maßvolle, allem Überschwang, in etwa sogar dem Idealismus abholde, der Wirklichkeit zugewandte, selbstbewußte, auf Macht und Weltstellung hinzielende Herrenmensch. Bereits im Mittelalter war die Stärke der englischen Denker mehr die Analyse als die Synthese, mehr die abwägende Kritik als der konstruktive, positive Aufbau. Es ist bezeichnend und gewiß nicht zufällig, daß der bedeutendste Begründer des Nominalismus der Engländer Occam war. In dieser abgeschwächten, verflachten Form hielt sich die Spätscholastik an den berühmten Schulen von Oxford und Cambridge. Unter Elisabeth war die politische Weltstellung Englands zu Lande und zur See, in der Heimat und in den Kolonien begründet worden. Die Religion stand vollständig im Dienst der nationalen, diesseitigen Größe.

Damit berühren wir bereits das zweite Moment, die konfessionellen Kämpfe[1]. Georg v. Hertling schreibt einleitend in dem unten erwähnten Werk: „Der charakteristische Zug des englischen Revolutionszeitalters ist die ungeheure

[1] Vgl. hierzu das zweite Kapitel in: G. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge (Freiburg i. Br. 1892).

Bedeutung, welche den religiösen Fragen zukommt. Die Gegensätze von katholisch und protestantisch, von Episkopalpartei und Puritanertum sind es, die am tiefsten und nachhaltigsten die Leidenschaften aufregen; theologische Kontroversen mengen sich unaufhörlich in den Kampf der politischen Mächte. In dem hin und her wogenden Streite sind die Rollen seltsam verteilt. Während man aufseiten der Episkopalpartei, wo die absolutistischen Tendenzen der Stuarts die längste Zeit Unterstützung gefunden hatten, in religiöser Beziehung einer duldsamen, die verschiedensten Richtungen und Strebungen in der Einheit der Staatskirche umfassenden Denkweise zugeneigt war, vertraten hier die Puritaner, jene energischen Vorkämpfer der bürgerlichen Freiheit gegen absolute Königsgewalt, die engste Gebundenheit, förderten die Gleichförmigkeit der Lehre, einheitliche Kirchenverfassung und strenge Kirchenzucht.

Aber die letzteren hatten kaum den Sieg auf politischem Gebiete davongetragen, als ihnen auf dem religiösen ein Feind im eigenen Lager erwuchs. Derselbe religiöse Enthusiasmus, dem sie ihren Sieg zu verdanken hatten, erzeugte einen wuchernden Sektengeist und kehrte sich gegen die Autoritäten, die ihn in den Dienst ihrer politischen Zwecke genommen hatten. Um dieselbe Zeit, als die im Juli 1643 zusammengetretene Westminster-Synode bemüht war, das puritanische Kirchentum auf feste und bindende Satzungen zu bringen, wimmelte das Land von Sekten.... Ihre Anhänger beriefen sich ganz ebenso, wie die Puritaner dies vor ihnen getan hatten, auf die ihnen angeblich zur Seite stehende und durch höhere Erleuchtung vermittelte göttliche Autorität....

Wie also sollte man es anfangen, angesichts jenes überall hervortretenden Subjektivismus, ganz einander widerstreitender Prätensionen eine religiöse Übereinstimmung zu wahren oder die verlorene wiederzufinden? ... Nachdem nun aber der Protestantismus vor allem und am meisten sich gegen die Anerkennung eines unfehlbaren kirchlichen Lehramtes aufgelehnt hatte, so blieb nur übrig, unter prinzipieller Anerkennung der Rechte des Individuums und ausdrücklicher Verwerfung jeder bindenden Autorität eine möglichst breite Basis der Vereinigung zu suchen....

Durch den Appell an die Vernunft sollte also vereinigt werden, was bisher getrennt und feindlich einander gegenüberstand. Denn die Vernunft ist in allem die gleiche.... Nichts aber konnte einen solchen Appell an die Vernunft erfolgreicher unterstützen als das Hervorkehren der praktischen Seite der Religion.... Man führe die Religion ins Leben ein und beweise gegenüber von Zweiflern und Leugnern den überragenden Wert des Christentums durch die Tat eines wahrhaft christlichen Lebens." (S. 96 ff.)

In diesen Ausführungen sind die Motive, die zum Deismus und Moralismus führten, angedeutet: Aus dem Hader der konfessionellen Kämpfe flüchtete man zu einer natürlichen, die verschiedenen Parteien umfassenden Religion, zweitens der Wert der Religion bemißt sich nach ihren sittlichen Kräften im Dienst der Lebensgestaltung.

Charakterisieren wir drittens das philosophische Denken jener Zeit. Das Wort Bacons „knowledge is power", „Wissen ist Macht", und das andere, „tantum possumus, quantum scimus", „soviel vermögen wir, als wir wissen",

gilt für die ganze spätere Zeit: Die damaligen Denker Englands ordnen die Theorie, das philosophische Forschen praktischen Zwecken, den Aufgaben des Lebens unter, die spekulative Betrachtung ist nicht mehr wie ehedem in sich endendes Ziel. Wenn sodann derselbe Bacon bewußt und zugespitzt dem Aristotelischen Organum, das in den Mittelpunkt der Forschung die Deduktion, die Definition, den Syllogismus rückt, in seinem „Novum Organum" die Induktion, die naturwissenschaftliche Methode, die Erfahrung entgegenstellte, so sollte auch diese Seite das Programm für die folgenden Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts abgeben. Metaphysische Tiefe, religiöser Schwung, scharfsinnige Dialektik ist nicht Sache des Engländers. Seine Stärke ist die Klarheit, Übersichtlichkeit, Verständigkeit, kritische Sondierung, Maßhaltung, die Fühlungnahme mit der Wirklichkeit. Er scheut den Radikalismus des Franzosen, die Systemsucht der Deutschen, die Konsequenzmacherei der Aprioristen.

Überschauen wir zurückblickend alle diese Momente, so verstehen wir, wie in keinem andern der etwa in Betracht kommenden Länder alle Bedingungen für die Loslösung der Kultur vom Glauben und der Lehrautorität der Kirche, für die rationalistische Verselbständigung und die autonome Verdiesseitigung so geschlossen verwirklicht waren wie in England. Ein flüchtiger Vergleich mit Italien, dem schöpferischen, fruchtbaren Mutterboden des neuen Lebensideals der Renaissance, rückt diesen Satz in ein neues Licht. Dank des Verfalls weiter und hoher kirchlicher Kreise, bis hinauf zu den Päpsten, Kardinälen, Bischöfen und ganzen Orden, des Tiefstandes der kirchlichen Wissenschaften, dank der dort lebendigen Berührung mit den klassischen Traditionen, dank des dort erfolgten Ideenaustausches mit den herübergekommenen Griechen, dank des dort zuerst erwachenden neuen ästhetischen und wissenschaftlichen Verhältnisses zur Natur, dank der Lähmung des nationalen Fühlens durch fremde Mächte, der Zersplitterung des nationalen Einheitsstaates in die Kleinstaaterei und der dadurch bedingten nationalen Reaktion, dank der Unmittelbarkeit, Impulsivität, Sensibilität, Leidenschaftlichkeit, Kunstbegabung des Italieners loderte dort zuerst der in Heißglut getauchte Haß gegen Form und Inhalt der mittelalterlichen Kultur auf, erwachten dort die phantastischen Träume der Renaissancebewegung; mit Petrarca setzte sie bereits ein, Humanisten wie Laurentius Valle und Nizzoli, die Florentiner Akademie, die mannigfachen Richtungen der Platoniker und Aristoteliker, Naturphilosophen vom Schlage Cardano, Patrizzi, Telesio, Campanella und vor allem Giordano Bruno, radikale Patrioten und Staatsphilosophen wie Machiavelli und Alberico Gentile, um von dem erlauchten Kreise der gottbegnadeten Künstler abzusehen, führten die strahlende Morgenröte des neuen Zeitalters machtvoll herbei. Aber wenn wir absehen von Leonardo da Vinci, dessen fortschrittliche, moderne Ideen aus seinem genialen Kopf höchstens in seine Tausende von Handschriften übergingen, und vor allem von Galilei, der sich in weltanschaulicher Hinsicht nur negativ-kritisch durch seine Absage an die aristotelische Scholastik betätigte, positiv-schöpferisch dagegen die neuen Arbeitsmethoden der exakten, metaphysikfreien Naturwissenschaften begründete, so greift nach der unklaren, gärenden Übergangsperiode der italienische Genius nicht mehr in die Bildung des Wissenschafts- und Kulturgeistes der Neuzeit

ein. Das ist nicht zufällig, es ist tief in der Geistesart dieses Volkes begründet: es ist mehr spekulativ-dogmatisch als methodisch-induktiv, mehr intuitiv ästhetisch als nüchtern kritisch veranlagt, es liebt mehr das schnelle Aufleuchten einer Idee als die zähe Ausdauer und methodische Kleinarbeit; vor allem stand dem rationalistischen Radikalismus die religiöse, kindliche, autoritätsfürchtige Anlage und geschichtliche Vergangenheit entgegen.

Verfolgen wir nunmehr im einzelnen den philosophischen Entwicklungsgang der Aufklärung in England.

So viel tönende und großzügige Programme auch Baco von Verulam (1561—1626) für die radikale Umgestaltung der Wissenschaft entworfen hatte, tatsächlich und im einzelnen nachweisbar hat er doch wenig oder kaum in die positive Entwicklung der neuen Weltanschauung eingegriffen, höchstens daß er die Ablehnung und Unkenntnis der mittelalterlichen Scholastik noch vermehrte, insoweit das überhaupt noch nötig war, und die Nutzbarmachung des Wissens im Dienst der Lebensführung und des Machtgedankens mit unsagbarem Pathos betonte. Dafür war er auch in religiöser, religionsphilosophischer, theologischer Hinsicht zu unklar und zweideutig.

Anders steht es schon mit Herbert von Cherbury (1583—1648). In seinen beiden Hauptwerken De veritate und De religione Gentilium spricht er zum ersten Mal die Leitsätze des Deismus aus. Infolge der natürlichen Anlage des Menschen, der angeborenen Mitgift von Gemeinbegriffen „notiones communes" können alle Religionen, auch die heidnischen, die Wahrheit und das Wesen des Religiösen erfassen und haben es tatsächlich erfaßt. Dieses Wesen ist in den fünf bekannten Sätzen enthalten: Es gibt ein höchstes Wesen; Es besteht die Pflicht seiner Verehrung; Tugend und Frömmigkeit sind die Hauptteile der Gottesverehrung; Die Sünden sind zu bereuen; Es gibt eine Vergeltung im ewigen Leben.

Ob es eine übernatürliche Offenbarung geben kann und ob jemals eine solche erfolgt ist, hat man nach diesen fünf Sätzen zu beurteilen. So steht also die letzte Entscheidung bei der Vernunft, und zwar bei der Einzelvernunft; jede Offenbarung muß unmittelbar an den einzelnen ergehen. Auch zwei weitere Sätze, die in der Folgezeit immer wiederkehren, finden sich bereits klar bei Herbert von Cherbury ausgesprochen: Die Religion hat eine wesentlich sittliche Aufgabe, die Erleichterung in der Erfüllung der Pflicht; die Priester haben die ursprüngliche Reinheit der Religion aus gewinnsüchtigen, herrschsüchtigen Beweggründen verdorben.

Herbert von Cherbury stand noch nicht in der lebendigen Bewegung, die uns hier beschäftigt. So ist denn unmittelbar keine besondere Wirkung von ihm ausgegangen. Dasselbe gilt von Thomas Hobbes (1588—1679). Ebensowenig kann man ihn als typischen Ausdruck des damaligen religiösen und sittlichen Zeitbewußtseins ansehen; im Gegenteil, sein Positivismus und Materialismus stoßen bei den kirchlichen Kreisen auf heftigen Widerstand. Aber seine Kühnheit und Frivolität sind doch bezeichnend; durfte er es wagen, unverblümt seine materialistischen und atheistischen Ansichten der Öffentlichkeit im Druck zu übergeben: Gott und Geist scheiden aus dem Wissen völlig aus, Religion und Sittlichkeit sind willkürliche Satzungen des Staates, und zwar ist die Religion wahr, die der Staat anerkennt, alle andern Formen sind nichts

als Aberglauben. Und auch das gehört in diese Zeit hinein, daß Hobbes sich trotz dieses Atheismus immer von neuem ehrfurchtsvoll auf die Stellen der Heiligen Schrift berufen durfte.

Daß im 17. Jahrhundert auch Denker anderer, entgegengesetzter Richtung, die sogenannten Platoniker der Cambridger Schule, wie Ralph Cudworth und Henry More, trotz ihres religiösen und theologischen Puritanismus sich im Grund zur gleichen rationalistischen Verflüchtigung der Offenbarung und des Glaubens bekannten, ist in diesem Zusammenhang höchst beachtenswert. Als „Latitudinarier", die tolerant die gegensätzlichen Parteien zu sammeln suchten, konnten sie als entscheidenden Richter über Tatsache, Umfang, Sinn des Übernatürlichen nur die Vernunft anerkennen, daher ihre Berufung auf den ursprünglichen, angeborenen Besitzstand an religiösen und sittlichen Wahrheiten im Sinne Platons. Bei ihnen stoßen wir auf einen Zug, der uns die letzte Quelle aller dieser Wirren mit feinster, tiefster Psychologie bloßlegt, und der darum charakteristisch wiederkehren wird, etwa bei Locke und Shaftesbury: trotz ihres „Latitudinarismus" und ihrer betonten Toleranz versagen sie der katholischen Kirche alle Duldung. Diese engherzige, widerspruchsvolle Haltung erklärt sich offensichtlich aus dem Ressentiment, dem mehr oder weniger klaren peinlichen Bewußtsein, wie unlogisch und undurchführbar ihre Verwerfung der Lehrautorität der Kirche, wie überlegen und geschlossen dagegen der katholische Standpunkt ist.

Der vollendete Ausdruck der Aufklärung ist Locke. „Er eröffnet die aufklärerische Bewegung in England und Europa. Dieses Prinzip der individuellen Freiheit, der Lösung von allen bindenden Autoritäten zu Gunsten der Herrschaft der Vernunft ist es, das er auf allen Gebieten der Kultur, in Wissenschaft und Religion, Staat und Erziehung verteidigt." [1] Von seinen Schriften kommen hier The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures (1695) und seine vier Briefe über Toleranz in Betracht.

Locke tritt im Widerspruch zu seiner empiristischen Erkenntnislehre energisch für die Beweisbarkeit Gottes ein. Dieselbe Unausgeglichenheit und Gegensätzlichkeit, die sich durch seine Erkenntnislehre hindurchzieht, findet sich auch in seinen Sätzen über Glauben und Offenbarung. Auf der einen Seite lehrt er, daß Vernunft und Glaube sich nicht widersprechen, weiterhin, daß der Hauptinhalt des Christentums die Tatsache bildet, daß Jesus der von Gott gesandte Messias und Erlöser ist, daß dieser den durch Adam verlorenen Zustand wiederhergestellt hat, weiter, daß der eigentliche, vornehmste Gegenstand des Glaubens die Geheimnisse sind, was nicht nur nicht gegen die Vernunft verstößt, sondern sie sogar verbessert. Aber recht rationalistisch behauptet er auf der andern Seite, daß der höchste und letzte Richter über das, was Gegenstand und Sinn der Offenbarung ist, die Vernunft, und zwar die Einzelvernunft ist, daher seine Intoleranz gegen die katholische Kirche, daß die Vernunft durch den Glauben schlechterdings nicht gebunden werden darf, daß der Kern der Lehre Christi nicht über das Natürliche und Vernünftige hinausgeht, daß ihr Wert rein methodisch formaler Natur ist.

Diese letzteren von Locke ausgesprochenen Prinzipien wurden nunmehr Gemeingut der Philosophen, ja des englischen Volkes in seiner breiten Masse.

[1] Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie III [12] (Berlin 1923) 351.

Sie finden im einzelnen die weitgehendste Anwendung. Immer klarer wird die Forderung erhoben, daß der Prüfstein der Wahrheit der Offenbarung ihre Zurückführbarkeit auf die Vernunft und ihre sittliche Brauchbarkeit für das Leben ist. Dabei kehrt der Gemeinsatz wieder, daß die ursprüngliche Reinheit der Vernunftreligion durch die Ränke der Priester verdorben wurde, daß Christus nichts anderes getan habe, als jene erste Lauterkeit wiederherzustellen, daß später wiederum die Verunstaltung durch die Priester erfolgt sei, nunmehr aber das goldene Zeitalter der wahren Einsicht und Freiheit zurückgekehrt sei. Von diesen Voraussetzungen aus tritt man an die Erklärung der Heiligen Schrift heran, in diesem rationalistischen Licht wird über Echtheit, Wahrheit und Wert ihres Inhalts geurteilt. Der gleichen Beurteilung und Behandlung unterstehen die Wunder und Weissagungen, die Dogmen von der Erbsünde, Menschwerdung, Erlösung, Stiftung der Kirche. Höchster und einziger Zweck alles Religiösen ist stets und ausschließlich die Förderung der Sittlichkeit, die, was ebenso häufig und nachdrücklich betont wird, mit dem diesseitigen glücklichen, d. h. behaglichen Leben zusammenfällt.

Es genügt in diesem Zusammenhang, die Hauptvertreter und ihre Schriften kurz aufzuzählen. Das Werk, das am meisten Aufsehen machte, starke Wirkung und Gegenwirkung hervorrief, ist Toland: „Geheimnisloses Christentum" (1696). Es folgen Anthony Collins: „Abhandlung über das Freidenken" (1713), Tindal: „Christentum so alt wie die Schöpfung" (1730), Chubb: „Wahres Evangelium Jesu Christi" (1738), Morgan: „Der Moralphilosoph" (1737), Bolingbroke: „Briefe über das Studium der Geschichte" (1738).

Wie die Deisten die Religion vom Glauben loslösten, so die Moralisten die Sittlichkeit. Ist negativ die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Offenbarung allen Richtungen gemeinsam, so gehen sie doch in der positiven Begründung ihres Standpunktes auseinander. Cumberland erklärt als sittlich gut, was der Gemeinschaft zweckdienlich ist. Die Cambridger Schule, der Clarke und Wollaston verwandt sind, erblickt die Sittlichkeit einer Handlung in ihrer Angeglichenheit an eine objektive, ewige Ordnung und Wahrheit. Hutcheson ist durch die Aufstellung eines eigenen Gefühlsvermögens bekannt, das unmittelbar das sittlich Gute und Schlechte erfaßt.

Die ganze aufklärerische Art, das Populäre, Essayistische, Ätzende der Darstellung, das unsystematische, an der Oberfläche sich bewegende, immerhin geistvolle, teilweise sogar sprühende Denken dieser Männer, ihre polemische Auseinandersetzung mit dem Christentum, das Inhaltliche ihrer Anschauungen, alle diese charakteristischen Züge treten am ausdrucksvollsten und geschlossensten bei Shaftesbury (1671—1713) hervor. Ohne weitere logische und metaphysische Begründung stellt er in seiner ästhetisierenden Philosophie, im Anschluß an den Platonismus die Idee der Harmonie in den Mittelpunkt des Seins und Handelns. Wie das All Einheit in der Mannigfaltigkeit aufweist, so ist auch das menschliche Handeln sittlich gut, in dem Übereinstimmung zwischen den auf das eigene Ich und den auf das fremde Wohl bezogenen Neigungen herrscht. Die selbstischen Handlungen sind ihrer Stärke und Häufigkeit nach auf das rechte Maß zurückzuführen, wie es die Stellung des Einzelnen im Weltganzen erheischt. Die vollkommene Tugend gefällt und beglückt durch sich selbst ohne Rücksicht auf Belohnung, sittliches Handeln, muß darum

von aller Bezugnahme auf Jenseits und Gott absehen. Nicht die Tugend entspringt aus der Religion, sondern umgekehrt fußt die Religion auf der Tugend. Dieses Sicheinsetzen für die Autonomie der Sittlichkeit, ihre Unabhängigkeit von Lohn, Jenseits und Gott führt Shaftesbury naturgemäß zu seiner witzigen, spöttelnden Kritik am Christentum: soweit dessen Lehren mit den seinigen übereinstimmen, findet es immerhin Gnade und Zustimmung.

Wie nun David Hume (1711—1776) zugleich der Vollender und Überwinder dieses rationalistischen, offenbarungsfeindlichen Deismus und Moralismus ist, soll an dieser Stelle bei einer späteren Gelegenheit gezeigt werden. So paradox es klingt, selbst die Schottische Schule unter der Führung des Thomas Reid (1710—1796), die dem Skeptizismus der Aufklärung den gesunden Menschenverstand dogmatisch entgegenstellte, ist anderseits weitgehend von ihr beeinflußt.

Daß sich die zersetzende Haltung nicht auf die engeren Kreise der Philosophen beschränkte — es waren übrigens kaum Philosophen von Fach und Beruf, meist keine Universitätsprofessoren, sie gehören den verschiedensten Schichten der menschlichen Gesellschaft an, vom Lord, Grafen, Bischof, freien Schriftsteller bis zum einfachen Handwerker — sondern trotz vielfacher und starker Gegenangriffe tief in die weiten Volksmassen des englischen Volkes eindrang, zeigt der Ausspruch Bolingbrokes. Für ihn steht wie für Macchiavelli die Religion ganz im Dienst der Politik, darum dürfen die freigeistigen, revolutionären Theorien nicht ins Volk dringen. Aus dieser Taktik ist die folgende Stelle aus einem Brief an seinen Freund Swift aus dem Jahre 1724 zu verstehen, die zugleich die ganze damalige Herabwürdigung der Religion und die weite Verbreitung der aufklärerischen Ideen mit Schlaglichtern beleuchtet. Er erkenne nunmehr, sagt er dort nach der Rückkehr aus der Verbannung, in den Freidenkern die Pest der menschlichen Gesellschaft, da ihre Bemühungen dahin gerichtet seien, alle Bande der menschlichen Gesellschaft zu lösen und das eine Gebiß den Mäulern dieser wilden Tiermenschen zu nehmen, denen es besser gewesen wäre, wenn man ihnen ein halbes Dutzend mehr angelegt hätte.

England war in der Übergangszeit zumeist der vom Festland Empfangende. Um so reichlicher gab es im 18. Jahrhundert die Anregungen in völlig veränderter Umformung zurück. Maupertuis, Mathematiker, Naturforscher, Philosoph, hat den Sieg der Newtonschen Weltansicht über die Cartesianische Naturlehre entschieden. Für Montesquieu war der zweimalige Aufenthalt in England (von 1729 an) eine förmliche Schule gewesen, er übertrug die politischen Lehren nach Frankreich. Der Sensualismus Condillacs und anderer einflußreicher Empiristen knüpfte an Locke an. Der berühmte Discours préliminaire d'Alemberts zur großen Enzyklopädie mit seinem positivistischen Wissenschaftsplan legt den Globus intellectualis Bacons zu Grunde, immer wieder beruft er sich auf ihn. Diderot, der als Begründer des genannten Riesenwerkes die seichten Wasser der Aufklärung in alle Teile Frankreichs ergoß, begann seine literarische Tätigkeit mit einer freien Übersetzung von Shaftesburys Abhandlung über Verdienst und Tugend. Rousseau zeigt in seiner Nouvelle Héloise eine unverkennbare Sympathie für die englischen Ideen.

Der eigentliche Vermittler ist indes Voltaire. Bei seiner einzigartigen Beherrschung des literarischen Lebens im damaligen Frankreich ist mit dieser

Tatsache allein der Umfang und die Stärke der Beeinflussung gekennzeichnet. Während seiner Verbannung in Frankreich stand Bolingbroke in regem Gedankenaustausch mit Voltaire. Nach seiner Befreiung aus der zweiten Gefangenschaft in der Bastille 1726 besuchte dieser seinen Freund in England, wo er drei Jahre blieb, mit den Großen verkehrte, die Gelehrten besuchte und die Freiheit bewunderte, mit der alle religiösen Fragen umstritten wurden, die politischen, kirchlichen und bürgerlichen Einrichtungen studierte, und sich der Naturbetrachtung der Engländer zuwandte. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er die Lettres sur les Anglais, 1738 die Eléments sur la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde, 1740 La métaphysique de Newton. Sein Lieblingsschriftsteller war Bolingbroke; Locke, Newton, Shaftesbury beeinflußten stark sein Denken; weiterhin benützte er die Schriften von Toland, Collins, Woolston, Tindal, Chubb.

Ein ebenso treues wie übersichtliches und erschütterndes Bild des Einflusses der englischen Aufklärung auf Frankreich entwirft der berühmte Kardinal Fleury († 1743): „Schon lange vor dieser Zeit (der Regentschaft 1714—1722) hatten in England Leute, die den Unglauben in ein System brachten, Werke herausgegeben, in denen man recht vorsätzlich den Schein der Ungewißheit und des Zweifels über die Wahrheiten des Christentums verbreitete. Man berief sich auf Rechte der Vernunft und des gesunden Menschenverstandes usw. Zur Zeit der Regentschaft ist jene Menge anstößiger Bücher über das Meer gekommen, und Frankreich ward mit ihnen überschwemmt. Oder vielmehr es wurden alle diejenigen vergiftet, welche unter uns Ansprüche auf Kraft des Geistes oder auf einen umfassenden Blick machten, denn von diesen wurden die Bücher verschlungen. Bald danach, weil die Franzosen durch den Stolz des unbiegsamen Geistes, der jede Unterwerfung verschmäht, gegen alles Bestehende unvernünftig eingenommen sind, ward eine große Zahl derselben durch den Reiz der Gottlosigkeit verführt, und fast alle guten Talente studierten die Bücher der Engländer, die den Deismus verkündigten. Von dieser Zeit an bestritten die sogenannten Philosophen bald unter diesem, bald unter jenem Vorwand, zuweilen ganz offen göttliche und menschliche Gesetze“[1]. Dank dem Radikalismus der Franzosen gelangten die Sätze der Aufklärung zum vollen Durchbruch in Theorie und Praxis. Von England und Frankreich kam dieser Geist nach Deutschland. Ob es zufällig ist, daß Spinoza (1632 bis 1677), der längst vor den Franzosen den unzweideutigen Naturalismus gelehrt und die gleichen rationalistischen Methoden der Bibel- und Dogmenkritik vorgetragen hatte, aber in seiner Zeit völlig ignoriert oder aufs schärfste bekämpft wurde, nunmehr in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts seine glorreiche Auferstehung in Deutschland erlebte? Jedenfalls war der Boden durch den Einfluß der Engländer und Franzosen aufs beste vorbereitet. So verstehen wir den verhängnisvollen Fundamentalsatz des theologischen Rationalismus Lessings, den er mit Reimarus und zahlreichen anderen Zeitgenossen teilte, daß sich keine Religion auf positiven Tatsachen, also auf Offenbarungswahrheiten aufbauen lasse[2].

[1] Abgedruckt bei Lechler a. a. O. S. 445 f.

[2] Die Geschichte der Scholastik im 18. Jahrhundert ist im einzelnen noch wenig erforscht worden. Die bisherigen Untersuchungsergebnisse indessen, wie sie etwa bei Hurter (Nomen-

Nichts aber spricht in den Augen des vergleichenden Philosophiehistorikers überzeugender für den überwältigenden Einfluß des englischen Geistes als das Studium Kants. Je mehr man sich in seine Erkenntnislehre, Ethik und Metaphysik vertieft, um so klarer sieht man, mit welcher Kraft er sein neues System ausgedacht hat. Geht man dann seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" durch, so staunt man über die gewaltsamen Verdrehungen der Schrifttexte und des Sinnes der christlichen Offenbarung: als geschulter Theolog fragt man sich, wie ist es möglich, ihren religiösen Inhalt derart auf das platte Niveau der Moralität herabzudrücken, ihre erhabenen übernatürlichen Offenbarungswahrheiten derart rationalistisch seicht zu verflüchtigen. Wenn man sich dann nachträglich in Einzelstudien in die englische Aufklärung vertieft, so sieht man immer mehr und mehr, anfangs mit Staunen, nachher mit selbstverständlichem Lächeln, wie der große Philosoph in seiner Auffassung der Religion als bloßer Moral, in seiner Gleichsetzung von positiver und natürlich vernünftiger Religion, in seiner rationalistischen Deutung der Schrift, des Lebenswerkes Jesu, der Stiftung und Aufgabe der Kirche, der Sakramente, der Geheimnisse, kurz aller Dogmen nichts anderes tut, als die Anschauungen seiner Zeit wiederholen. Der Zweifel an der bona fides, dem ehrlichen Überzeugtsein Kants von der Wahrheit seiner Auslegung entschwindet: er ist ganz in dem Rationalismus seines Jahrhunderts verwurzelt.

In der Tat ist also unsere heutige glaubenslose, offenbarungsfeindliche Zeit die radikale Fortentwicklung des Geistes, den die Renaissance angebahnt und die englische Aufklärung zum Durchbruch gebracht hat. Wird das paradiesische Zeitalter kommen, in dem das hohepriesterliche Gebet des Heilandes erfüllt wird, daß alle eins seien im Glauben? Uns Katholiken aber zeigt diese Entwicklung, die mehr und mehr zum völligen religiös sittlichen Nihilismus drängt, gerade in unsern sturmbewegten Tagen mit den Angriffen auf das Papsttum und die unfehlbare Lehrautorität der Kirche, welch hohe Güter für Zeit und Ewigkeit uns Gott der Herr durch diese seine Einrichtungen vermittelt hat und vermittelt.

Bernhard Jansen S. J.

---

clator IV u. V, 1) und bei Grabmann (Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung [P. Franz Suarez S. J., Innsbruck 1917], abgedruckt in „Mittelalterliches Geistesleben") zusammengestellt sind, zeigen mit aller nur wünschenswerten Klarheit, wie stark sich viele Scholastiker von der neuen Philosophie der Aufklärung beeinflussen ließen, und wie reichlich sie methodisch und inhaltlich von ihr befruchtet waren.

Die Katholiken im französischen Parteileben

Mehr noch als anderswo muß man bei der Beurteilung der Kultur eines Landes sich vor der Gefahr hüten, zu schematisieren und die geistigen Ideale und formenden Kräfte dieses Landes als etwas ein für alle Mal Gegebenes zu betrachten. Das Bild der Kultur Frankreichs ist 1931 anders geartet als 1914 oder gar 1870. Nie hat Frankreich (und ist das nicht das Los fast aller europäischen Länder?) den Eindruck einer so raschen geistigen Wandlung, eines so schnellen Nacheinander erweckt wie gerade in neuester Zeit. Noch vor 50 Jahren wäre der Versuch einer Synthese der geistigen Struktur Frankreichs leichter möglich gewesen. Glich der Gang der geistigen Entwicklung Frankreichs in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts noch einem majestätischen Fluß, dessen Fluten nur selten von größeren Wellen in Unruhe gerieten, so hat man heute den Eindruck, einem Wildbach gegenüberzustehen. Selbst Franzosen, die ihr Land gut kennen, können sich, ihrem eigenen Bekenntnis zufolge, oft schwer gegen den Eindruck eines wahren geistigen Chaos wehren. Bezeichnend für diese Stimmung sind die Worte, die Ramon Fernandez, einer der begabtesten jungen französischen Literaturkritiker, im März dieses Jahres in einer Versammlung der Union pour la vérité sprach[1]. Man diskutierte über die Mittel und Wege, die junge Generation anzuziehen und an den Versammlungen der Union zu interessieren. Es ging um die Revision der Methoden. Ramon Fernandez betonte namentlich den unzufriedenen Eindruck, den junge Leute gegenüber der geistigen Verworrenheit und Zerfahrenheit der heutigen intellektuellen Elite empfinden. Die Worte mögen wohl etwas abkühlend auf den Idealismus der älteren Herren der Union gewirkt haben, die in den fertigen Formeln ihrer kantianischen Moral auch den heutigen Menschen noch das Heil erblicken.

Selbst auf die Gefahr hin, die Stücke nachträglich nicht mehr zu einer so glänzenden Synthese, wie sie Ernst Robert Curtius in seinem neuesten Frankreichbuch bietet, zusammenlegen zu können, müssen wir, wollen wir klar sehen,

---

[1] Die Union pour la vérité wurde Anfang Januar 1892 unter dem Namen Union pour l'Action morale von Leuten wie Desjardins, der seit Beginn bis vor einigen Monaten ihr rühriger Präsident blieb, dem Philosophen Lagneau u. a. gegründet. Lagneau schrieb damals über Ziel und Zweck der Union: Nous nous unissons pour lutter contre l'affaiblissement chaque jour plus visible du lien social.... Heureux d'accueillir les hommes de foi pratique, résolus à lutter contre le mal, nous créons un ordre laïque militant du devoir privé et social.... Am 19. September 1892 empfing Papst Leo XIII. Paul Desjardins und entließ ihn nach langer Audienz mit den Worten: „Sagen Sie Ihren Freunden, daß ich mit ihnen bin." — Während der bedauerlichen Dreyfusaffäre nahm die Union mutig Partei gegen die gewissenlose Art des gerichtlichen Vorgehens. Zwei ihrer tüchtigsten Mitglieder, Henri Vaugeois und Maurice Pujo, kehrten ihr den Rücken, um am 8. April 1898 die Action Française mitzugründen. Die Union pour la vérité hat zu Beginn des Jahrhunderts ebenso mutig gegen die Rachemaßnahmen der Kirche gegenüber gekämpft, wie einige Jahre vorher gegen die ungerechte Maßregelung des Hauptmanns Dreyfus. Seit 1905 führt die Union den Titel Union pour la vérité; unter ihrem neuen Präsidenten Georges Guy Grand bestrebt sie sich, eine ganz moderne, auf die Gegenwartsprobleme gerichtete Arbeitsmethode zu schaffen. Vgl. die Notiz Une nouvelle étape de l'Union pour la vérité in der Zeitschrift Politique vom 15. März 1931, S. 284.

die Hauptrichtungen analysieren. Henry de Montherlant stellt im ersten Kapitel seines Buches Le Paradis à l'ombre des épées zwei Weltauffassungen einander gegenüber. Das Kapitel trägt geistvoll den Titel Le Tibre et l'Oronte. Der Tiber, das Sinnbild einer nüchternen positiven Weltauffassung; sein Ideal eine möglichst festgefügte, nach gegebenen Regeln bewußt geformte Weltordnung. Organisation, äußere Macht, Sicherung der ererbten Güter und Mehrung des Erworbenen, das sind die Schlagworte dieser Mentalität. Der Orontes, das Sinnbild einer mehr ans Orientalisch-Mystische gemahnenden Weltauffassung. Es ist die Gesinnung des Idealismus, des Dranges nach steter Vervollkommnung, steter Ausbildung alles Menschlichen in seiner allgemeinsten Fassung. Drang nach Schaffung einer möglichst schönen Erde, auf der Kunst, Musik, Liebe, Poesie einen bevorzugten Platz haben. Die Welt und das irdische Leben auf dieser Welt werden wesentlich als eine stete Entwicklung empfunden, als ein „Sichbewegen" zu einem meist nicht klar erkannten, aber stets unbestimmt gefühlten Ideal hin. Es ist die Gesinnung des Vertrauens auf alles, was im Menschen — in jedem Menschen — nach Leben, nach Verwirklichung strebt. Ohne Zweifel hat Montherlant etwas Richtiges gesehen. Diese Gegensätze sind so alt wie die Welt, sie begründen zum guten Teil den Unterschied zwischen Rom und Athen, zwischen Descartes und Pascal, zwischen Bossuet und Fénelon, zwischen Voltaire und Rousseau, zwischen Comte, Taine und Bergson, Blondel. Im heutigen Frankreich ist das wiederum der große Gegensatz, und er scheint sogar auf die Spitze getrieben zu sein[1].

Die beiden Richtungen, Tiber und Orontes, werden in Frankreich mit zwei Worten charakterisiert, die man mit aller Vorsicht gebrauchen muß: esprit de droite, esprit de gauche. Also zwei Geistesrichtungen, Gesinnungen. Wenn in diesen Zeilen von Links und Rechts die Rede ist, möchten die Worte im Sinne unserer vorangehenden Darlegungen verstanden werden; links ist also hier durchaus nicht gleichbedeutend mit kommunistisch, sozialistisch oder dergl., sondern es bedeutet einfach die Geisteshaltung, über die wir das Wort „Orontes" schrieben. Die Umstände bringen es tatsächlich mit sich, daß die extremen Linksparteien dieser Lebensanschauung näher stehen; viele treffliche Katholiken, deren Kirchen- und Glaubenstreue man durchaus trauen muß, teilen aber die gesunden Ideen dieser Richtung ebenfalls.

---

[1] Zum Folgenden vergleiche man Bücher wie Siegfrieds Tableau des partis en France (Grasset 1930) und Laurent u. Prélots Manuel Politique (Spes 1928). Über die politischen Ideen im allgemeinen vergleiche besonders Mourret, Histoire de l'Eglise sous la troisième république; Tavernier, 50 ans de politique (Spes); Cornilleau, Le ralliement a-t-il échoué? (Spes); Ders., Films d'histoire (Spes) und De Waldeck-Rousseau à Poincaré, Chronique d'une génération (Spes); Thibaudet, La république des professeurs (Grasset); De Jouvenel, La république des camarades (Grasset); Tarde et Jouvenel, La politique d'aujourd'hui (La renaissance du livre); Piou, Le ralliement, son histoire (Spes); Ders., Le comte Albert de Mun. Sa vie publique (Spes); Cardinal Ferrata, Mémoires (Action Populaire); Bainville, Histoire de trois générations (Nouvelle librairie nationale); Zevaes, Histoire de la troisième république (Georges Anquelli), vom sozialistischen Standpunkt aus geschrieben. Alle Schriften für oder wider Dreyfus, für oder wider die Action Française müssen mit großem Mißtrauen aufgenommen werden. An deutschen Büchern sind unter andern die Werke von Prof. Platz, namentlich „Geistige Kämpfe im modernen Frankreich", zu nennen; ferner Dr. Gurian, Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789—1914; Prof. Bergsträsser, Frankreich, Staat und Wirtschaft (1930).

Auf der Seite des „Tibers", der majestätisch zwischen ordentlich festgefügten Ufern fließt, ist das Lager des Konservativismus (nicht im religiösen Sinn — etwa im Gegensatz zum Liberalismus in kirchlichen Dingen — sondern rein politisch mit Rücksicht auf die Regierungsform) und damit des Nationalismus aller Schattierungen. Bis zum Dreyfusprozeß bedeutete das Wort Konservativismus einfach Monarchismus, d. h. lediglich Wahrung des alten Geistes der Monarchie, verbunden mit der Idee der Kirche als königlicher Staatskirche. Es ging um die „Konservierung" oder besser Wiedergewinnung alter politisch sozialer Vorrechte; daher die Verachtung der niederen Volksschichten als politischer Faktoren. Eine solche Einstellung war von vornherein dem Mißerfolg preisgegeben.

Die Dreyfusangelegenheit entfachte die Gegensätze zum offen lodernden Kampf. Aus einer ganz banalen Angelegenheit eines untergeordneten Offiziers wurde bald eine eigentliche Staatsangelegenheit, eine Auseinandersetzung von unerhörter Heftigkeit über die Idee des Staates, über die Staatsmoral. Jahrelang erhitzten sich die Geister. Ja, als vor einigen Wochen das Stück L'Affaire Dreyfus aufgeführt wurde, zeigte sich, daß manche selbst heute noch nicht ruhig über die Sache denken können.

Infolge des Dreyfusprozesses verbohrten sich die Rechtsstehenden (konservative Republikaner und namentlich die bald wieder auflebenden Royalisten) mehr und mehr in die Idee eines Staates, dem alles zu dienen hat. Ob Dreyfus — der das Mißgeschick hatte, Jude zu sein — schuldig oder unschuldig war, ist für sie Nebensache. Die Frage ist die: Fordert das „Wohl des Staates" die Entfernung und Verurteilung dieses Mannes, nicht weil es dieser Mann ist, sondern weil die Anwesenheit dieses Juden und Republikaners im Generalstab das Eindringen einer fremden Mentalität in die letzte konservative Position im Staat, in die Armee bedeutet? Wenn das „Staatswohl" die Entfernung dieses „unglückseligen Juden" fordert, ist jedes Mittel gut genug; selbst vor gefälschten Schriftstücken und vor einem mit grenzenloser Oberflächlichkeit geführten Prozeß schreckt man nicht zurück: il faut qu'il soit coupable. Papst Leo XIII. hat das sofort gefühlt. In einer Audienz, die er einem französischen Schriftsteller, Boyer d'Agen, gewährte, sprach er die vielsagenden Worte: . . . Que faites-vous de ce scandale cosmopolite que vous donnez à quiconque vous regarde et vous plaint d'user vos forces nationales dans une lutte sans grandeur pour la France chevaleresque, ni profit pour la défaillante humanité. . . . S'agirait-il d'un autre prévenu que l'innocent ou le coupable qu'ont introduit ses juges? La vraie accusée ne serait-elle pas la République? . . .[1] Die Dreyfusangelegenheit wurde einigen rechtsstehenden Männern wie Jules Lemaître, Vaugeois, Barrès[2], Drumont, Herausgeber der Zeitung La libre parole, zum Anlaß des Zusammenschlusses in einer Or-

[1] Lecanuet, Les signes avant-coureurs 188. Dieser Satz betrifft allerdings zunächst nur die Royalisten, die sich damals auf kurze Zeit mit den Rechtsrepublikanern verbanden und in der Angelegenheit eine Stärkung ihrer Positionen erhofften.

[2] Der Anteil von Maurice Barrès an der Weckung und Vertiefung des nationalen Selbstgefühls ist ungeheuer und verdiente eine eingehendere Würdigung in einer eigenen Studie. Barrès wirkte namentlich als Schriftsteller und Journalist (Romane, Artikel im Écho de Paris usw.) sowie als Abgeordneter und Konferenzredner.

ganisation, der sogenannten Ligue de la Patrie Française. Es sollte um jeden Preis eine Revision des Prozesses verhindert werden.

Die Ligue de la Patrie Française wiederum wurde zur Wiege einer andern Organisation, der sogenannten Action Française. Über ihre Gründung erzählt Louis Dimier, eines der ersten Mitglieder (er trennte sich allerdings später von Maurras), in seinem interessanten Buch Vingt ans d'Action Française Folgendes: „In einer von Vaugeois und de Mahy einberufenen Versammlung (der Ligue de la Patrie Française) sagte letzterer — ein Mitglied der alten republikanischen Partei, das für Frankreich gegen die Partei Dreyfus kämpfte —, er werde in diesem Kampfe nichts Ungesetzliches dulden. Gewöhnlich werden solche Erklärungen entsprechend mit Händeklatschen beantwortet, namentlich von den Konservativen, die darin ein Zeichen der Tatkraft erblicken. Diesmal fiel dieser schöne Erfolg aus. Im Gegenteil, Vaugeois erwiderte, die Gesetzlichkeit kümmere ihn gar wenig, wenn es um die Rettung des Landes gehe. Einige Zuhörer widersprachen; aber alle ernsten Männer im Saale zollten Beifall. Die Action Française war gegründet" (S. 7). Wer hätte der jungen Organisation damals eine Zukunft, einen Erfolg zu prophezeien gewagt, wie sie ihn später fand? Zu Beginn waren es nur einige Männer, die alle, mit Ausnahme eines einzigen, Charles Maurras, der republikanischen Staatsform den Vorzug gaben. Die Action Française sollte sich langsam unter dem wachsenden Einfluß ihres genialen Führers Charles Maurras zur mächtigen, festorganisierten, lebendigen, monarchistischen Kampforganisation entwickeln.

Die Staatsphilosophie von Charles Maurras ist mit einem Wort gekennzeichnet, es ist der „Integrale Nationalismus" (Nationalisme intégral). Maurras fordert die Monarchie letztlich nicht infolge der rechtlichen Ansprüche der Königsdynastie, sondern aus dem Gedanken, daß das Königtum für Frankreich tatsächlich die einzige segensreiche, fruchtbare, ja die zum nationalen Wohle notwendige Regierungsform darstelle. In den ersten drei Jahrzehnten der dritten Republik (d. h. bis gegen 1900) nährte sich der Königsgedanke, die Treue zum Thronprätendenten vor allem andern aus einer gewissen Sehnsucht nach verlorenen Gütern, nach einer sozialen Stellung — einem verlorenen Paradies. Es ist eine wirkliche nostalgie du passé; eine prinzipielle logische Begründung der Königswürde versuchte man kaum. Maurras unternimmt es zum ersten Mal, die Apologie des Königtums aus dem nationalen Gedanken heraus zu führen.

Man hat sich oft über die geringe politische Fähigkeit der französischen Katholiken in den ersten Jahren der Republik bis zum heutigen Tag gewundert. Hier liegt die Erklärung. Katholizismus und Konservativismus war damals ein und dasselbe. Und man begnügte sich politisch jahrelang, jahrzehntelang fast ausschließlich mit einem unfruchtbaren „Dem-Königtum-Nachtrauern". Es war unausbleiblich, daß die Sympathien des Volkes sich von diesen Führern ohne Programm abwandten[1]. Die Zeit zwischen 1870 und 1895 macht den unangenehmen Eindruck eines stillen, ununterbrochenen Kampfes, der stets

[1] Abbé Jacques Leclercq, Herausgeber der Brüsseler Zeitschrift La Cité Chrétienne, hielt 1927 in Juilly einen vielbeachteten Vortrag über das interessante Thema: Ce que les catholiques étrangers attendent des catholiques français et ce qu'ils leur reprochent. Drei große

mit der Niederlage der Rechten, d. h. der Kirche und ihrer Interessen, endigt. Es ist ein Mann-gegen-Mann-kämpfen, Schritt für Schritt. Die Konservativen werden mehr und mehr zum unrühmlich „an die Wand gedrückten" kleinen Haufen; ihre Niederlage ist sprichwörtlich, von vornherein selbstverständlich.

Nach Maurras ist das erste Gegebene die Nation, das nationale Wohl. Alles muß diesem nationalen Interesse dienen: die religiösen Werte, die Einzelpersönlichkeiten, selbst die traditionelle Moral, die Prinzipien von Recht und Gerechtigkeit. Darum mußte auch das Recht des unschuldigen Hauptmanns Dreyfus vor dem Wohl Frankreichs weichen! Daraus erklärt sich die brutale Macht, mit der die Vorkämpfer der Action Française (die sogenannten camelots du roi) ihre Ideen verfechten. Daher die wahllose Benützung aller Gelegenheiten, aller Vorkommnisse, die zur Stärkung der Positionen führen können. Auch die Hilfe der Religion wird nicht unterschätzt. Die Action Française hat rastlos für die Selig- und Heiligsprechung der hl. Jeanne d'Arc gearbeitet. Diese jungfräuliche Befreierin war ihr das Sinnbild des nationalen, königstreuen, kriegerischen Geistes. Maurras, selber Atheist, hat mit seiner persönlichen Hochschätzung der römischen Kirche als der Hüterin der Ordnung und als (seiner Auffassung nach) der treuen Dienerin des Staatskönigtums nicht gegeizt. Als man während des Krieges in Frankreich über die neutrale Gesinnung Papst Benedikts XV. Zweifel zu äußern begann und ihm vorwarf, daß er die Zentralmächte bevorzuge, nahm Maurras entschieden für den Papst Partei. Man darf sich darum nicht wundern, daß vielen, namentlich führenden Katholiken die Action Française als die Rettung des Katholizismus erschien, und daß im Jahre 1926 ein großer Teil des Klerus, Bischöfe wie einfache Priester, ihr wohlgesinnt war.

Im Spätherbst dieses Jahres 1926 geschah das Gewaltige, das viele für unmöglich, die meisten für unwahrscheinlich hielten: die Verurteilung der philosophisch-theologischen Grundlagen der Action Française durch die höchste römische Glaubensbehörde. Schon längst hatten besonnene Männer die Grundideen, die Maurras in seinen glänzend geschriebenen Büchern vertrat, einer Kritik unterworfen. Bereits 1914, unter Papst Pius X., war die Indizierung mehrerer seiner Werke erfolgt; aus Opportunitätsgründen unterließ man aber vorläufig die Publikation. Der bald darauf ausbrechende Krieg ließ die Frage dann zurücktreten. Als aber nach dem Friedensschluß immer mehr junge Leute sich dem Einfluß der Action Française auszusetzen begannen und die A. F. zu einer gewaltigen Geistesschule wurde, konnten die berufenen religiösen Führer nicht mehr länger schweigen. Weil die Action Française tatsächlich die einzige Organisation im konservativen Lager war, die wirklich Leben zeigte, versteht man die Verzweiflung (und auch das Verdienst des Gehorsams!) so vieler Katholiken, als sie durch die kirchliche Verurteilung vor die Wahl gestellt wurden: Action Française oder „Kirche"! Manche folgten den Worten ihres obersten geistlichen Hirten, andere bäumten sich auf. Die Antwort vonseiten der Gehorsamsverweigerer erfolgte in der Nummer vom 24. Dezember der

---

Vorwürfe bildeten den zweiten Teil seiner Ausführungen: 1. Die Uneinigkeit der französischen Katholiken; 2. Ihre politischen Mißerfolge, die auf eine politische Unfähigkeit schließen lassen; 3. Le grand reproche: Le nationalisme des catholiques. Vgl. Le problème international (Paris 1928, J. de Gigord) 181 ff.

Action Française in einem Artikel: Non possumus, dessen Schlußworte lauteten: „Einen Vater, der seinem Sohne befiehlt, seine eigene Mutter zu morden oder, was auf das gleiche hinauskommt, zuzulassen, daß seine Mutter gemordet werde, kann man in Ehrfurcht anhören; man kann ihm niemals folgen. Wenn wir uns weigern (dem Papste zu folgen), brauchen wir dadurch nicht aufzuhören, gute Katholiken zu sein; wenn wir aber gehorchen, hören wir auf, gute Franzosen zu sein. Wir werden nimmer unser Vaterland verleugnen. Non possumus." Alle nachfolgenden Maßnahmen, die Papst Pius XI. gegen die ungehorsamen Söhne schweren Herzens ergriff, sind eine logische Folge dieser Ablehnung. Es zeigte sich nun, welches Geistes Kinder manche Führer der Action Française waren: aus Freunden des Papsttums wurden sie im Handumdrehen erbitterte Feinde, ihre Zeitung griff in gemeinster Weise monatelang Papst und Kardinäle und andere verdiente Männer an.

Und heute? — Die Action Française hat ihren ehemaligen tiefen Einfluß auf das öffentliche Leben und auf die Elite eingebüßt; es winkt ihr keine rosige Zukunft, der Zuzug an jungen Kräften aus katholischen Kreisen ist fast völlig versiegt, viele ehemals sehr treue Parteigänger haben sich von ihr getrennt; es droht ihr das Los, das alle Empörer gegen den römischen Papst in Frankreich an sich erfahren mußten: das zu werden, was der Franzose mit einem Ton des Mitleids une chapelle zu nennen pflegt.

Ob aber mit der Verurteilung der Action Française der Geist des „Tibers" eine sehr empfindliche Einbuße erlitten hat, ist schwer zu sagen. Die Action Française hat nie die große Masse erfaßt, nicht einmal alle Monarchisten in ihren Reihen zu sammeln vermocht, sie bedeutete stets zahlenmäßig eine verschwindende Minorität. Millionen von Franzosen, besonders von den sog. français moyens, wollten sich nicht in eine so straff geführte Organisation einreihen lassen, aber sie wollten trotzdem an den Ufern des Tibers wohnen. Sie scharen sich mehr um Zeitungen als um Männer. Es ist die unüberblickbare, schwer kontrollierbare Lesergemeinde der mächtigen rechtsgerichteten Presse, der großen Pariser Tageszeitungen wie L'Écho de Paris, und der Blätter des reichen Parfümfabrikanten Coty: L'Ami du Peuple und Le Figaro. Selbst die sonst feiner abgeklärten Le Temps und Journal des Débats huldigen immer mehr, wenn auch auf feinere Weise, nationalistischen Ideen. Der Großteil der Franzosen denkt durch seine Presse, handelt, wie seine Zeitung es ihm nahelegt. Im Gespräche mit dem Durchschnittsfranzosen, der seine geistige Kost täglich im Écho de Paris oder im Ami du Peuple sucht, fällt einem die stark nationalistische Färbung immer wieder auf.

Will man aber nun die nationalistische Mentalität des Durchschnittsfranzosen in kurze Worte fassen, so stößt man gleich auf die größten Schwierigkeiten; im Gegensatz zur Action Française haben die übrigen nationalistischen Gruppen eben keine feste Doktrin. Ihr Denken und Verhalten stützt sich weit mehr auf Gefühle als auf logisch begründete Gedanken. Es ist auffallend, wie arm die nationalistisch gerichteten Zeitungen an positiven Vorschlägen sind, z. B. den internationalen Schwierigkeiten gegenüber. Man begnügt sich allzu oft mit einer billigen, rein negativen Kritik dessen, was andere tun und wagen. Bezeichnend ist auch die Bedeutung, die man der Karikatur im täglichen Kampf um die Ideen beimißt. Immerhin sind die Tiberbewohner in einigen Grund-

richtungen selbstverständlich alle einig, besonders in der Weigerung, sich für etwas wirklich zu interessieren, was nicht die eigene Nation, la belle France, betrifft, und in der unversöhnlichen Abwehr gegen alles, was sich zur Linken zählt.

Politisch betätigen sich die Männer des Tibers in den sog. Rechtsparteien. Es decken sich aber, wie gesagt, die Begriffe nicht ganz: Die wenigen (nicht ganz 20) Monarchisten, die vom Volke noch ins Parlament geschickt wurden, sind fast ausschließlich bei den sog. Députés qui n'appartiennent à aucun groupe eingeschrieben; alle andern haben sich mit der republikanischen Regierungsform schon längst ausgesöhnt und gehören zu Parteien, von denen mehrere das Wort Republik im Titel tragen. Die größte Bedeutung kommt da in der gegenwärtigen Kammer (seit 1928) dem sog. Groupe Marin zu. Das ist übrigens in weitem Maße eine Mittelpartei zwischen Links und Rechts, die Tochter der Partei der Opportunisten der Vorkriegsjahre. Sie läßt ihren Mitgliedern weiteste Freiheit; in internationalen Fragen ist ihre Politik aber entschieden nationalistisch, voll Mißtrauen dem Ausland gegenüber.

Eine interessante Aufgabe wäre es, den Wechselbeziehungen zwischen dem Katholizismus und den Rechtsparteien in den letzten 60 Jahren nachzugehen. W. Gurian hat in seinem Buche „Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789—1914" mit Recht auf die eigentümliche Stellung der französischen Katholiken gegenüber der dritten Republik hingewiesen. Für die Mehrzahl war die Versöhnung mit der Republik, wie sie tatsächlich bestand, gleichbedeutend mit Preisgabe der edelsten nationalen Lebenswerte, namentlich des religiösen Lebens der Massen. Als der päpstliche Nuntius Czacki versuchte, im Auftrage Papst Leos XIII. die Katholiken auf religiöser Grundlage unter Anerkennung der Republik zu vereinigen, bekam er bekanntlich vom Thronprätendenten, dem Herzog von Orléans, die stolze Antwort: Je croyais que l'Eglise défendait le suicide („Ich meinte, die Kirche verbiete den Selbstmord") Es ist das nicht nur das Wort eines Monarchisten, sondern auch das eines Konservativen, dem der Friede mit der Republik als Preisgabe der wichtigsten Lebensgüter vorkam. Es brauchte auch schon viel Scharfsinn und Unvoreingenommenheit, um mitten in den Kämpfen jener Zeit die von Leo XIII. in seiner berühmten Enzyklika Au milieu des sollicitudes vom 16. Februar 1892 getroffene und theoretisch klare Unterscheidung zwischen der „Regierungsform" und der augenblicklichen „Regierungsgewalt" praktisch einzusehen. Einige, leider wenige, gingen auf den Gedanken ein; wir werden sie teilweise auf der Seite des „Orontes" wieder treffen. Der Großteil der Katholiken aber beharrte in seiner abwehrenden Haltung.

Das Wort „Orontes", auf arabisch „der stürmische Fluß", bezeichnet trefflich die dem „Konservativismus" entgegengesetzte Lebensauffassung. Eine Analyse des „Orontes" ist bedeutend schwerer als die des „Tibers". Es ist eben dem „Orontes" wesentlich, stürmisch zu sein, oft wechselnd, durch genau umrissene Begriffe nicht faßbar. Man kann schwerlich von einer théorie de la gauche reden; einige gemeinsame Ziele, ein gewisses Ideal begründen eine Art Seelenverwandtschaft zwischen den verschiedenen Richtungen, von den Sozialisten mannigfacher Schattierungen über die Radikalsozialisten zur katholischen Volkspartei (Parti démocrate Populaire), die das geistige Erbe des sozialen Papstes

Leo XIII. und seiner Nachfolger übernahm und insofern auf der Seite des „Orontes" steht, als sie, im Gegensatz zu den nationalistischen Rechtsparteien, in internationalen, sozialen und innerpolitischen Fragen eine ausgesprochen moderne, fortschrittliche, in die Zukunft schauende Politik verfolgt, ohne natürlich die staatspolitischen, religiösen und sozialen Irrtümer der andern Linksparteien zu teilen.

Gemeinsam ist den Orontesparteien zunächst die Anerkennung der republikanischen Regierungsform, der republikanischen Demokratie als des Ideals modernen politischen Lebens, zu dem Frankreich sich entwickelt habe. Man ist am „Orontes" nicht Muß republikaner wie vielfach am „Tiber", sondern Gernrepublikaner.

Dazu kommt die Hochschätzung des Gesunden an den Gedanken der großen französischen Revolution, das man noch immer mit den drei Worten Liberté, Égalité, Fraternité ausdrückt. Wenig Worte vermögen die Massen in Frankreich so zu elektrisieren wie das Wort „Freiheit". Im Namen der Freiheit wurden zu Beginn des Jahrhunderts die Katholiken beraubt und wurde von einzelnen Kammerabgeordneten den Ordensniederlassungen die Daseinsberechtigung abgesprochen; denn die Bindung durch religiöse Ordensgelübde bedeute Zwang, widerspreche also der persönlichen Freiheit. Es besteht aber auf der andern Seite kein Zweifel, daß der Begriff der menschlichen Persönlichkeit, ihrer Würde und Autonomie gegenüber Druck von außen, ihrer Rechte zur Auswirkung im bürgerlichen Leben seit der französischen Revolution eine Klärung und Stärkung erfahren hat, die zwar oft übertrieben wurden, aber doch auch in hervorragender Weise das Verantwortlichkeitsgefühl der Volksmassen für das öffentliche Leben stärkten. Nirgends konnten übrigens diese Gedanken besser gedeihen als in Frankreich, dem Heimatlande des Individualismus. Ist es nicht interessant, daß geraume Zeit Katholiken die Hauptträger der Ideen des politischen Liberalismus waren? Genau vor hundert Jahren wurden Lacordaire und seine Freunde gerichtlich verfolgt, weil sie es gewagt hatten, mit Berufung auf die bürgerliche Freiheit eine katholische Privatschule zu eröffnen.

Die Grundhaltung des „Orontes" bringt es ganz natürlich mit sich, daß er sich im Gegensatz zu den Konservativen mehr auf die großen Volksmassen stützt und besonders auch das materielle Wohl dieser Volksmassen zu bessern sucht. Hier finden wir die entschiedensten Gegner des wirtschaftlichen Liberalismus, die Vorkämpfer der sozialen Gesetze, die Schüler von Saint Simon, Fourrier, Proudhon, Sorel, aber in gewissem Sinne auch den Kardinal Mermillod und Leo XIII.

Lange Zeit machten sich nur zwei Parteien das politische Feld auf der Linken streitig: die gemäßigten und die radikalen Republikaner. In das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts fällt dann der feste Ausbau der sozialistischen Partei. Seit April 1905, als sich beim sog. Congrès de Paris die beiden Flügel des Marxismus, der radikale Parti ouvrier français (Jules Guesne und Vaillant) und der gemäßigte Parti socialiste de France (Jaurrès), auf Grund der II. Amsterdamer Internationale (14.—20. August 1904) vereinigten, hat die Bedeutung der S. F. I. O. (Section Française de l'Internationale Ouvrière) stets zugenommen; sie ist der eigentliche Kristallisationspunkt der Linksparteien geworden und besitzt den Vorteil, einen genialen Führer, Léon Blum, zu haben.

Auch der gegenwärtige Direktor des Internationalen Arbeitsamtes in Genf, Albert Thomas, ist ein ehemaliger einflußreicher Führer des französischen Sozialismus[1].

Ist die französische Sozialdemokratie gegenüber der Kirche vielleicht etwas toleranter als in mehreren andern europäischen Ländern, so hat eine andere Partei ihre ganze Kirchenfeindlichkeit bis in die neueste Zeit auf ihrem Programm behalten: die sog. Radikal-Sozialistische Partei. Diese Partei war lange Zeit fast Alleinherrscherin in Frankreich, verliert aber immer mehr ihre Bestände an die Sozialdemokraten. Sie wird darum von den letzteren kurzerhand als eine Pépinière (Pflanzstätte) für den Sozialismus angesehen, gleichsam als Mittelpartei, die berufen ist, die bürgerlichen Kreise von rechts her aufzunehmen und nach einiger Zeit nach links weiterzugeben. Die Radikal-Sozialistische Partei bildete mit den sog. Opportunisten (beide zusammen nannte man Concentration républicaine) jahrzehntelang die republikanische Mehrheit in der Kammer. Im Jahre 1895 stellte sie zum ersten Mal die absolute Mehrheit im Kabinett Léon Bourgeois, und seit diesem Jahre bis zum 16. November 1919 hat sie ohne Unterbrechung regiert. Nach den Wahlen vom 11. Mai 1924 übernahmen die Radikal-Sozialisten wiederum die Regierung mit Hilfe der Sozialisten (Cartel des Gauches). Da zeigte sich, wie sehr sich diese Partei als die Erbin des Geistes von Combes und Clemenceau fühlt. Sie beharrt auf dem Ideal der Laïcité intégrale, auf den Lois laïques intangibles. Es ist die alte traditionelle Partei der Freimaurerloge.

Es hängt der Radikal-Sozialistischen Partei und mit ihr den sie stützenden andern republikanischen Linksparteien darum auch die sich stets steigernde religionsfeindliche Innenpolitik als Schandfleck an. „Der Klerus ist für die Monarchie und somit gegen die Republik, also muß die Republik, müssen die Söhne ihres Geistes gegen den Klerus, gegen die Kirche sein", sagte man in den siebziger und achtziger Jahren, und später um die Jahrhundertwende wiederholte sich dieser Syllogismus bezüglich des „unschuldig verfolgten" Dreyfus, der als Symbol der „unschuldig verfolgten" Republik hingestellt wurde. Das Le cléricalisme, voilà l'ennemi Gambettas wurde zum Programm der republikanischen Mehrheit bis zum Beginn des Weltkrieges. Lange Zeit war diese antiklerikale Politik der „Kitt", der die Linksparteien zusammenhielt. Seit Gambetta, Jules Ferry u. a. w., die sich noch Opportunisten nannten, über Waldeck-Rousseau bis zu Combes und Clemenceau, unter deren Regierungen das Wort, das Msgr. Gouthe-Soulard, Erzbischof von Aix, 1899 sprach: Nous ne sommes pas en République, nous sommes en Franc-Maçonnerie, buchstäblich wahr wurde, hat die Kirche Schritt für Schritt um ihre Rechte, ihre Gotteshäuser, ihre Klöster und karitativen Einrichtungen kämpfen müssen, und in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts ist sie durch die sog. Trennungsgesetze fast völlig ausgeplündert worden. Als 1924 Édouard Herriot Ministerpräsident wurde, kam die ganze religionsfeindliche Gehässigkeit der Radikal-Sozialistischen Partei zum neuerlichen Ausbruch. Ohne die energische

[1] Außer der offiziellen sozialdemokratischen Partei (Groupe du Parti Socialiste) mit 100 Abgeordneten bestehen noch zwei kleinere sozialistische Groupes: der Groupe du Parti Républicain Socialiste et Socialiste français (13 Abgeordnete) und der Groupe Républicain Socialiste (18 Abgeordnete); zu letzterer Partei gehört Aristide Briand.

Abwehr der zur Verteidigung der religiösen Freiheiten damals gegründeten Fédération Nationale Catholique wäre, dem Wunsche der Loge entsprechend, von neuem der Kulturkampf entbrannt. Herriot und seine Parteigänger hatten aber vergessen, daß ein furchtbarer Krieg hinter ihnen lag; den Katholiken kamen die klassenvermittelnden Wirkungen dieses Krieges zustatten. Herriot fand die Mißbilligung des Großteils des französischen Volkes, besonders aller der Männer, die neben den Priestersoldaten im Schützengraben gekämpft hatten. Der aufsehenerregende, trotzige offene Brief an Herriot Nous ne partirons pas des Jesuiten Paul Doncoeur, der als officier de la légion d'honneur gar manchen Etappenhelden und offensichtlichen Drückebergern etwas zu sagen hatte, wurde überall verbreitet und fand begeisterten Widerhall in ganz Frankreich.

Heute leidet die Partei daran, daß fast alle ihre Programmpunkte erfüllt sind (selbst an der Laïcité des Staates wird nicht mehr gerüttelt) und daß sie dem Volke keine originellen Ziele mehr zeigen kann. Es fehlt den Radikal-Sozialisten auch der feste Führer, der große Theoretiker, wie es z. B. Maurras für die Konservativen der äußersten Rechten ist. Selbst „Alain“ [1], der einzige, der in Frage kommen könnte, redet in seinen Éléments d'une doctrine radicale mehr in seinem persönlichen Namen und wird schwerlich alle Radikalen für seine Ideen gewinnen.

Die heutige offizielle französische Politik zeigt ein eigentümliches Bild. Le centre, die Mittelparteien, geben den Ausschlag. Je nach der Einstellung dieser Parteien strebt die allgemeine Politik nach links oder nach rechts. Obgleich in der Kammer die nationalen Elemente in der Mehrheit sind, haben die Linksparteien außenpolitisch die Führung. Die Außenpolitik Aristide Briands, des unentbehrlichen Außenministers, ist offensichtlich international, ja übernational, europäisch gerichtet, wenn auch mit großer Vorsicht; denn es heißt auf die Wünsche der großen Masse Rücksicht nehmen, und das französische Volk ist in internationalen Fragen mißtrauisch geworden. Diese internationale Politik wird tagtäglich in der nationalistischen Presse als Zeichen nationaler Schwäche gedeutet und aufs heftigste kritisiert. Auch auf sozialem Gebiet haben die Linksparteien ihr Programm zum größeren Teil durchführen können.

Dagegen ist die religiöse Politik der Regierung praktisch von den Konservativen, wenigstens von den gemäßigten, inspiriert. Im offiziellen Verhalten der Kirche gegenüber hat ohne Zweifel eine gewaltige Entspannung stattgefunden. Nicht nur, daß es Herriot während der Herrschaft des Cartel des Gauches 1924 nicht gelang, die diplomatische Vertretung Frankreichs beim Heiligen Stuhl endgültig aufzuheben, auch die alten antiklerikalen Schlagwörter verlieren an Wert und an Interesse. Die Fabel vom Reichtum der Priester und der Ordensgenossenschaften (Le Milliard des Congrégations) ist durch die augenscheinliche gegenwärtige Armut der meisten Priester widerlegt. Niemand glaubt mehr, daß die Priester und Mönche wirklich eine Gefahr

[1] Alain, Pseudonym von Émile Chartier, gegenwärtig Professor der Philosophie am Lycée Henri IV. in Paris besitzt gewaltigen Einfluß auf einen gewissen Kreis junger Leute. Er veröffentlicht regelmäßig in der Nouvelle Revue Française seine Gedanken unter dem Titel Propos d'Alain.

für die Republik bedeuten. Aber von dieser Duldung bis zur Abschaffung der Kulturkampfgesetze ist ein weiter Weg. Republik und kriegerischer Laizismus sind für Millionen immer noch ein Begriff. Darum ist die rechtliche Lage der seit dem Krieg neugegründeten Ordensniederlassungen sehr unsicher.

Ein Trumpf bleibt den Linksparteien noch im Spiel, ihr letzter großer Programmpunkt: die Schulreform, namentlich die Einheitsschule, École Unique. Man verlangt seit dem Kriege, der ohne Zweifel ausgleichend auf die sozialen Gegensätze gewirkt hat, immer lauter eine nationale einheitliche Erziehung für alle ohne Ausnahme: Le maître unique dans des écoles (même secondaires) gratuites et de structure unique. Vollkommene Gleichheit aller, Möglichkeit für alle ohne Ausnahme, sich nach dem Stand ihrer Begabung weiterzubilden, möglichst vollkommene Ausnützung aller Talente wird gefordert. Verwirrend wirkt in Frankreich besonders die praktische Folge dieser Schulreform. Tatsächlich entfällt fast die Hälfte derer, die höhere Schulen besuchen, auf freie katholische Schulen (Collèges). Unter unsagbaren Opfern haben die Katholiken diese Privatschulen erbaut, und sie geben Riesensummen zu deren Unterhalt aus. Nun fände nach einigen überhaupt keine freie Schule in dem Plane der Einheitsschule Platz (was freilich der Auffassung, die sich der Franzose von der Lehrfreiheit macht, zu sehr widerspräche), nach andern würde die école unique wenigstens tatsächlich zum Staatsmonopol führen, weil die staatliche Schule dann kein Schulgeld erhöbe, während die höheren katholischen Privatschulen darauf nicht verzichten könnten. Die Katholiken haben gegenüber dieser Gefahr noch keine einheitliche Haltung gefunden. Das ist um so bedenklicher, als die Logen seit Kriegsausgang der Frage der Einheitsschule ihre besondere Sorge zuwenden und oft genug erklären, was sie sich darunter vorstellen[1].

Daß in den sog. Linksparteien für praktizierende Katholiken infolge der antiklerikalen Bestrebungen kein Platz ist, versteht sich. Welche Aussichten der politischen Betätigung bieten sich also einem Katholiken, der geistig auf der Seite des „Orontes" steht und darum die gesunden Ideen der Linksparteien teilt? Er findet auf der Rechten Seite der Kammer die nur teilweise rechts gerichtete kleine, aber äußerst rührige Schar der Démocrates Populaires. Neunzehn Mann stark, ist der P. D. P. (Parti Démocrate Populaire) die einzige Partei, die man, obgleich sie dieses Wort nicht in ihrem Titel führt, rundweg eine katholische Partei nennen kann. Sie bedeutet eine von den politischen Hoffnungen des heutigen Frankreichs. Ihre Anfänge liegen weit zurück. Schon zu Beginn der Republik, als noch die Mehrzahl der Katholiken der Monarchie ihre trauernde Sympathie bewahrte, hatten einige klare Köpfe eingesehen, daß

[1] Von Januar bis Juli 1924 wurden in den Logen von Paris und Umgebung allein 99 Vorträge über die Einheitsschule gehalten. 1922 verlangte die Loge von Le Havre von der zukünftigen Schule Folgendes: 1. Alle Morallehrbücher sollen eine klare, treffende Begriffsbestimmung der Freimaurerei enthalten. . . . 4. In den Wörterbüchern möge bei den Worten „Philanthropie, Freiheit, Brüderlichkeit, Solidarität, Moral" die Freimaurerei als Hauptförderin dieser Ideen genannt werden . . . (Konvent des Großorients 1922, offizieller Tagungsbericht S. 260; vgl. A. G. Michel, La dictature de la Franc-Maçonnerie sur la France, Documents, éd. Spes 1924, 46 ff.)

der negative Kampf gegen die republikanischen Ideen, die reine Opposition gegen alles Neue, zu einer Niederlage führen müsse. Nach den Kammerwahlen von 1876, bei denen die Republikaner endgültig die absolute Mehrheit erlangten, bestand darüber kein Zweifel mehr. Seit Leos XIII. Thronerhebung fanden diese „katholischen Republikaner" im Vatikan Verständnis, ja warme Unterstützung. Offensichtlich mit seinem Einverständnis sprach 1889 ein Kirchenfürst, Kardinal Lavigerie, zum ersten Mal das Wort der Verständigung, der Versöhnung mit der Republik („Toast von Algier"). 1892 folgte Leos XIII. aufsehenerregende Enzyklika: Au milieu des sollicitudes. Das apostolische Schreiben wurde ausnahmsweise in zwei Sprachen offiziell veröffentlicht, lateinisch und französisch. So durfte der Papst hoffen, eher gehört zu werden. Der Inhalt bedeutete für viele eine ausdrückliche Mißbilligung ihres Vorgehens. Leo XIII. verlangte von allen französischen Katholiken nichts weniger als die loyale Aussöhnung mit der republikanischen Regierungsform, die Teilnahme aller an den bestehenden politischen Einrichtungen.

Schon drei Jahre vorher, nach den Wahlen von 1889, hatte Jacques Piou versucht, in seiner sog. Droite républicaine die demokratisch gesinnten Katholiken zu sammeln. Albert de Mun widmete sich mit seiner ganzen hinreißenden Rednergabe dem Beruf, die Gedanken des Papstes überall in Frankreich zu verkünden. Bald zeigten sich die Erfolge. Eine wahre Entspannung, eine Atmosphäre des Vertrauens löste die bisherige Zeit gehässigen Zuleidelebens ab. Manche Männer der Linksparteien verschmähten allerdings auch jetzt noch die dargereichte Hand und mochten den Katholiken nicht trauen.

Der Dreyfusprozeß und die nachfolgende furchtbare Zeit der „Rache" an der Kirche entmutigte und zerstreute die kleine Schar, die sich mit beiden Füßen auf den Boden der Republik gestellt hatte. Aber gerade dies Wüten gegen alles Kirchliche zeitigte erfreuliche Früchte. Es öffnete einigen jungen Leuten die Augen. Einem Charles Péguy und seinem treuen Doppelgänger Lotte und nach andern wurde es Anlaß zur Besinnung, ja zur Rückkehr in die Kirche ihrer Kindheit. Marc Sangnier sollte manchen dieser jungen Leute Führer werden. Er ist der Herold einer neuen republikanischen Strömung unter der katholischen Jugend, Gründer des Sillon. Das Wort ist bei den Konservativen verrufen. Als vor einigen Jahren die von Papst und Episkopat so sehr begrüßte J. O. C. (Jeunesse Ouvrière Chrétienne) ihre ersten Triumphe feierte, fand man in gewissen Kreisen keine besseren Gründe zur Abweisung als den Verdacht, es handle sich um einen neuen Sillon.

Der Sillon wollte zugleich eine konfessionelle und politische Vereinigung sein; er beging den großen Fehler, Demokratie und Christentum in einen Begriff zu verschmelzen. Für den Sillon war tatsächlich die republikanische Demokratie die ideale, ja die letztlich einzige im Evangelium begründete Regierungsform. Die Bewegung sollte in kurzer Zeit eine ungeahnte Blüte erleben. Ein Idealismus ohne Grenzen, das Feuer des apostolischen Eifers durchglühte diese Jugend. Allgemeine Liebe zu allen, internationales Zusammenwirken der Gutgesinnten aller Länder, soziale Arbeit am Volk, das waren seine Ideale. Leider ließen die Auswüchse nicht lange auf sich warten. Der Mangel an einer festen doktrinären Führung machte sich geltend, und auch die Ehrfurcht und der Gehorsam den Bischöfen gegenüber ließen oft zu wünschen

übrig, namentlich bei manchen jungen Theologen, die sich als wahre Propheten einer neuen Zeit fühlten. Man kann sagen, daß alle doktrinären Irrtümer des Sillon in seinem falschen, ganz einseitigen Begriff der menschlichen Persönlichkeit wurzeln.

Da traf den Sillon das Härteste, was eine katholische Organisation treffen kann: die päpstliche Verurteilung, die Pius X. durch einen Brief vom 31. August 1910 aussprach. Marc Sangnier und seine Freunde unterwarfen sich vollkommen. Die vielversprechende Organisation hörte als Sillon auf zu bestehen, aber die von den Irrtümern gereinigten Ideen lebten fort. Verhältnismäßig wenige wahrten ihren Optimismus und sammelten sich um den alten Kämpen Marc Sangnier. Sie bildeten am 1. Juli 1912 auf rein politisch-sozialer Grundlage die Vereinigung La Jeune République mit der alten Zeitschrift La Démocratie als Organ und der Wochenschrift La jeune République als Werbezeitung. Einige andere widmen sich ausschließlich sozialen Aufgaben, namentlich dem religiösen Apostolat unter den Massen. Wir finden sie teils als kleine Schar in dem sog. Sillon catholique, in den Equipes sociales usw.

Man kann nicht behaupten, daß die Jeune République auf politischem Gebiet Bedeutendes geleistet hätte. Dazu ist sie zu weltfremd, zu idealistisch. Auch die von Marc Sangnier organisierten berühmten internationalen Congrès pour la Paix haben keinen wirklich nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Man wirft Sangnier die mystische Färbung seines Demokratismus vor, seine zu idealistische Weltauffassung, die es ihm nicht gestattet, Menschen und Ereignisse in der richtigen Perspektive zu sehen. Als der Führer der Jeune République 1919 in die Kammer gewählt wurde, nahmen ihn viele seiner Kollegen nicht recht ernst, er galt ihnen immer als Utopist und Idealist. Aber der Jeune République kommt das große Verdienst zu, Pflanzstätte und Wegbereiterin für eine Schar jüngerer, politisch überaus tätiger Katholiken gewesen zu sein, die wir jetzt am Werke sehen. Viele, die sich mit der zu losen Organisation, mit der zu kritischen Haltung und den vagen Ideen der Jeune République nicht versöhnen konnten, sondern ein positives Programm unter realen Verhältnissen zu verwirklichen strebten, schlossen sich in einer eigenen politischen Partei zusammen, im P.D.P. (Parti Démocrate Populaire). Obgleich diese Partei keine ganz hervorragend begabten Männer in ihren Reihen zählt, wächst sie an Bedeutung doch täglich. Die Führer, die nicht die Schulterhöhe eines Poincaré, Briand, Tardieu usw. erreichen, besitzen andere Eigenschaften, die nicht weniger die Massen gewinnen: selbstlose Hingabe an die Sache des Volkes, rastlose Arbeit für die Verwirklichung des Parteiprogramms, besonders aber eine unerschütterliche Überzeugung vom Werte und von der Sieghaftigkeit ihrer Grundsätze. Die Partei verfügt in allen Teilen Frankreichs über einen Stab rühriger Vertrauensleute (Militants). Sie besitzt zur Verbreitung ihrer Ideen das interessante, gut redigierte Wochenblatt Le Petit Démocrate, und die sehr lebendige katholische Zeitschrift Politique verficht praktisch das Programm der Partei. In der Kammer sind die Abgeordneten des P.D.P. in allen großen Parlamentskommissionen vertreten; in allen Fragen bringen sie ihre Lösungsversuche: auf dem Gebiete der Schule, der religiösen Gesetzgebung, auf internationalem und sozialem Gebiete.

Man kann wohl sagen, daß gegenwärtig noch die Mehrzahl der französischen Katholiken der Gesinnung nach auf der Seite des „Tibers" steht. Einige wenige verharren sogar bei ihrer alten monarchistischen Gesinnung. Die ganze royalistische Gruppe zählt in der Kammer nicht einmal 20 Abgeordnete. Sie zählen sich zum Groupe des non-inscrits, da die Einreihung in eine der gegenwärtigen 13 Kammergruppen vorgeschrieben ist. In beinahe allen Parteien der Rechten und des Zentrums, namentlich im sog. Groupe Marin finden sich überzeugungstreue Katholiken. Auch zwei bedeutende Priester sind vom Volk in die Kammer gewählt worden, die Herren Desgranges und Berger. Die meisten Katholiken auf der Seite des „Tibers" sind infolge ihrer Erziehung nationalistisch gesinnt; viele sind es infolge einer unbestimmten Furcht, nur so das Vaterland gegen das Ausland sichern zu können. Das ist namentlich die Mentalität der Millionen, die sich aus Écho de Paris, Figaro, Ami du Peuple, Le Temps und andern ähnlichen Zeitungen meist kritiklos ihre politische Überzeugung holen. Die nationalistische Presse hat, nicht ohne Erfolg, immer wieder das französische Volk einseitig auf die Verwüstungen in den durch den Krieg betroffenen Gegenden hingewiesen und ihm vorgezählt, daß der Boden Frankreichs innerhalb eines Jahrhunderts zwischen 1814 und 1914 nicht weniger als viermal den Einbruch fremder Heere erdulden mußte.

Eine Minderheit unter den Katholiken hat sich mutig mit beiden Füßen auf den Boden der Demokratie gestellt und aus der politischen und religiösen Geschichte Frankreichs seit 1870 die Folgerung gezogen. Es sind die 19 Abgeordneten des P. D. P. und ihre Gesinnungsfreunde. Der Parti Démocrate Populaire scheint die ideale politische Organisation für die französischen Katholiken zu sein, weil diese Partei ein Programm aufzuweisen vermag, das mit den Prinzipien des Christentums und mit den Lehren der Päpste in vollem Einklang steht, und weil sie ganz und gar eine moderne Partei ist, die den sozialen und internationalen Problemen von heute eine positive Lösung zu bringen vermag. Wenn wir den P. D. P. auch als eine „Orontespartei" bezeichneten, wollten wir damit nicht leugnen, daß gerade diese Partei viel Tiberwasser mit sich führt, und das ist gut, denn gerade ein mit Maß ausgeübter konservativer Einfluß kann dem P. D. P. als Korrektur der eigenen Ideen nur dienlich sein und wird ihn am wirksamsten vor Übertreibungen schützen. Ihre religiöse Politik ist entschieden konservativ, wenn sie auch mit der Neutralität des Staates in religiösen Dingen unter den gegenwärtigen Verhältnissen (die meisten Franzosen fühlen sich ja nicht mehr als Mitglieder der Kirche) de facto, nicht de jure, sich abzufinden gewillt ist. Man kann nur wünschen, daß sich mehr und mehr möglichst alle Katholiken auf die politische Formel des Parti Démocrate Populaire einigen, nicht nur zum Wohle Frankreichs, sondern auch zur Befriedung Europas und der Welt.

Karl Reinert.

Umschau

Der „Große Brockhaus" und der „Große Herder"

Für ein Riesenwerk wie die Encyclopaedia Britannica mit ihren jetzt 24 Quartbänden, ihrer nach den verschiedenen Ansprüchen von Arbeit und Luxus verschiedenen Ausstattung und ihren von Fachleuten aller Länder unterzeichneten, oft zu Abhandlungen angewachsenen Beiträgen hat es im deutschen Sprachgebiete wegen seiner viel geringeren Weite und Wohlhabenheit und seines längst nicht so verbreiteten Bedarfs an lebendiger Weltkenntnis niemals eine wirtschaftliche Möglichkeit gegeben. Bei uns kann man ja nicht wie etwa in der Tschechoslowakei, in Rußland, in Schweden, in Spanien, wo die großen Enzyklopädien den Umfang des englischen Unternehmens erreichen und teilweise sogar übertreffen, mit einer Leserschaft rechnen, die für ein allgemeines Nachschlagewerk trotz mäßiger Kaufkraft deshalb sehr aufnahmefähig ist, weil an besondern Auskunftsmitteln für die einzelnen Wissensgebiete Mangel herrscht. Aber an Zuverlässigkeit der Belehrung, Reichtum der Illustration und Gediegenheit der gesamten Herstellungstechnik steht das, was wir jetzt an Stelle unserer ehemals sog. „Konversationslexika" besitzen, hinter keiner der besten Leistungen anderer Völker zurück. Urteilt man nach den Forderungen, die von der Eigenart des deutschen Kulturlebens aus zu stellen sind, so wird man unser größtes deutsches Lexikon auf nichtkatholischer und unser größtes auf katholischer Seite geradezu als Muster moderner Lexikographie bezeichnen müssen[1].

[1] Der Große Brockhaus. Handbuch des Wissens in 20 Bänden. 15., völlig neu bearbeitete Auflage von Brockhaus' Konversationslexikon. Leipzig 1928 ff. Jeder Band in Leinen *M* 26.—, in Halbleder 32.— Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig neu bearbeitete Auflage von Herders Konversationslexikon. 12 Bände u. 1 Atlasband. Freiburg i. Br. 1931 ff. Jeder Band in Leinen *M* 25.—, in Halbfranz 38.—

Was sie auf dieser gemeinsamen Höhe voneinander unterscheidet, ist nicht bloß die Weltanschauung, wenn auch alle wichtigen Eigenheiten irgendwie in ihr wurzeln.

Die den ganzen Plan bestimmende Absicht verrät sich bei jedem der beiden Werke schon im Untertitel: Brockhaus stellt sich auf „Wissen" ein, Herder auf „Wissen und Leben". Sicher vernachlässigt Brockhaus die praktische Seite des Wissens keineswegs. Er gibt Ratschläge für Berufswahl und Gesundheitspflege, für Durchsetzung rechtlicher Ansprüche, für Haus und Garten, für Stall und Garage. Aber in Fragen des höheren Geisteslebens, vor allem in der Verbindung der Einzelerkenntnisse zu einheitlicher Gestaltung des Gesamtlebens, verzichtet er auf bestimmte Wegweisung. Wo Paul Gauß in der Werbeschrift des Verlages (Aus der Werkstatt eines großen Lexikons, S. 12) die Bedeutung kennzeichnet, „die ein allgemeines Lexikon für den modernen Menschen und für das moderne Leben heute mehr denn je haben kann", findet er sie darin, daß es „in knapper, leichtverständlicher Formulierung über den ganzen riesigen Tatsachenschatz unterrichtet, der sich mit den zahllosen, uns heute täglich begegnenden Begriffen verbindet". Keine andere Aufgabe wird gestellt als zuverlässige Vermittlung von „Wissen" um „Tatsachen", wobei natürlich Tatsachen des Geisteslebens nicht ausgeschlossen sind. Angesichts der weltanschaulichen, politischen und gesellschaftlichen Zerklüftung des deutschen Volkes will der Herausgeber des Lexikons dem Leser nur mitteilen, wie die Dinge von den verschiedenen Standpunkten aus tatsächlich angesehen werden. Er will, wie der Prospekt sagt, „über den Parteien" stehen. Und er wendet sich dabei ausdrücklich auch an die Deutschen außerhalb der Reichsgrenzen, an das gesamte europäische und überseeische Deutschtum: er will ein „Lexikon aller Deutschsprechenden" schaffen.

Wenn man aber den Rahmen so weit spannt, hat man mit der Tatsache zu rechnen, daß ungefähr die Hälfte aller Deut-

schen katholisch ist, und mit der erfahrungsgemäß nicht geringen Schwierigkeit, weltanschauliche Fragen in einem nichtkatholischen Lexikon so zu behandeln, daß auch das katholische Publikum die Darstellung als unparteiisch empfindet. Durch viele Stichproben, besonders im ersten und im letzten der bis jetzt erschienenen acht Bände, habe ich mich überzeugt, daß dieses Ziel ernsthaft angestrebt und meistens auch erreicht worden ist. So wird man z. B. in den Artikeln über den Ablaß, die Beichte, den Moralisten Busenbaum, die Häresie, den Hebräerbrief, die Heiligen, die Herz-Jesu-Andacht, die Himmelfahrt, das Hohe Lied schwerlich etwas entdecken, wodurch die katholische Lehre entstellt würde. Dagegen ist in einigen Fällen, z. B. in den Artikeln über die Hölle, das Christentum, Christus, die Auferstehung Christi, neben der bloßen Mitteilung katholischer und protestantischer Auffassungen eine eigene liberal-protestantische Stellungnahme sichtbar. Viel zahlreicher sind in der Berücksichtigung der dem Katholiken wichtigen Geisteswelt die Lücken. Der Artikel über die Abtreibung sagt ihm nichts von der sittlichen Seite der Frage, über Heilige mit soviel gebrauchten Namen wie Adolf oder Hermann erfährt er nichts, Anfänge berühmter protestantischer Kirchenlieder, z. B. „Ach, bleib mit deiner Gnade“ oder „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ sind Stichwörter, aber das katholische „Großer Gott, wir loben dich“ fehlt, die Angaben über Christentum und Missionswesen in Artikeln wie Abessinien, Afrika, Ägypten sind zu dürftig, die Umgrenzungen des Weltanschaulichen bei Dichtern wie Anzengruber, Balzac oder Gerhart Hauptmann so verschwommen, daß sie einen nicht bereits mit der wirklichen Sachlage vertrauten Katholiken leicht in die Irre führen können.

Natürlich wird beim „Großen Herder“ in ähnlicher Weise der Nichtkatholik nur teilweise auf seine Rechnung kommen. Daß verletzende Parteilichkeit vermieden wird, beweisen in dem bis jetzt allein erschienenen ersten Bande Artikel wie Abendmahl, Albigenser, Alleinseligmachend, Anglikanismus, Augsburger Konfession. Aber die Beziehung des Wissens auf das Leben schließt in der Art, wie sie diesem Lexikon eigen ist, die Behandlung mancher für Katholiken unwichtiger Einzelheiten nichtkatholischer Lebensgestaltung aus und ordnet, was noch schwerer ins Gewicht fällt, alles in eine Synthese, die der Nichtkatholik nur teilweise gutheißen kann, so nützlich ihm bei der heutigen Stellung des Katholizismus ihre Kenntnis und darum auch der „Große Herder“ sein wird. Wie der hier beabsichtigte Einfluß auf das Leben verstanden wird, spricht das gedruckte Geleitblatt des Verlags zum ersten Bande klar aus: dieses „katholische Nachschlagewerk“ werde trotz aller Hemmungen „gewagt“, weil unser Volk „nicht nur in wirtschaftlicher, sondern mehr noch in geistiger und seelischer Unruhe und Not“ sei; dieser Not stelle das Lexikon „eine sichere, eindeutige, entschlossene Weltanschauung und Lebensauffassung“ entgegen. Nicht bloß eine Schau der Tatsachen und Ansichten wird geboten, sondern alles, was in Natur und Kultur, in Einzeldasein und Familie, in Staat und Kirche von Bedeutung ist, wird von der Weite und Einheit des katholischen Denkens aus gewertet und einer gedeihlichen Lebensgestaltung dienstbar gemacht. Ein charakteristisches Beispiel ist der Artikel über die Armut. Zuerst wird von der Armut als Übel, dann von der Armut als Tugend gesprochen. Im ersten Teil werden zunächst Wort und Begriff erklärt, dann die Gründe der Armut aufgezählt, ihre ethischen Vorteile gegen ihre weit größeren Nachteile abgewogen und die Mittel zur Linderung nach Wirksamkeit und sittlichem Wert gekennzeichnet. Endlich wird kurz die Stellung des Staates und der Kirche im Kampfe gegen die Armut umrissen. Bei der Armut als Tugend wird zuerst die von Mangel und Besitz unabhängige „Armut im Geiste“ und dann die „freiwillige Armut“ in ihren verschiedenen Graden bis zum feierlichen Klostergelübde beschrieben. Der Leser wird schon durch die ganze Form der Darstellung wie von selbst angeleitet, in katholischem Sinne zu denken und zu handeln.

Überhaupt bringt die katholische Richtung des Lexikons es ohne weiteres mit sich, daß bei allem, was mit der Weltanschauung zusammenhängt, an die Stelle vorsichtiger Belehrung von außen der Herzenston innerer Überzeugung tritt, nach dem die Gegenwart wieder dringend verlangt. Zugleich ist aber außer der schon festgestellten Rücksicht auf fremde Überzeugungen die Pflicht kritischer Genauigkeit nicht vergessen worden, wenn auch hier und da, z. B. in den Artikeln über Ablaß, Abtreibung, Autonomie, ein Satz nicht mit letzter theologischer Schärfe geprägt ist. Und nicht nur bietet der „Große Herder" unter allen ähnlichen Werken die sicherste Gewähr der Zuverlässigkeit in katholischen Dingen, sondern über sehr viele katholische Lehren, Gesetze und Einrichtungen findet man in nichtkatholischen allgemeinen Nachschlagebüchern überhaupt nichts.

Soweit weltanschauliche Gründe nicht mitsprechen, ist die Stoffauswahl in beiden Werken wohl mit gleicher Vollkommenheit der deutschen Kulturlage angepaßt. Ausgewählt werden muß, wie die schon genannte Werbeschrift von Brockhaus (S. 15) betont, auch bei größter Bändezahl, denn es wäre offenbar sinnlos, alle Namen der Kunstgeschichte oder gar der Insektenkunde aufzunehmen. Herder muß sich in seinen zwölf Bänden, von denen jeder ungefähr ebensoviel Silben enthält wie ein Brockhausband, selbstverständlich kurz fassen, um mit seinen 180 000 Artikeln dem Stoffreichtum der 200 000, die Brockhaus verspricht, so nahe wie möglich zu kommen. Tatsächlich bieten viele Artikel bei Brockhaus eine größere Fülle von Einzelheiten, aber Wesentliches wird man bei Herder kaum vermissen. Ein Vergleich der Stichwörter fällt durchaus nicht zu seinen Ungunsten aus. Ich habe an drei aufs Geratewohl herausgegriffenen Stellen des ersten und zweiten Brockhausbandes jedesmal ungefähr drei Seiten neben die entsprechenden Seiten bei Herder gehalten und bei Brockhaus allerdings 23 Artikel gefunden, die Herder nicht hatte, aber bei Herder doch auch 17, die Brockhaus nicht hatte, obwohl nur ein paar davon ausgesprochen katholische Dinge behandelten. Unter den Artikeln, die Brockhaus voraushatte, waren die wichtigsten diese vier: Adolphe, Adramiti, Basmadschis, Basse contrainte. Das ist gewiß nicht viel gegenüber der Bedeutung folgender sechs, die nur bei Herder standen: Amstetten, Amtlicher Pressedienst, Baskettball, Basler Lebensversicherung, Basodino, Bassac.

Brockhaus will auf seine 20 Bände „210 meist doppelseitige bunte Karten und Stadtpläne" verteilen, Herder aber bringt in seinen 12 Bänden nur Stadtpläne — die teilweise etwas größer sein sollten — und gute Sonderkarten ganz kleiner Gebiete von entsprechender Wichtigkeit; für die übrigen 226 Karten mit den zugehörigen Statistiken und Namensverzeichnissen stellt er einen eigenen Atlasband her. Dadurch ist die Auffindung der in allen Bänden vorkommenden geographischen Einzelheiten wenigstens doppelt so leicht gemacht wie durch das zweiseitige Verzeichnis, in dem Brockhaus am Ende jedes Bandes den Fundort aller Karten des ganzen Werkes angibt.

In der Stoffdarbietung ist das nicht die einzige Neuerung, die der „Große Herder" in die deutsche Lexikographie einführt. Während bei Brockhaus die Gedankenfolge der längeren Artikel und die Literaturangaben noch stark das Bestreben verraten, dem wissenschaftlichen Arbeiter eine erste Hilfe zu bieten, hat Herder auf wissenschaftliche Zuverlässigkeit und bibliographische Wegführung zwar nicht verzichtet, sich aber doch schärfer auf allgemeine Verwendbarkeit eingestellt: „Denn vom Volk soll dieses Lexikon gelesen werden", sagt das Geleitblatt. In längeren Artikeln ist das, was der Durchschnittsleser sucht, vorangestellt, was der Wissenschaftler braucht, folgt in Antiquadruck, und was zur praktischen Verwertung gehört, ist durch eine Perllinie hervorgehoben. Außer tabellarischen Übersichten, wie sie Brockhaus ebenfalls gibt, bringt Herder zu Fragen von besonderer Wichtigkeit, z. B. Abhärtung, Abstammungslehre, Akademiker, Alkoholismus, Arbeit, Aszese, Auswärtige Politik usw., sog. Rahmenartikel, deren alphabetisches Verzeichnis dem Bande vorangestellt ist

und dadurch die Aufmerksamkeit auf die zusammenhängende Behandlung alles dessen lenkt, was jetzt unter diesen Begriffen verstanden wird. Die Illustrationen in allen Verschiedenheiten des heutigen Druckverfahrens sind bei Brockhaus wie bei Herder vorzüglich ausgeführt, und obgleich dort auf den Band mehr Bilder kommen als hier, wird man doch auch den „Großen Herder" kaum irgendwo aufschlagen, ohne auf ein paar Illustrationen zu stoßen.

Da der Bezug beider Werke durch Ratenzahlung erleichtert werden kann und voraussichtlich Brockhaus 1935, Herder 1936 vollendet sein wird, scheint trotz des Vorsprunges, den Brockhaus auf dem Büchermarkt gewonnen hat, die Geschäftslage für den viel billigeren und dabei durchaus gediegenen, reichhaltigen und neuartigen Herder nicht ungünstig zu sein.

Jakob Overmans S. J.

Zur Bekleidungshygiene

In der „Medizinischen Welt" (1928, Nr. 22) hat der Berliner Sportarzt Dr. Ruhemann auf die gesundheitlichen Vorzüge einer neuen Art von Anzugstoffen (Sanistrella-Stoffe) hingewiesen. Zur Herstellung dieser Stoffe wird aus besonders geeigneter Wolle der einzelne Faden viel lockerer als bisher üblich gewirkt, und aus derartigen Fäden wird ein poröses Gewebe gewonnen. Ein solcher Anzug ist natürlich viel leichter als ein gewöhnlicher. Hierdurch werden die Bewegungsausführungen und unter diesen die Atmung wesentlich gefördert. Die poröse Webart bedingt ferner, daß die Atmungsfunktion der Haut nicht unterdrückt wird. Der hohe Luftgehalt dieser Kleidung bietet, weil die Luft ein sehr schlechter Wärmeleiter ist, ausreichenden Schutz gegen kühle Außentemperatur. Solche Kleidung ist also im Sommer wegen der Durchlässigkeit kühler als gewöhnliche Kleidung und im Winter wärmer wegen des hohen Luftgehalts der Faser.

Dr. Ruhemann hebt als besondern Vorzug der Sanistrella-Stoffe die von ihm experimentell erwiesene Lichtdurchlässigkeit hervor. Dieser Punkt verdient besondere Beachtung. Die erstaunlichen Erfolge, die gegen verschiedenartige schwere Krankheiten die Heilkunde heute buchen kann durch Lichtbehandlung der Haut, sind auch in Laienkreisen bekannt geworden. Die aus der Heilkunst überkommene Kunde hat nun zu uferlosen Übertreibungen geführt. Der Laie verfällt fast stets dem Irrtum, einen Einfluß, der als gesundheitsfördernd erkannt ist, nun in sinnloser Übertreibung ausnutzen zu wollen. Die Erkenntnis, daß Vitamine in Spuren unentbehrlich sind zur Gesunderhaltung, verführt Halbwisser zu einer Sucht, den Körper mit möglichst großen Mengen vitaminhaltiger Nahrung zu versorgen oder gar ausschließlich mit Rohkost zu ernähren. Das medizinwissenschaftlich primitive Denken des Laien verfällt immer wieder dem Irrtum: „Je mehr, desto besser." Auch die Übertreibungen des Sonnenbadens und Luftbadens beruhen vielfach auf dieser irrigen Meinung. Sonne und Luft sind Heilfaktoren und Gesundheitsfaktoren von unersetzlichem Wert. Aber der goldene Mittelweg ist auch hier gültig. Schon die einfache Überlegung, daß die Haut durch Bräunung gegen weiteres Eindringen von Sonnenstrahlen sich wehrt, müßte vor Übertreibungen bewahren. Die Haut stellt sich eben in eigener Werkstatt einen schützenden braunen Sonnenschirm her. Anderseits ist eine bleiche, lichtentwöhnte und luftentwöhnte Haut im Getriebe des Körpers ein minderwertiges Organ.

Für den gesundheitlichen Wert der Sanistrella-Stoffe, die den Forderungen der amerikanischen Metropolitan Life Insurance Company nach poröser leichter Kleidung in denkbar vollkommenster Weise genügen, war nur noch die Frage zu prüfen, ob nicht die Lichtdurchlässigkeit durch die Verarbeitung und durch die Unterkleidung illusorisch gemacht wird. Ich habe durch Experimente festgestellt, daß chemische Lichtwirkungen nachweisbar sind nicht nur durch Sanistrella-Stoffe hindurch, sondern auch in Kombination mit dünnem Rockfutter, dünnem Hemdenstoff, poröser Unterkleidung. Nicht nur direktes Sonnenlicht, auch dif-

fuses Tageslicht, selbst im Schatten eines Hauses, ergibt Aufzeichnung des Fadengewebes auf die photographische Platte. Die Photographien habe ich in der „Ärztlichen Rundschau“ (1931, Nr. 9) veröffentlicht.

Wir haben also die Möglichkeit, durch geeignete Kleidung in gemilderter Anwendungsart Luft und Licht auf die Haut den ganzen Tag hindurch einwirken zu lassen. Die Auswüchse der Nacktkultur können durch hygienische Forderungen nicht begründet werden. Dr. Engelen.

Zum Verständnis der Tschechoslowakei

Die Tschechoslowakei wird auf drei Seiten von Deutschland und Österreich umklammert, sie unterhält nach Ausweis der Statistik mit keinem Lande in Ausfuhr und Einfuhr einen so großen Handel wie mit diesen beiden, und unter ihren Staatsangehörigen sind mehr als drei Millionen Deutsche. Über das Geistesleben der nicht gerade starken slawischen Mehrheit, sowohl der halben Million Ukrainer wie der drei Millionen Slowaken und der sechs Millionen Tschechen, hat man trotzdem, namentlich in Deutschland, meistens recht unklare Ansichten. Veröffentlichungen in einer der slawischen Landessprachen werden von Deutschen außerhalb der Tschechoslowakei ziemlich selten gelesen, und was über diese Dinge in nichtslawischen Sprachen erscheint, sucht allzu oft die Tatsachen dem politischen Willen der führenden Tschechen unterzuordnen, obwohl die tschechische Nationalität, besonders wenn man nur die zählt, die sich ohne Zwang zu ihr bekannt haben, weit weniger als die Hälfte der Gesamtbevölkerung ausmacht. Dem freundschaftlichen Verkehr zwischen der Tschechoslowakei und den deutschen Nachbarstaaten würde es auf die Dauer wohl förderlich sein, wenn jede der beiden Parteien sich durch ehrliche Aussprache ihres Wesens und ihrer Ziele das Vertrauen der andern zu sichern suchte. Das scheint auch der zuversichtliche Spruch zu fordern, der unter dem tschechoslowakischen Wappen steht: Pravda vítězí — Die Wahrheit siegt.

Die „Tschechoslowakische Republik“ ist, wie ihre Begründer weder leugnen können noch leugnen wollen, nicht nach rein nationalen, sondern zugleich nach geographischen und wirtschaftlichen Rücksichten abgegrenzt worden. Tschechoslowakisch ist so wenig ein ethnographischer Begriff wie böhmisch, eher noch weniger. Daher ist es begreiflich, daß in der „Sonderschrift“ über die Tschechoslowakei, die das „Berliner Tageblatt“ am 10. Dezember 1930 herausgegeben hat, neben friedenswilligen Beiträgen des tschechoslowakischen Außenministers und des tschechoslowakischen Gesandten in Berlin auch die Wünsche von neuem betont wurden, die erfüllt werden müßten, damit die Verwaltung des Staates der nationalen Schichtung seiner Bewohner wirklich entspräche. Namentlich wird auf die planmäßige Störung der starken deutschen Kulturgemeinschaft hingewiesen, wobei freilich die Zurückdrängung der Deutschen aus dem staatlichen Finanzwesen, aus Post, Eisenbahn, Schule, Tabakregie und ihre Benachteiligung bei der sog. Bodenreform durchaus nicht in vollem Umfange deutlich werden. Ebenso klagt der Vorsitzende der ungarischen Nationalpartei über unerträgliche Behinderungen in Schule und Wirtschaft und besonders in der Einfuhr magyarischer Literatur. Die Ukrainer kommen überhaupt nicht und die Slowaken nur in einem kurzen wirtschaftlichen Beitrage zu Wort, der an den nationalen Schwierigkeiten sorgfältig vorbeigeht.

Immer mehr wird nämlich von tschechischer Seite versucht, aus den Slowaken und den Tschechen eine Volkseinheit zu machen und sie unter dem Namen „Tschechoslowaken“ als führende Nation den sog. nationalen Minderheiten, also den Deutschen, Magyaren, Ukrainern usw., gegenüberzustellen. Dieser bedenkliche Brauch wird dann von vielbenutzten Nachschlagebüchern, z. B. von Kürschners Jahrbuch und von Statesman's Yearbook, anscheinend ahnungslos übernommen. Das von Professor Bohuslav Horák herausgegebene Jahrbuch „Die Tschechoslovakische Republik“ (Prag 1928, Orbis-Verlag) verwischt die Unterschiede insofern noch mehr, als es

nicht bloß Tschechen und Slowaken ohne Sonderzählung überall zu „Tschechoslowaken“ macht, sondern auch die slowakische Sprache ohne jede Erklärung derart mit der tschechischen verschmilzt, daß wir fast nur noch von einer „tschechoslowakischen Sprache“, ja von einer Professur „für tschechoslowakische Sprache und Literatur“ hören. Der wirkliche Sachverhalt, den man doch aus solchen Büchern kennen lernen möchte, wird durch diese Ausdrucksweise nicht klargestellt, sondern verdeckt.

Es ist nicht so einfach auszumachen, ob das mit dem Tschechischen allerdings nahe verwandte Slowakische als eine selbständige Sprache oder als bloße Mundart zu gelten hat. Wie bei dem ähnlichen Streit zwischen dem Ukrainischen und dem Großrussischen (vgl. diese Zeitschrift 88 [1915] 552 f.) lassen sich Gründe und Autoritäten für beide Auffassungen anführen. Und wie dort, so muß auch hier gesagt werden, daß die Sprache durchaus nicht das einzige Unterscheidungsmerkmal zwischen den beiden Nationalitäten ist. Jedenfalls dürfen auf Grund der abweichenden und großenteils künstlichen Weiterbildung des Tschechischen im 19. Jahrhundert, auf Grund unleugbarer Verschiedenheiten in Rasse, Temperament und Kultur, und zumal auf Grund der bei der Aufrichtung des neuen Staates getroffenen Vereinbarungen die Slowaken erwarten, daß die nationale Selbständigkeit, an der sie durchaus festhalten wollen, auch in amtlichen und nichtamtlichen Darstellungen tschechoslowakischer Verhältnisse klar zu Tage trete.

Käme es nur auf äußerliche Machtpolitik an, so könnte es den Tschechen ja zunächst wünschenswert scheinen, ihre Volkszahl von 6 Millionen durch Verschmelzung mit den 3 Millionen Slowaken zu erhöhen und damit die Führung des Staates durch eine slawische Mehrheit besser zu sichern. Aber die bittern Klagen gerade der Tschechen über die Niederhaltung des Eigenlebens der slawischen Völkerschaften durch den Dualismus der Österreichisch-Ungarischen Monarchie könnten ihnen doch auch wohl den Gedanken nahelegen, daß der Versuch, die slowakische Nationalität recht bald verschwinden zu lassen, den Staat eher schwächt als stärkt. Das gilt um so mehr, als wenigstens auf einen großen Teil der politisch führenden Tschechen zutrifft, was Josef Leo Seifert in seiner Literaturgeschichte der Tschechoslowaken, Südslawen und Bulgaren (München 1922, 146) über den geistigen Einfluß der Slowaken auf das tschechische Brudervolk sagt: „Es scheint, als ob das im Positivismus und Materialismus erstarrte Tschechentum in der Slowakei immer wieder neue Ideen und neues Lebensblut zu gewinnen sucht.“ Und die tschechischen Katholiken verdanken es dem starken slowakischen Widerstande, daß die republikanische Gesetzgebung für Kirche und Schule nicht ungünstiger ausgefallen ist.

Mit der Religion hängt eine zweite Verschleierung zusammen, der man in Äußerungen des tschechischen Nationalismus sehr oft begegnet. Sowohl aus dem vorhin erwähnten Jahrbuche Horáks wie aus der von Paul Eisner herausgegebenen Anthologie „Die Tschechen“ (München 1928, Piper) gewinnt man leicht den Eindruck, echtes Tschechentum offenbare sich bei den Hussiten, bei den Böhmischen Brüdern, bei Liberalen und Freidenkern, in allen Formen der Los-von-Rom-Bewegung, aber weit weniger bei den tschechischen Katholiken. Nun hat freilich einer der größten Förderer der tschechischen Bewegung im 19. Jahrhundert, der Voltaireschüler Josef Jungmann, wie man aus seinen im Časopis des Tschechischen Museums (1871) veröffentlichten Erinnerungen sieht, die Frage erörtert, ob die tschechische Sprache hussitisch sei. Aber diese in der volkstümlichen Ausdrucksweise schlichter slowakischer Katholiken nicht selten vollzogene Gleichsetzung bedeutet selbstverständlich nicht mehr, als wenn in Polen der einfache Mann „deutsch“ oft im Sinne von „protestantisch“ nimmt. Und wie in Deutschland das literarische Übergewicht der Nichtkatholiken bekanntlich durchaus kein Beweis dafür ist, daß der Nichtkatholik deutscher wäre als der Katholik, so verkörpert sich in den katholischen Schriftstellern Böhmens und Mährens, von denen Eisner übrigens die Katholiken Jakub Deml und Jaroslav Durych

„die innerlich reichsten Prosa-Autoren der tschechischen Literatur von heute" nennt (267), ebenso echtes Tschechentum wie irgendwo sonst.

Eisner hat sogar die wunderbaren Volkslieder der Slowaken von seiner Anthologie ausgeschlossen — kein Wunder, daß er die ausgedehnte Volksliteratur der katholischen Tschechen nicht berücksichtigt. Gewiß tragen Inhalt und Form fast immer das Gepräge kleinbürgerlicher oder bäuerlicher Welt, aber gibt Eisner nicht selber zu, daß ein wirklich tschechisches Geistesleben außerhalb dieser Schichten noch wenig Boden gefunden hat (261)? Dem Denken und Fühlen der katholischen Mehrheit, die nach der Abwanderung vieler Hunderttausende von Unzufriedenen an Festigkeit gewachsen ist und auf allen Gebieten religiöser und weltlicher Kultur mit Erfolg voranstrebt, müßten Bücher, die uns das wahre Gesicht der Tschechoslowakei zeigen wollen, mindestens ebensoviel Raum gönnen wie den glänzenden Schriftstellern, die eine oft nur schwach im Heimatboden wurzelnde Weltanschauung tschechisch geformt haben, und die teilweise auch von liberalen Tschechen nur noch mit großer Einschränkung bewundert werden.

Hier kann die Lückenhaftigkeit der Belehrung, die deutsche Leser über das Geistesleben der Tschechoslowakei erhalten, nur angedeutet werden. Ob sich daraus die Folgerung ergibt, daß uns die tschechischen und slowakischen Katholiken besser über ihre nationale Kultur unterrichten müßten und könnten, bleibt der Entscheidung ihrer Führer anheimgestellt. Sollte ihr heutiger Staat versuchen, sie daran zu hindern, so dürften sie sich jedenfalls darauf berufen, daß für seinen größten Wegbereiter wie für seinen größten Vollender, für Palacký wie für Masaryk, die Menschheit stets über der Nation gestanden hat, und daß Masaryk bekennt: „Ich glaube, daß es sittliche Pflicht ist, von den Völkern, dem eigenen und den fremden, offen zu reden: das nationale Augurentum hindert den eigentlichen Fortschritt" (Eisner 93).

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen

Lebensgestaltung

Mehr Sonne. Ein Buch der Lebensfreude. Von Dr. F. E. May. 8° (155 S.) Paderborn 1930, Schöningh. *M* 5.—

In Ziel, Gedanken und Sprache erinnert das Sonnenbuch von Dr. May an die Werke von Dr. J. Klug. In frohem Optimismus sucht es zu trösten und Freudenquellen zu zeigen, ohne die Schatten und Wunden der Zeit zu verbergen. Es spricht aus allen Zeilen ein im Glauben bewußt und sicher froher Geist, dessen Gedanken man gerne lauscht. Freilich so leicht und schnell läßt sich der Trost nicht in gramzerrissene und mit dem Schicksal hadernde Seelen hineinlesen, wie es die Poesie der Sprache oft wünscht. Ein schlechter Trost ist z. B. der Hinweis auf die Arbeit als Freudenquelle, wo Millionen arbeitslos vergebens an dieser Quelle zu trinken suchen. Im ganzen wendet sich das Buch mehr an solche, die materielle Sorgen weniger kennen. Doch es gibt Leiden, die tiefer in der Seele wühlen und schwerer zu heilen sind. Es werden ihm Leser nicht fehlen, denen es ein wahrer und wirksamer Freund sein wird. Den gleichen Zweck wie dieses Sonnenbuch verfolgt Mays Schrift „Um dein Lebensglück", das in ähnlicher Sprache und Gewandung das begrenzte Gebiet des Liebeslebens behandelt und so ein Wegweiser durch die modernen Sexualfragen sein will. Es ist eine Ergänzung zu des Verfassers erfolgreichem Werk über „Die glückliche Ehe", das ein Jahr nach seinem ersten Erscheinen nun schon in zweiter Auflage vorliegt, und behandelt mit guter Benützung des neuesten Schrifttums und weiser Verteilung von Licht und Schatten alle die vielbesprochenen Seiten des Lebens, denen die Sorgen aller Freunde des heranwachsenden Geschlechtes gelten.

L. Koch S. J.

Lebensbilder

1. Elisabeth von Thüringen, Schutzfrau des deutschen Volkes. Von Dr. Maria Maresch. Mit einem mehrfarbigen Titelbild u. 57 Abbildungen. 8° (232 S.) Bonn 1931, Verlag der Buchgemeinde (nicht im Handel).
2. Pilgerin auf Erden. Leben der hl. Elisabeth. Von Elisabeth v. Schmidt-Pauli. 8° (376 S.) Berlin 1931, Verlag für Kulturpolitik. Geb. *M* 7.50

1. Die Reformation hat einst die Gebeine der hl. Elisabeth in einen Futtersack gesteckt, die französische Revolution die Edelsteine aus dem Reliquienschrein entwendet. Aber die Jahrhunderte bringen neue Verehrung, neue Goldschmiede sind an der Arbeit. Teutoniae gloria, die einen wollen es sagen, die andern singen. M. Maresch sagt es. Daß sie das Bild einzig aus der sichern Überlieferung aufbaut, ist echte Verehrung. Es ist ferner ein Verdienst, daß sie die Quellen in guter Zusammenstellung dem erst fortlaufend erzählten Leben anhängt. Wir kommen, das fällt dabei auf, über die Aussagen Konrads und der vier Mägde wenig hinaus, außer etwa daß wir diese in Zeit und Ort stellen, daß wir das innere und äußere Gewicht der Persönlichkeit besser einzuschätzen wissen. In dem Buche wird dies ausgiebig verwertet, zum Teil in wiederholter Darstellung. Bei aller Minnigkeit der Heiligen nimmt ihr Bild etwas festere Züge an, und selbst ihr Äußeres werden wir uns nicht sonderlich zierlich denken dürfen. Es zeichnen Elisabeth ein waches Auffassen und ein starker, auch fürstlicher Wille aus, reife Selbständigkeit. Für den Gang der innern Entwicklung in den ersten Jahren haben wir wenig Anhaltspunkte. Als bestimmend muß, ähnlich wie bei Kreszentia von Kaufbeuren, eine ganz früh einsetzende mystische Erfassung angenommen werden, was auch E. von Schmidt-Pauli zu wenig in Betracht zieht. Die wegen ihrer religiösen Haltung noch gesteigerte Vereinsamung der Landesfremden bringt diese hinwieder allen Elenden näher, facht anderseits den Liebesdrang in der Braut und Mutter zur Flamme an, die in dem „Weh mir vielarmem Weib" zusammensinkt, aber gerade in dieser Größe ganz in Gott aufgeht. — Was M. Maresch über den Auszug aus der Wartburg ausführt, wird Zustimmung finden. Dennoch glaube ich, daß wir neben dem freien Entschluß der Heiligen, wenn auch nicht von Vertreibung, so doch von Verweisung sprechen dürfen: Du kannst gehen. Das Verhalten der Leute in Eisenach, die Sprache der zurückkehrenden Ritter setzt so etwas voraus. — In dem Schriftstück über den Kanonisationsprozeß muß sacramentum mit „eidlicher Vernehmung" übersetzt werden und ist das ad complendam der Festmesse nicht mit Komplet, sondern mit Postkommunion wiederzugeben.

2. Es ist auf der Wartburg viel von Minne geredet worden, nur Elisabeth hatte dazu keine Zeit, sie mußte sie leben. Die außergewöhnlich große natürliche Liebesfähigkeit der Heiligen, hauchezart und sturmesstark, wird in der Gnade zum Hohen Lied und im Leben zu einem göttlichen Gedicht, das nun auch zu einer verklärten Darstellung reizt. Eine solche hat Schmidt-Pauli unternommen, und sie ergänzt damit glücklich das erstgenannte Buch. Sie geleitet die „Pilgerin auf Erden" wie Guda und Isentrud umschauend, mitfühlend; auch der Leser soll der Heiligen lebensnah werden. Nicht in allem ist das Unterfangen gleich glücklich gelungen; einiges, wie etwa die Zeichnung Friedrichs II., wird kaum mit der Geschichte zur vollen Deckung kommen; es klingt auch wohl etwas zu viel von unserer ichspiegelnden Art mit, oder es findet sich wenigstens nicht in die ausgeglichene maze. Dennoch freut man sich wachsend der geistvollen, oft bestrickenden und dabei tiefen Auffassung von Zeit und Geschehen. Der franziskanische Geist wird ganz zeitgegeben eingeführt und vor Elisabeth gebracht. Fast mit verhaltenem Atem sieht man Gott immer wieder und mehr und mehr vor Elisabeth stehen und sie restlos in Besitz nehmen. — Auch die Volksbücherei wird das Buch gern einstellen, aber „Die hl. Elisabeth" von Alban Stolz noch weiterhin ausleihen; die Volksseele scheut, was sich so unmittelbar schön gibt, sie hört lieber etwas davon erzählen und darüber sagen.

S. Nachbaur S. J.

Der heilige Antonius von Padua. Eine Lebensbeschreibung von Dr. Karl Wilk, Pfarrer. 8° (188 S.) Breslau 1931, G. P. Aderholz. *M* 4.50, geb. 5.50

So schlicht und wahr wie der Habit des Heiligen steht dieser selber in dem Buch vor unsern Augen. Wie Antonius der Wundertäter der kommenden Jahrhunderte geworden ist, kann auch das Buch nicht eigentlich erklären, wenn auch in dem vorbehaltlosen Klein-werden und Sich-selbst-verlieren und -ausgeben ein Anlaß gegeben ist für Gott und Volk. Vom Ernste des Verfassers spricht seine jahrzehntelange geistige Nähe zu dem Heiligen, die ihn an die Orte seines Wirkens führte und ihn in der weitschichtigen Literatur aller Zungen daheim werden ließ. Kein Buch wurde aus der Hand gegeben, ohne daß der Verfasser über seinen Gehalt gewiß war. Daß auch die Erbauung und eine gesunde Apologie in der Arbeit zum Wort kommen, verstehen wir bei unserer übernatürlichen Einstellung zu den Heiligen ohne weiteres; doch werden es der sachlichen Ausflüge fast zuviel. Auffallend gering ist in der Darstellung der Ertrag an mystischem Gut. Tugend, auch die Gottesliebe, kann für sich allein ohne Mißbrauch des Wortes nicht so genannt werden. Die „poetischen Legenden" (175) wagt der Verfasser nicht in den Rahmen der Tatsachen aufzunehmen. Sechs künstlerische Bilder verdienen zur Empfehlung besonders erwähnt zu werden. S. Nachbaur S. J.

Theologie

Einführung in die Religionssoziologie. Von Joachim Wach. 8° (XI u. 98 S.) Tübingen 1931, Mohr. *M* 4.50

Wach hat sich bereits große Verdienste erworben durch seine methodische Klärung des Begriffes des Verstehens: durch seine Synthese zwischen Dilthey und Husserl. Die vorliegende Schrift ist der Klärung des andern Grundbegriffes der Dilthey-Troeltsch-Weber-Zeit gewidmet: der Religionssoziologie. Sie steht darum vorzüglich im Zeichen Max Webers, der für Troeltsch wie für Scheler der Anreger war. Geistesgeschichtlich wird man ja diese ganze Richtung als eine Weiterführung Ritschls bezeichnen müssen: seiner Knüpfung zwischen Wert und Gemeinde. Sie trägt darum eine gewisse Belastung in sich: die Gefahr einer Bindung von Religion an das natürliche Gemeinschaftsphänomen. Anderseits bleibt auch in diesem Fall der theologische Hintergrund wirksam: daß in dieser „Vergemeinschaftung" die Phase eines innertheologischen Prozesses vorliegt. Wach geht darum den glücklichen Weg einer Betrachtung von beiden Seiten her: einmal von der Religion zur Gesellschaft, dann von der Gesellschaft zur Religion. Er bleibt sich auch so bewußt, daß „der Sinn der religiösen Gemeinschaft" „letztlich nur theologisch aussagbar" ist (5). Aber immerhin operiert er (vielleicht stärker als früher) mit einem Allgemeinbegriff von Religion, als dessen Differenzierungen dann (wenngleich als geschichtliche, nicht logische) die einzelnen Religionen erscheinen. Hier muß man unwillkürlich an die einschneidende Kritik denken, die Oskar Bauhofer in seinem „Metareligiösen" an einer solchen Weise geübt hat. Man wird — im Geiste Thomas von Aquins in seinem Kommentar zu Boethius' De Trinitate — ruhig zugeben können, ja müssen, daß das Reich Gottes, da es die fortlebende Menschwerdung ist, auch wahrhaft menschlich ist, d. h. in „geschöpflichen Formen" (wie Thomas sagt) erscheint. Aber unter dieser Richtung werden es doch immer

nur die Verhülltheiten seines göttlichen Wesens sein, also das, was ihm mit menschlichen Religionsversuchen gemeinsam ist. Das Göttliche ist jeweils die „Menschwerdung in fieri", der Schritt, darin Gott in die Geschöpflichkeit „einbricht". Wir sagen sonst: der Charakter des strengen Wunders. In einer methodischen Religionssoziologie, wie Wach sie anstrebt, geschieht aber allzuleicht der Versuch einer Synthetisierung Gottes und der Kreatur auf „allgemeine Begriffe", d. h. eine allmähliche Umwandlung von „Wunder" in „gesetzmäßige Erscheinung". E. Przywara S. J.

Das Wesen der Kirche mit besonderer Berücksichtigung ihrer Sichtbarkeit. Von Robert Winkler. 8° (48 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 2.20

Robert Winkler kommt von Wobbermin her und hat wohl länger als Odenwald den Korrelations-Gedanken seines Lehrers bewahrt. Er verwendet ihn darum auch für das Problem zwischen (subjektivem) Glauben und (objektiver) Kirche. Er möchte auf diesem Weg — entgegen unserer Zeichnung des Protestantischen in der Auseinandersetzung mit Karl Barth, mit der er sich beschäftigt — einen protestantischen Objektivismus der Kirche begründet wissen, nicht nur im „Wort" und in der „Liebe", sondern auch in einer „Institution". Ja, er geht so weit, den alten katholischen Gedanken wieder aufzunehmen, daß die hypostatische Union Christi die Grundlegung der Kirche sei. Aber gerade hier ist es bezeichnend, daß er nicht formal von der hypostatischen Union spricht, d. h. von der einen göttlichen Person in zwei Naturen, sondern von der „Zwei-Naturen-Lehre". Das heißt, es bleibt bei der „Korrelatsetzung selbst", hier wie in der Frage der Kirche. Darum bemerkt er mit Recht, daß wir die Korrelation aufheben und der Kirche den bestimmenden Akzent geben, — wie der bestimmende Akzent in Christo in der Einheit der einen göttlichen Person liegt. Mit deutlicheren Worten: in allen Theologumena bleibt Winkler im Grunde bei der Spannung zwischen Gemeinschaft (bei ihm „Kirche") und Ich (bei ihm „Glauben"). Alles aber hängt in einer übernatürlichen Ordnung und erst recht in einer Erlösungsordnung daran, daß der wahre Einbruch Gottes für das theologische Denken ein solcher bleibt und nicht in eine innergeschöpfliche Spannung „vergeschöpflicht" wird. Hier ist der Ort der katholischen Betonung des opus operatum der Kirche. Es ist nicht „institutuhafte Gemeinschaft" gegen „Ich" (das mag auch der Protestant übernehmen). Es ist wesenhaft die menschgewordene Transzendenz Gottes gegenüber allem Menschlichen, auch und gerade gegenüber den Gemeinschaften.

E. Przywara S. J.

Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen, Grundlagen eines Systems der Subjektivität. Von Martin Thust. 8° (IX u. 619 S.) München 1931, C. H. Beck. Geb. *M* 24.—

Die Überraschung dieses Buches ist das Inhaltsverzeichnis in seiner mathematisch bis ins Subtilste ausgefeilten Konstruktivität, — und dem entgegen die liebevolle wohltuend geruhsame Breite der darauffolgenden Darstellung. Beides fordert aber auch sofort den Widerspruch heraus: der wildwüchsigste aller Romantiker — und eine restlos sich schließende Mathematik? der gejagt zerrissenste aller Romantiker — und eine Stimmung, die zu Jeremias Gotthelf paßte?

Damit ist unsere Kritik ausgesprochen. Dem Verfasser ist ohne Frage in ganz ausnehmendem Maß ein „immanierender" Kierkegaard gelungen: Kierkegaard, mit Thusts Worten, als „rückläufige Bewegung des Zusichselbstkommens" (548). Für diese Bewegung sind die dialektischen Hauptworte Thusts durchaus zutreffend: Selbstübersteigerung, Selbstentbindung, Selbstbezeugung. Aber das Eigentlichste in Kierkegaard ist ihm damit entschlüpft: das ständige, echt augustinische „über sich hinaus", das freilich, wie wir in unserem Kierkegaard-Buch sagen mußten, im „Zwischen" bleibt. Thust kennt nicht den „transzendierenden" Kierkegaard. Er ist ihm auf der Spur, als er den Versuch macht, ihn als „Korrektiv" Luthers zu begreifen. Aber er kommt nicht weiter als bis zur Idee eines „protestantischen Mönches" (401).

Der tiefere Grund liegt darin, daß Thust den Spuren Johannes' vom Kreuz so weit ausgewichen ist, daß ihm schließlich in Kierkegaard eine geklärte Fassung Hegels erscheint (210 ff.). Das geht so weit, daß er eine „Eschatologie des Geistes" konzipiert (156) und Kierkegaards Grundidee echt hegelisch als „Transzendenz des Göttlichen in der Immanenz des Menschlichen" begreift (177). So ist es kein Wunder, daß der letzte Untertitel des Werkes „Grundlagen eines Systems der Subjektivität" heißt, und daß die Dialektik des Inhaltsverzeichnisses hegelisch ist. Wenn Siegfried Marck den heutigen Geisteskampf als Kampf zwischen Hegel und Kierkegaard begreift und Kierkegaard hegelisch als „Stufe

der Vorstellung" Hegel einzuordnen versucht, so ist die Kierkegaard-Überwindung Thusts sicher eindringlicher: als Einkomponierung des Rhythmus Hegels in die Herzmitte Kierkegaards. Wir können darum dem Geist eines solchen Versuches nicht den Respekt versagen. Wir können auch Thust nicht das Recht bestreiten, Kierkegaard zur Entwicklung seines eigenen Systems zu benutzen. Aber wir trauern um die Tiefe des eigentlichen Geheimnisses, das in dieser schimmernden Mathematik unterging. E. Przywara S. J.

Morphologie des Luthertums. 1. Bd.: Theologie und Weltanschauung des Luthertums. Von Werner Elert. 8° (XVI u. 465 S.) München 1931, C. H. Beck. *M* 18.—

Das Wertvolle des Werkes liegt in der immanenten Methode, mit der es aus dem subjektiven Ursprung der Reformation in der Seele Luthers die immanente Folgerichtigkeit lutherischen Denkens bis in die letzten profanen Ausläufer hinein darstellt. Wider den Willen des Verfassers wird aber gerade dadurch der furchtbare Fehlgang der Reformation klarer denn je. Die Kritik Kierkegaards bestätigt sich fast restlos. Es zeigt sich die Vehemenz eines religiösen Grunderlebnisses, das in der nächsten Nähe zur „Nacht" des Karmels steht. Aber statt der liebenden Übergabe geschieht der Krampf der Heilsgewißheit, in deren Folgerichtigkeit dann der leidenschaftliche Protest gegen die Kirche. In dessen Fortgang wird aus einem „Korrektiv" (Kierkegaard) selber neuer Dom-Bau. Dom-Bau aber verlangt erdkühle Überlegung und Mäßigung. So wird die Hitze des religiösen Urgefühls gezwungen, kühle Objektivität eines Kirchenregiments zu werden. Es ist nicht zu verwundern, daß dann nur das Entweder-Oder möglich wurde: Schwärmertum und weltliches Regiment, Pietismus und Rationalismus, a-theologischer Biblizismus und a-biblische Theologie.

Elerts eigener Standpunkt ist eine Art Weiterentwicklung dessen, was er in seinem Abriß der „Lehre des Luthertums" gab (vgl. diese Zeitschrift 111 [1925/26 II] 354). War dort noch eine gewisse Nähe zu Karl Barth, so spricht hier klarer Gegensatz: Karl Barths Gott ist der vor-evangelische Deus absconditus des Zornes. Aber eben darum geht wohl auch seine immanente Theologie des Distanzgefühls einen Schritt weiter ins Philosophische. Es ist nicht zufällig, daß in den theologischen Darlegungen eine gewisse Kühle des reinen Referates sich fühlbar macht, während man die innere Anteilnahme dort merkt, wo das Theologische zu philosophischer Haltung wird. So kann man sich nicht verwundern über die Stellen, in denen Luther als eigentlicher Ursprung eines „kritischen Kant" gezeichnet wird (69 f. 360 u. a.). Elert berührt sich hier überraschend mit Brunner und Knittermeyer. E. Przywara S. J.

Credo Ecclesiam. Festgabe zum 70. Geburtstag von Wilhelm Zöllner, Generalsuperintendent von Westfalen. Herausgeg. von Hans Ehrenberg. 8° (XVI u. 415 S.) Gütersloh 1930, C. Bertelsmann. *M* 18.—

Der Sinn dieser innerlich überaus einheitlichen Festgabe ist am besten in den Schlußworten Wilhelm Zöllners selber enthalten: es gehe im deutschen Protestantismus darum, daß aus Landeskirche Kirche werde. Von hier aus wird man überrascht feststellen können, wie stark das katholische „Erwachen der Kirche in den Seelen" in die protestantischen Kreise übergegriffen hat. Unter dieser Rücksicht steht das Sammelwerk nicht nur im Zeichen des Kampfes gegen einen einseitigen persönlichen Individualismus, sondern betont gegen alle Umdeutungen des Christlichen das Denken des deutschen Idealismus. Aber allzubald zeigt sich, wie nicht umsonst Hans Ehrenberg als Herausgeber zeichnet und Eugen Rosenstocks Name mehrfach unter den Artikeln erscheint. Es geht um den Kampf gegen den Idealismus vorab aus soziologischen Gründen: als Kampf eines proletarischen gegen ein bürgerliches Christentum. Das Gesamtwerk ist hier in nächster Nähe zu den Bemühungen Paul Tillichs. Es ist darum auch nicht zufällig, daß Hans Ehrenberg im Katechismus der Zukunft alle Auferlegung von Dogma ersetzt wissen will durch die Dialektik des lebendigen Dialogs (340), daß Rosenstock in einer Dialektik zwischen Gott und Teufel die innere Lebendigkeit des neuen „kirchlichen" Christentums erblickt (174) und, folgerichtig zu einer solchen Immanenz eines bewegten Lebens, dort Kirche entstehen sieht, „wo die Seele und Alles, was in mir ist, beide gesund sind" (162). So ist das Resultat, daß diese Erneuerung des kirchlichen doch nur eine neue Form des alten Kulturprotestantismus ist, nur daß es jetzt um das Ideal proletarischer Kultur geht, das in der Arbeiterjugendbewegung lebt. Es ist nur ein neues trauriges Beispiel, wie der Protestantismus, der gegen eine „Weltlichkeit" unserer Kirche protestiert, den jeweils neuen weltlichen Bewegungen verfällt, im vorigen Jahrhundert dem deutschen Idealismus, jetzt dem neuen Ideal eines religiösen Sozialismus.

E. Przywara S. J.

Religion und Kunst. Von Lic. theol. Joachim Konrad. 8° (148 S.) Tübingen 1929, Mohr. *M* 5.70

Die Arbeit versucht, die „prinzipiellen Analogien" von Religion und Kunst im Bereich der Objektivationen, im Bereich der Geltung und im Bereich des Psychischen darzustellen. In allen drei Teilen durch Anwendung des Begriffs der „Gestaltmetalogik". Daß Irrationales und Paradoxes in Religion und Kunst Sinnotwendigkeit hat, zeige die metalogische Struktur beider. „Der gemeinte Sinn aber ist Funktion der Form des Ganzen, bestimmt sich in und an seinen Gliedern, also in der Gestalt. Dieser Begriff ‚Gestaltmetalogik' besagt also die außerrationale, sinnotwendige und ganzheitsbedingte Relation der Glieder einer Religion oder eines Kunstwerks."

Konrad kommt von Schleiermacher, Ernst Cassirer, Natorp. Zuweilen hat man sogar den Eindruck, daß er noch zwischen Schleiermacher und Kant steht. Manche Beziehungen von Religion und Kunst im dritten Teil sind gut gesehen. Aber es fehlt der ontologische Grund, von dem aus allein ihre prinzipiellen Analogien zur Einsicht gebracht werden können. Der Begriff der Analogie ist hier nicht in dem tiefen Sinne der Scholastik zu verstehen. Im übrigen spürt man überall die Vieldeutigkeit der Begriffe: Religion, Kunst und Glaube. Außerdem finden sich fast auf jeder Seite theologische Unrichtigkeiten. Die Arbeit sucht sich als Verteidigung der Religion gegen den Ästhetizismus zu rechtfertigen. Sie gibt ihm aber die Waffen gegen die Religion in die Hand, jedenfalls gegen die, die sich hier zu verteidigen meint.

H. Kreuß S. J.

Philosophie

Geschichtsphilosophie der Gegenwart. [Philosophische Forschungsberichte. 10.] Von Fritz Kaufmann. 8° (138 S.) Berlin 1931, Junker & Dünnhaupt. *M* 5.—

Unter den verdienstlichen „Philosophischen Forschungsberichten" nimmt die Arbeit Kaufmanns eine vorzügliche Stelle ein. Sie ist nicht mechanischer Bericht, sie ist richtig Problemgeschichte jenes wichtigen Stückes der Entwicklung, das zwischen Rickert-Windelband, Dilthey-Simmel-Weber-Troeltsch und Scheler-Heidegger spielt. In der Zuordnung, wie wir sie in dieser Aufzählung gaben, liegt freilich schon die Kritik. Denn Kaufmann beginnt zwar mit Rickert-Windelband, setzt aber Dilthey und Heidegger in eins an den Schluß. Damit wird die neutrale Problemgeschichte System. Sie wird es unter einer doppelten Rücksicht. Erstens: (mehr zur Problemgeschichte neigend) als Darstellung der Art, wie die Position Heideggers sich zu ihren Vorgängern bezogen sieht. Zweitens aber auch: (im eigentlichen Sinn systematisch) als Herausarbeitung abschließender Sicht der Haltung der Geschichtlichkeit (von Heidegger her). Unter der ersten Rücksicht gibt sich die Arbeit als eine deutlichere Ausführung des bekannten Kapitels aus Heideggers „Sein und Zeit" über die Geschichts-Ontologie Diltheys. Unter der zweiten Rücksicht gestaltet sie sich zu einer langsamen Entwicklung des Begriffes der „Gelassenheit" als der tiefsten Haltung der Geschichtlichkeit. Dieser Begriff schwankt zwischen einer mehr christlichen und einer mehr heidnisch-antiken Färbung. Nach der ersten heißt er „Vermögen, sich aufzugeben" (69), nach der zweiten „verwegene", „milde" und „unbefangene" „Gelassenheit" (122). Unter beiden Formulierungen enthüllt sich eine beginnende Korrektur an Heideggers trotzigeren Ausdrücken. Die erste könnte zu Augustinus hinführen, die zweite zu Goethe. So ist das letzte Ethos der Arbeit ein Schwanken zwischen Eschatologismus und Klassik. Leise übt hier Hegel sein Patronat. Wir meinen darum, daß Bauhofer („Das Metareligiöse") dieser Richtung am schärfsten kritisch Aug in Aug steht, zumal beide in der Kritik Rickert-Windelbands einig gehen. Aber Bauhofer weiß um die tiefere Aufgebrochenheit der Geschichte: des menschlichen „war" und „wird" zum göttlichen „Ist".

E. Przywara S. J.

Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Grundlagen der Philosophie Edmund Husserls. Von Joachim Bannes. 8° (118 S.) Breslau 1930, Otto Borgmeyer. *M* 6.—

Das Verdienst der Schrift liegt in ihrer Konfrontation Husserls mit der Scholastik. Insofern tritt sie der Untersuchung Edith Steins über die sachlichen Beziehungen zwischen Husserl und Thomas an die Seite. In dieser Hinsicht sind die Ausführungen über den Begriff der Philosophie von besonderem Wert. In Bezug auf die Wesensschau aber geht Edith Stein unvergleichlich tiefer. Das liegt zum guten Teil daran, daß Edith Stein als ehemalige Assistentin Husserls und Übertragerin der Quaestio de Veritate Thomas von Aquins den Quellen näher ist. Was Husserl betrifft, so schadet es der Schrift, daß sie sich nicht mehr mit der „Formalen und transzendentalen Logik" auseinandersetzt. In Bezug auf die

Scholastik wird es hinderlich, daß der Verfasser sich an ihrer Schulfassung (in den heutigen Lehrbüchern) orientiert, in denen die ursprüngliche Breite der Problematik sich in eine Thesen-Enge (aus praktischen Gründen) hat festlegen lassen. Husserl kann man nur unmittelbar mit der originären Breite der Problematik des Aquinaten begegnen, nicht aber mit Gredt, Liberatore, Geyser usw., bei denen überdies der Einfluß des deutschen Rationalismus von der echten Tradition nicht geschieden ist.

E. Przywara S. J.

Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Von Joh. Hessen. 8° (328 S.) Berlin 1931, Dümmler. *M* 12.—

Das Werk ist zunächst die Zusammenfassung der früheren Schriften Hessens über sein bekanntes Thema: die unmittelbare, intuitive Gotteserkenntnis. Nach dieser Seite verweisen wir auf unsere früheren Auseinandersetzungen (in dieser Zeitschrift Mai und Juni 1923, und „Religionsbegründung"), auf die Hessen auch heute noch nicht sachlich eingegangen ist. Die Änderungen gegenüber den früheren Schriften sind doppelter Natur. Einmal hat er in weitem Ausmaß Milderungen seiner Theorie durchgeführt, so daß sie stellenweise fast schon an die Art grenzt, wie wir selber in unserer „Religionsphilosophie katholischer Theologie", der klassischen Tradition folgend, die Unterschiede zwischen Augustin und Thomas umzeichnet haben. Das Wichtigste aber ist, daß Hessen nun sieht, wie in Augustin alle Erkenntnistheorie durch eine Metaphysik innerlich durchformt ist. Damit hat er den Standpunkt eingenommen (trotz seiner späteren Polemik), den wir seinerzeit gegen ihn formulierten: daß Augustin und Thomas dieselbe formale Gottesbegründung haben, nur daß sie für Augustin ihren materialen Ort im Bewußtsein, für Thomas aber im kosmischen Sein hat.

Aber es ist für ihn bezeichnend, daß er diesen Schritt in bewußtem Mitgehen mit Nikolai Hartmann tut: wie früher Rickert und Windelband (wobei Windelband auch jetzt noch für ihn Augustinus redivivus ist: 185) und dann Scheler ihm Führer waren. Das wird zum tieferen Grund seiner Augustinus-Interpretation. Das augustinische „veritatem mente contingere" wird ihm zur „selbstgewissen Innerlichkeit", die neuzeitliche Philosophie, von Descartes ab, zu einer genuinen Augustinus-Auferstehung. Damit hat folgerichtig das wesentliche augustinische „transcende teipsum", das drängende Über-hinaus über alle geschlossene Innerlichkeit, fast nur noch die Funktion einer Mäßigung der geschlossenen Innerlichkeit. Dann gleitet es aber allzuleicht dazu ab, daß religiöse und übernatürliche Gegebenheiten zu philosophischen Positionen werden. Der tief-religiöse Gegensatz in Augustinus zwischen verklärtem Weilen im Himmel und Gekreuzigtsein in den Realismus der Erde wird zum philosophischen Gegensatz zwischen „Platonismus" und „Prophetismus" als Ausdruck des erkenntnistheoretischen Gegensatzes zwischen Betonung des Objekts und Betonung des Subjekts. Die Frage der mystischen Erfahrung (die bei Augustin im korrelaten Gegensatz zwischen Vorgeschmack des Himmels und Erfahren der Unbegreiflichkeit Gottes sich spannt) wandelt sich in das Philosophoumenon der „Unmittelbarkeit" und „unbezweifelbaren Gewißheit" des „religiösen Erlebnisses" (226). So beginnen aber die Unterschiede zu schwinden, in denen das „reine" Denken der neuzeitlichen Philosophie (als getragen durch die Reformation) und das „betende" Denken des Kirchenlehrers abgründig sich scheiden. Ich muß hier des Näheren auf meine Augustinus-Abhandlungen in den „Kantstudien" 1930 und der englischen Augustinus-Festschrift verweisen (London 1930, Sheed & Ward). E. Przywara S. J.

Das Wesen und der Wert des Seins und die Grenzen der reinen Vernunft. Von L. Grünhut. 8° (VIII u. 271 S.) Leipzig 1931, J. A. Barth. *M* 15.—

Eros und Agape. Eine metaphysische religionsphilosophische Untersuchung. Von L. Grünhut. 8° (242 S.) Leipzig 1931, C. L. Hirschfeld. *M* 9.—

Grünhut reiht sich unmittelbar denen ein, die eine neue Ontologie begründen: Hedwig Conrad-Martius, Martin Heidegger, Peter Wust. Mit Wust verbindet ihn das religiöse Glühen, zu Conrad-Martius und Heidegger zielt er in der Methodik einer Formalontologie. Seine besondere Eigentümlichkeit aber ist dadurch bezeichnet, daß für ihn „Wachsein" und „Seligsein" die entscheidenden Haltungen des Philosophen sind und dementsprechend „Ontologie" und „Mystik" die „metaphysischen Wissenschaften" (Das Wesen usw. 14 19 f. 87 ff.). Es ist insofern Formalontologie, als es nur sein will eine „Metaphysik des Seins, der Substanz und der Person" als „Vorarbeit zur Metaphysik Gottes, des Menschen und der Welt" (Eros usw. 3). Anderseits aber waltet eine philosophische Methodik, in der ausnahmslos Analyse des Philosophen und Erfahrung des Mystikers die Einheit des

philosophischen Aktes bilden. Mit der Phänomenologie ist diese Methodik eins als „Wissenschaft auf Grund der Autorität der Phänomene allein" (Eros usw. 5). Aber es ist eine Phänomenologie in der Sprache der Confessiones Sankt Augustins oder der Schriften Sankt Anselms. „Der Heilige hat das Maximum an Welterkenntnis" (Das Wesen usw. 263) — in diesem Satz begreift sich für Grünhut alles. Denn dieser Heilige ist ein solcher, für den die Oberfläche der Wirklichkeit sich öffnet in die „Nacht" des geschöpflichen Seins, diese Nacht aber im ersten Augenblick bereits die areopagitische „Nacht des überleuchtenden Lichtes" ist.

Grünhut hat recht, daß erst eine solche Einstellung zu einer wahren Philosophie führt, und nicht zu jener „kritischen", die eigentlich nichts ist als objektivierter Selbstschutz des Philisters. Aber die Seinsschau der „heiligen Phänomenologen" ist von Augustin zu Anselm und Thomas den Weg zu immer größerer Sobrietas mentis gegangen, zur ruhigen Nüchternheit, bis in den Analysen bei Thomas das Gesicht des Heiligen fast ganz überhüllt erscheint. Diesen Weg wird auch Grünhut zu wandeln haben. Gewiß öffnet erst der rückhaltlose Glaube die Augen des Geistes in die Weite und Fülle und Tiefe. Aber eben die „Bereitschaft des Mystikers, auf sich selbst zu verzichten", von der Grünhut spricht (Eros usw. 16), muß innerlich notwendig zur reinen Sachlichkeit führen, die ihre geheime Quelle eigentlich nur durch die Reinheit ihrer Sachlichkeit verrät. E. Przywara S. J.

Franz Brentano, Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus. 12° (XXXI u. 228 S.) Leipzig 1930, F. Meiner. *M* 8.—

Das ist wohl das Wichtigste unter dem, was Oskar Kraus in unermüdlicher, treuer Sorgfalt uns schenkt. Es ist die Parallele zu dem Verhältnis zwischen „Logische Untersuchungen" und „Formale und transzendentale Logik" bei Husserl. In seiner scharfen Antithese zum kantischen Spontaneitäts-Formalismus ging Brentano ursprünglich bis zu einer radikalen Ausdeutung des Satzes von der „adaequatio rei et intellectus", der Wahrheitsbedingtheit des Aktes durch den Gegenstand (wie beim frühen Husserl: der Noesis durch das Noema). Aber das Problem der Aussage über ein Nichtseiendes bringt die Wendung. An die Stelle der Orientierung vom Gegenstand her tritt die innere Urteilsrichtigkeit (parallel zur Wendung des späteren Husserl), gewiß nicht im Windelbandschen Sinn einer Messung an „der Regel des Denkens" (135), aber doch im Sinn der innern Evidenz. „Die wahre Garantie für die Wahrheit eines Urteils liegt in der Evidenz, die es entweder unmittelbar besitzt oder mittels des Beweises durch die Verbindung mit andern Urteilen, welche unmittelbar evident sind, erlangt" (139). „Dem evident Urteilenden ist die Wahrheit ... in sich selbst gesichert" (156). Der letzte Grund für diese Fassung liegt dann in dem, was auch in Augustinus und Thomas sich vollzieht: die Rückführung „ewiger Wahrheiten" auf ein „ewiges Denksubjekt" (129). Bei diesen letzten Perspektiven bleibt es. Husserl geht in seiner Konzeption einer Monadologie der Welt des Transzendentalen gewiß weiter in der Durchführung (vgl. diese Zeitschrift 119 [1929/30] II 177), aber bei beiden bleibt doch schließlich diese „innere Evidenz" in einem gewissen Stadium „letzter Behauptung". E. Przywara S. J.

Literaturgeschichte

Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665). Von Johannes Müller S. J. Zwei Bände. 8° (98 u. 150 S.) Mit 10 Tafeln. Augsburg 1930, Filser. *M* 12.—, geb. 15.—

Man ist oft geneigt, erst für das jetzige und das vergangene Jahrhundert das Nebeneinander geistiger Strömungen als charakteristisch zu betrachten, während sich die früheren Stilperioden, z. B. der Renaissance und des Barocks, leicht auf einen einheitlichen Kunststil festlegen ließen. Die alte Auffassung von der Einheitlichkeit des sogenannten Jesuitenstils ist ja für die Baukunst schon lange abgetan. Aber daß die Wortkunst des Jesuitendramas im 16. bis 18. Jahrhundert eine sehr differenzierte literarische Strömung darstellt, wird in dem oben genannten Buche zum ersten Male im einzelnen nachgewiesen.

Wenn man heute in Deutschland gegen das wesentlich unkünstlerische Agitationstheater kämpft, so heißt das noch nicht jede zeitgebundene Dichtkunst zu Gunsten einer zeitlosen Kunst bekämpfen. Wenn heute das moderne Agitationsstück, statt ästhetisches Erleben zu vermitteln, den Streit um die Zeitideen in das Publikum hineinträgt, so hat das Jesuitendrama und Jesuitentheater des 16. und 17. Jahrhunderts dagegen in vornehmer Aktualität die damals modernen Zeitgedanken in den

katholischen Volksteil hineingetragen und ihnen zum Sieg verholfen. In diesem Buche zeigt sich die ganze Aufgeschlossenheit, mit der die Väter der Gesellschaft Jesu mit der Zeit Schritt hielten, ja eher noch ihre Schrittmacher waren.

Es ist lehrreich, zu sehen, wie sich der Geist des Jesuitendramas von Generation zu Generation ändert, vom philologisch-lehrhaften Humanismus der Renaissancezeit (bis 1570) über den Manierismus des ausgehenden 16. Jahrhunders hin, bis unter dem zwanzigjährigen Bidermann (gestorben 1638) um 1600 auf einmal die barocke spiritualistische Geistigkeit vor uns steht. Aber auch hier gab es kein Stillestehen. Der frühbarocke Realismus Bidermanns wandelte sich bald ins Musikalische. (Die Jesuiten waren bekanntlich die Wegbereiter der Oper in Deutschland.) Über das Klassisch-Französische hinaus erwuchs dann der pompöse Stil der hochbarocken Kaiserfestspiele. Auf Grund eines umfangreichen Tatsachenmaterials, das in Band 2 ausgebreitet ist, habe ich die Entwicklungslinien des Jesuitendramas aufgezeigt und eine neue Absteckung der Stilperioden für das Drama grundzulegen versucht.

Was wir heute schmerzlich vermissen, die seelische Einheit zwischen Dichter und Publikum, Zuschauer und Spieler, Theater und Leben, Idee und Tat, das sehen wir im Jesuitendrama noch einmal verwirklicht.

J. Müller S. J.

Kunst

Die Ausgrabung des romanischen Domes in Regensburg. Von Karl Zahn. Mit 48 Zeichnungen und 16 Photos. 4° (128 S.) München 1931, Georg D. W. Callwey. *M* 12.50, geb. 14.—

Die Arbeit berichtet über Grabungen, die vom 15. September 1924 bis zum 30. Mai 1925 östlich und nördlich vom heutigen Dom zu Regensburg vorgenommen wurden, um nachzuforschen, was sich noch etwa über den ihm vorausgehenden romanischen Dom feststellen lasse. Mit ebenso großer Sachkenntnis wie Umsicht ausgeführt, hatten sie einen vollen Erfolg. Es gelang nicht nur, Lage und Größe des Domes zu bestimmen, man legte auch so viel an Einzelheiten zu Tage, daß sich nicht nur früher gemachte Vermutungen über seine bauliche Beschaffenheit als unzutreffend erwiesen, sondern darüber hinaus noch ein im wesentlichen vollständiges Bild des Baues gewonnen wurde. Eine frühromanische, flachgedeckte, plastischen Schmuckes entbehrende Basilika von elf Arkaden mit 15 Meter breitem Mittelschiff, aus dessen Ostwand eine halbrunde Apsis heraustrat, mit 7 Meter breiten, geradwandig schließenden Seitenschiffen, mit westlichem Querschiff, das wohl als Pfarrkirche gedacht war und dem, wie es scheint, eine Krypta eingebaut war, mit zwei Westtürmen, von denen einer in Gestalt des sogenannten Eselsturms noch steht, mit einjochigem Vorbau zwischen diesen Türmen — so war der Dom ein Gegenstück zu Obermünster und noch mehr zu St. Emmeram zu Regensburg. Als seine Entstehungszeit, die sich aus den geschichtlichen Quellen nicht feststellen läßt, ergab ein Vergleich des zu ihm verwendeten Baumaterials mit dem anderer Regensburger Kirchen das frühe 11. Jahrhundert. Von großem Wert sind die dem Bericht beigefügten, sämtliche Grabungen in Horizontal- und Vertikalabschnitten wiedergebenden Zeichnungen; schade nur, daß die Beischriften vielfach schwer leserlich sind. Irrtümlich ist es, wenn der Verfasser den von ihm wieder entdeckten Kellerraum des Eselsturms im Anschluß an eine unbegründete Vermutung, die von dem verstorbenen Professor Endres bezüglich eines ähnlichen Raumes im Westturm von St. Emmeram ausgesprochen wurde, als Exorzismuskapelle deutet. Nicht zutreffend ist es auch, wenn er gleichfalls im Anschluß an Endres Bischof Heinrich 1296 noch im Westchor bestattet werden läßt, einmal, weil der Westbau damals schon abgebrochen war oder doch hart vor dem Abbruch stand, und dann, weil unter dem summum altare, hinter dem die Leiche beigesetzt wurde, nach mittelalterlichem Sprachgebrauch nur der Hochaltar im Ostchor verstanden werden kann. J. Braun S. J.

Die Kunstdenkmäler von Bayern. Mittelfranken IV. Stadt Dinkelsbühl. Mit Einschluß von St. Ulrich. Bearbeitet von Felix Mader. Mit einer historischen Einleitung von Alois Mitterwieser und zeichnerischen Aufnahmen von Kurt Müller-klein. Mit 22 Tafeln, 177 Abbildungen im Text u. einem Lageplan. 8° (VI u. 214 S.) München 1931, Kommissionsverlag von R. Oldenbourg. Geb. *M* 15.—

Noch immer macht die Inventarisierung der Kunstdenkmäler Bayerns trotz der aus den heutigen Zeitverhältnissen sich ergebenden großen Schwierigkeiten erfreuliche Fortschritte, nicht zum wenigsten dank der Umsicht, der Energie und der Zielstrebigkeit des langjährigen Leiters, des Hauptkonservators Prof. Dr.

Mader. Hat sich doch zu den elf Bänden, die in den Jahren 1927—1930 erschienen, soeben wieder ein zwölfter gesellt, der die Kunstdenkmäler der Stadt Dinkelsbühl behandelt, von kirchlichen Bauten vor allem die stattliche spätgotische St. Georgskirche vom Hallenkirchentypus mit ihren schön gegliederten, schlanken Pfeilern, ihren ungemein wechselreichen Netzgewölben, ihrem hochaufsteigenden, zierlichen Sakramentshäuschen, ihrer prächtigen, mit Maß- und Figurenwerk geschmückten Steinkanzel, ihrem prunkvollen spätgotischen Taufstein, ihren spätmittelalterlichen figürlichen Plastiken in Holz und Stein sowie zahlreichen Tafelmalereien aus der gleichen Zeit; von nichtkirchlichen Bauten besonders die in der Hauptsache noch dem späten Mittelalter entstammenden Befestigungswerke der Stadt mit ihren vielen, in ihrer Gestaltung ungewöhnlich mannigfaltigen Tor- und Mauertürmen von vorwiegend fränkischer Eigenart sowie eine erhebliche Zahl bemerkenswerter öffentlicher und privater Bauten aus der Zeit der Renaissance und des Barocks, die mitsamt dem Kranz von Türmen der nicht eben großen Stadt ihr besonderes, altertümliches Gepräge geben.

Bearbeitet ist der Band von dem Herausgeber selbst, so daß diesem nunmehr als Ergebnis einer fast fünfundzwanzigjährigen, ausschließlich der Inventarisierung der bayerischen Kunstdenkmäler gewidmeten Tätigkeit im ganzen sechsundzwanzig Bände ihr Entstehen verdanken, von denen er acht in Verbindung mit einem Mitarbeiter, achtzehn — darunter Bände von bedeutendem Umfang, wie die Kunstdenkmäler der Städte Würzburg (709 S.), Passau (560 S.), Landshut (537 S.) und Eichstätt (786 S.) — allein schuf. Die Vorzüge, die den früheren Bänden eigen sind, zeigt in gleichem Maße auch wieder der vorliegende, eine den Zielen der Inventarisation entsprechende Vollständigkeit, Zuverlässigkeit in der stilkritischen Analyse der Kunstdenkmäler, in der Beschreibung und in den auf sorgfältigen Studien beruhenden geschichtlichen Angaben, vorsichtiges, besonnenes Urteil in Fragen der Datierung und Herkunft eines Kunstwerkes sowie seines Zusammenhanges mit andern ähnlicher Art, Übersichtlichkeit, Anschaulichkeit und Faßlichkeit in der Darstellung, ein reiches, alle Denkmäler von irgend einer Bedeutung vortrefflich wiedergebendes Abbildungsmaterial und zu allem dem als Abschluß des Bandes eine wertvolle kunststatistische und kunstgeschichtliche Übersicht über die in ihm behandelten Denkmäler. J. Braun S. J.

Romane und Erzählungen

Die Lampe der törichten Jungfrau. Roman von Peter Dörfler. 8° (392 S.) Berlin 1930, G. Grote. *M* 5.—, geb. 7.—

In der „Groteschen Sammlung von Werken zeitgenössischer Schriftsteller" tritt Peter Dörfler gleichsam das Erbe Federers an. Mit der für Dörfler charakteristischen anschaulichen, aber herben Erzählungskunst wird das seelische Schicksal der schwäbischen Müllerstochter Apollonia gestaltet. Die Lampe der törichten Jungfrau flackert lange in träumerischer Verehrung für einen ehemaligen Lehrer, in schwärmerischer Sehnsucht nach einer Pilgerfahrt ins Heilige Land, ohne freilich Apollonia zu hindern, die eigentliche tragende Kraft des Hauses zu sein. Aber schließlich brennt ihre Lampe in der klaren Flamme selbstlosen Opfers; ohne Braut und Mutter zu sein, wird sie Mutter und Vater zugleich für die hilflos hinterlassenen Kinder von Bruder und Schwester, hält sie Familienbesitz und Familientradition fest in der schweren Zeit wirtschaftlicher Wandlung um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Das Treiben auf dem Land und in der Mühle geben einen lebensvollen Untergrund für diese seelische Entwicklung. S. Stang S. J.

Zwischen grünen Hügeln und Träumen. Von Heinrich Federer. 8° (364 S.) Berlin 1931, Grote. *M* 4.50, geb. 6.50

Dieser zweite Band der gesammelten Werke von Heinrich Federer bietet eine Reihe von Geschichtlein und Märchen, die bisher in verschiedenen Zeitschriften verstreut waren. Die meisten der Erzählungen plaudern vom Schweizerland und seinen Menschen, ihrem Glück und ihrem Leid. Dazu kommen drei sinnige Märchen und einige Kleinigkeiten. Auch hier zeigt sich der Dichter als Meister der Skizze. Die Personen sind wirklich lebendige Menschen, mit deren Art und Welt Federer innig vertraut ist. Er sagt alles in einer frischen und ursprünglichen Sprache, voll prächtiger Bilder und treffender Vergleiche. Wer Federer kennt und ihn liebgewonnen hat, der wird sich auch hier an seiner Eigenart freuen, auch an manchem aus der Frühzeit des Dichters.

W. de Vries S. J.

Ulrich von Hutten. Der Roman seines Lebens. Von Hermann Walser. Mit Buchschmuck von Burkhard Mangold. 8° (269 S.) Zürich u. Leipzig (o. J.), Grethlein & Co. *M.* 4.50

Aus einem gemäßigten Willen der Heldenverehrung entstanden, zeigen die kurzen und ab-

gerundeten Bilder einiges aus dem Leben und Irren des ganz unritterlichen Helden. Sein „Ich hab's gewagt!" bildet die Begleitung und Erläuterung dazu, wie dieser unruhige Gast einer unruhigen Zeit den Bund mit dem Schicksal zu zerreißen wagte beim Auszug aus der Steckelburg, dem festen Schloß der Väter, um dann, immer auf der Flucht vor sich und andern, sein heißes, wildes Leben zu verschwenden. Das irre Drängen zum Ausleben der Persönlichkeit und der starke politische Machtwille machten ihn weniger zum Helden als zum Abbild und Sklaven seiner Umwelt. Das Unruhige und Gehetzte seines Daseins teilt sich auch seinem geschichtlichen Bild mit, dem nie das Widersprechende gefehlt hat. Es wäre möglich, wenn auch schwieriger gewesen, aus Wort und Schrift Huttens seine geistige Welt und den Wandel seiner Irrung zu beschreiben.

H. Fischer S. J.

Der blühende Stab. Neun Geschichten, neun Holzschnitte. Von Ruth Schaumann. gr. 8° (161 S.) München 1929, J. Kösel & Fr. Pustet. *M* 7.—

Die Prosa Ruth Schaumanns hat die Eigenheiten ihres übrigen künstlerischen Schaffens. Die Bildhaftigkeit der Form und die vertraute Nähe der Gestalten rückt jedesmal aufs neue in die Klarheit, die sie um so weiter von der Gebundenheit und Verkrampftheit der Tagesgröße entfernt. Bis in die Bewegung und den innern Wandel der Entwicklung ist das fühlbar an der wissenden Ruhe, die auch das Geringste nicht übersieht und die um so schöner ist, weil ihr nichts vom Grunde der Dinge verloren geht. Sie hört tief drinnen das Seufzen der Kreatur, wenn um die dritte Stunde Erschütterung alles Geschöpf durchdringt, da auf Golgatha ein neuer Bund geschlossen ward und Schatten sich auf die neue Erde senkte, oder wenn in der Welt des Menschenherzens ungehörte Schöpferkräfte aufsteigen, in heidnischen Herzen oder in Apostelgluten, in der Welt des Mittelalters oder dem Alltag der Gegenwart. Schön ist der Klang, wenn so oft aus großem, stillem Verzicht das innere Antlitz sich erneut, im Gleichnis des Bildes der trockene Stab in Blüten schlägt und die dürre, verstoßene Kreatur goldenes Leben aus sich entläßt. Es ist der stille Reichtum und die edle Einfalt der Künstlerin, als Kind göttlicher Gnade mit den Geheimnissen der Schöpfung zu spielen und liebevollen, demütigen Blickes das Siegel Gottes im Antlitz der Welt zu lösen.

H. Fischer S. J.

Vermächtnis. Dichtungen, letzte Aussprüche und Briefe der Toten des Weltkrieges. Zusammengestellt und eingeleitet von Edwin Redslob. 4° (178 S.) Dresden 1930, W. Limpert. *M* 4.—, geb. 5.—

Die Wandlung, die sich unter den gewaltigen Erschütterungen des Weltkampfes in der jungen Generation unseres Volkes vollzog, wurde ein Bekenntnis, das sich aus dem Chaos zeitgebundenen dichterischen Schaffens erhob. Todernste Worte, schon überschattet vom ahnenden Wissen um das Kommende, fügen sich hier zusammen als Mahnung und Vermächtnis an die verpflichteten Erben. Herausgerissen aus dem Taumel einer Welt, der das Schwelgen und Prahlen mit dem Lebendigen als Höchstes galt, sprechen die Stadler, Trakl, Löns, Heymann, Sack, Hellingrath, Flex, Engelke und andere das ganze Grauen einer Zeit aus, die an sich selbst satt geworden war, um als Bettler und Opfer zugleich vor Gottes Schwelle knieend Einlaß zu suchen. Nur selten allerdings wird der Durchbruch bewußt über das Todesgrauen hinausgetrieben zum Dunkel höherer Ahnung. Wohl bei R. J. Sorges Worten allein ist in der Kindlichkeit des Stillehaltens und in der Erwartung des niedersinkenden Helden die dichterische Schau befriedet und geklärt, die vom Tode nicht allein singt: „Nur im Tode, Meister, darf ich sehen, nur im Tod wird mir das All", die eher Gott preist für alles Schwere, „weil es das Morsche, Nichtige aus dem Herzen nimmt, damit die lebendige Einheit im Herrn erstehe, die auch nicht ein totes Wort mehr kennt". In solcher Sicht wird über dem würdig-ernsten Werk das Wort Hölderlins stille Mahnung und lebenswahres Vermächtnis: „Wir starben, um zu leben."

H. Fischer S. J.

Herr Johannes. Der Roman eines Priesters. Von Ludwig Mathar. (Volksausgabe.) 8° (447 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Geb. *M* 2.85

Herr Johannes ist Pfarrer im Venn. Äußerlich rauh und herb, wie die Landschaft, in der er lebt, wie das Volk, unter dem er wirkt. Aber in seiner Seele wohnt eine ganz heilige, selbstlose Liebe. Sie scheut kein Opfer, wenn es gilt, Armen und Kranken zu helfen, unbemittelte Studentlein voranzubringen oder den großen „Friedensdom" hart an des Landes Grenze aufzurichten. Sie sinnt auf tausend Mittel, die Not der Kriegs- und Nachkriegsjahre zu heben. Aber nie leuchtet sie reiner und wärmer, als wenn Herr Johannes den Irrwegen des Jerritje, seines Lieblingsschülers,

nachgeht und in einsamen Gebetsnächten um die Heimkehr des verlorenen Sohnes ringt. Das Volk weiß um diese Liebe seines Pfarrers und hängt an ihm wie an einem Vater und Führer, dieses Volk, das gewiß manche Menschlichkeiten hat, das aber doch wieder lebt und stirbt in hingebender Treue zur Scholle und herzhafter Gläubigkeit. — Es ist ein schlichtes, aber wundersam reiches Priesterleben, von dem dieser Roman erzählt. Zugleich aber schenkt uns Mathar damit ein echtes Heimatbuch voll Kraft und Tiefe und voll von goldenem Humor. Man wird dem Verlag Dank wissen, daß er diese billige Ausgabe ermöglicht hat. K. Thielen S. J.

Der Mann ohne Eigenschaften. Roman von Robert Musil. I. Buch. 8° (1068 S.) Berlin 1930, Rohwolt. *M* 12.—, geb. 16.—

„Der Mann ohne Eigenschaften" hat sich „Urlaub vom Leben" genommen, ist augenblicklich ohne Beruf, weil es ihm auf keine Weise gelingen will, ein „bedeutender" Mann zu werden. In seiner Jugend versucht er es als Offizier. Als ihm aber die Frauen und Töchter der Zivilisten nicht zur freien Verfügung stehen, wie er es erwartet hat, nimmt er seinen Abschied. Auch als Techniker wird er kein „bedeutender" Mann, ebensowenig als Mathematiker. Warum? Weil er ein „Mann ohne Eigenschaften" ist, besser: „ohne Charakter". Und er lebt in einer Zeit „ohne Eigenschaften". Es ist um die Jahreswende 1913/14 im alten Österreich. Er verkehrt in den Kreisen von „Besitz und Bildung", die gerade von der „Parallelaktion" bewegt werden: 1918 wird nämlich das siebzigjährige Regierungsjubiläum des alten Kaisers sein, gleichzeitig aber auch das dreißigjährige Wilhelms II. Es muß also etwas Großes geschehen, das die überragende Bedeutung des siebzigjährigen vor dem bloß dreißigjährigen Jubiläum klar zum Ausdruck bringt. Aber leider „gibt es heute keine großen Leistungen und keine großen Männer mehr". Ideale, Glaube, Treue, Heldentum, Liebe, Moral, selbst die Leidenschaft, alles ist zerfasert und zerfetzt durch Maschine, Kapital, exakte Wissenschaft, Technik, Sport, Betrieb, Rechenhaftigkeit. Die Seele ist ein romantischer Begriff, die Geschichte eine Kombination von Zufällen, und wen soll das tausendjährige Gerede darüber, was gut und bös sei, fesseln, wenn sich herausgestellt hat, daß das gar keine „Konstanten" sind, sondern „Funktionen". So findet sich auch für die „Parallelaktion" keine Idee, obwohl im weiten Bekanntenkreis des „Mannes ohne Eigenschaften" über alles mögliche endlos durch 123 Kapitel geistreich, meist geistreichelnd geredet wird. Eingefügt ist die Geschichte eines Lustmörders, eine großartige Gelegenheit, die Psychoanalyse am Exempel zu demonstrieren, was den Roman ein gutes Stück verlängert. Es zeigt sich die letzte geistige Plattheit und Sterilität des Liberalismus. Gott ist nur ein religiöses Gefühl, das zudem äußerst unmodern ist, denn „ein zeitgenössischer Ersatz ewiger Bedürfnisse sind Boxen und ähnliche Sportarten, also eine Art Theologie". So ist es ganz verständlich, daß „der Mensch sehr selten in der Frau geliebt wird". Und wenn man sich eine Wohnung einrichtet, gehört auch eine Frau zu den Möbeln, die man, wenn die Mode oder der Geschmack wechselt, umtauscht.

Es ist die Zeit vor dem Krieg, und auch unsere, die der Verfasser gestalten will. Aber es ist nur ein Negativ. Er schreibt oft mit feiner Ironie, die zuweilen in Zynismus übergeht. Was will dieser Roman? Die Zeit ist zu ernst für solche Bücher. Wir sehen nur Niederungen, schwammige, sumpfige, oder dürre, trockene. Darüber lastet dichter Nebel, der auf Seite 1068 so dick geworden ist, daß man die Hoffnung aufgibt, im 2. Buch werde ihn ein Sonnenstrahl durchdringen, auch nur ein winziger.

H. Kreuß S. J.

Die Stadt über der Erde. Von F. Hammerschmidt. 8° (416 S.) Paderborn 1929, F. Schöningh. Geb. *M* 6.50

Hammerschmidt führt den Leser in das Deutschland der Nachkriegszeit. Die Auseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Kirche, das Suchen der Seelsorge nach neuen Wegen zum arbeitenden Volk, dahineinverwoben die Geschichte einer Seele, die von Nietzsche durch viel Kreuz und Enttäuschung heimfindet zur Kirche, das ist in ganz großen Linien der Inhalt. Dazwischen enthüllt sich ein Bild der ersten Jahre nach dem Krieg mit ihrem Suchen und Wiederanfangen im Wirtschaftlichen, mit dem Aufleben des katholischen Gedankens gerade in deutschen Landen.

Das Buch geht an Fragen heran, die heute noch brennend sind. Das ist sein Verdienst. Die Lösung der Probleme kann freilich nicht immer überzeugen. Am besten ist die Gestalt des Großindustriellen Rombert gezeichnet, der in brutaler Rücksichtslosigkeit seinen Weg geht und selbst das Heilige seinen Zwecken dienstbar zu machen sucht. Die Sprache hat ihre Schönheiten, drängt sich aber an nicht wenigen

Stellen zu sehr vor und überwuchert dann den Gang der Handlung mit einer Fülle von Bildern, Rhythmen und sonstigem Beiwerk.

K. Thielen S. J.

Geschichte der Leibesübungen

Freiheit und Einheit. Eine Turngeschichte in gesamtdeutscher Beleuchtung. Von Dr. Josef Recla. Mit einem Geleitwort von Univ.-Prof. Dr. Ignaz Philipp Dengel. 8° (420 S.) Graz 1931, Verlag Bernhard Recla. Geb. *M* 9.50

Dr. Josef Recla hat sich in Fachkreisen durch sein „Neuzeitliches Jugendturnen" einen Namen gemacht. Es wird von den österreichischen Turnlehrern vielfach und mit großem Nutzen als Leitfaden benützt. Augenblicklich vergriffen, erscheint es im Herbst in dritter, neu durchgearbeiteter Auflage. Die Österreicher sind den Reichsdeutschen in der Pflege der Leibesübungen vielfach voraus, nicht nur im Fußball, weil sie das Erbgut von Jahn nicht einfach zum alten Eisen geworfen und sich nicht besinnungslos der Sportleidenschaft überlassen, sondern, mit der ihnen eigenen Lebenskunst auf dem Ererbten weiterbauend, eine neuzeitliche Form des Turnens geschaffen haben. So ist es nicht verwunderlich, daß ein Österreicher die erste, wissenschaftlich gearbeitete Geschichte des deutschen Turnens geschrieben hat.

Recla gibt nicht eine Geschichte der Leibesübungen, sondern eine Geschichte des Turnens im Sinne Jahns, dem das Vaterland alles, die Ertüchtigung des Leibes nur Mittel zum Zweck war. Die Modernen werden erstaunt sein, schon bei Jahn und seinen Freunden in so ausgeprägter Form den „ganzen Menschen" als Ziel der Leibesübungen zu finden, nur daß Jahn dieses Ziel viel konkreter faßt. Der „ganze Mensch" ist ihm der deutsche Mann, und diesen kann sich Jahn nur frei in einem großen, freien Vaterland denken. Darum ist „Freiheit und Einheit" die alles beherrschende Idee des Jahnschen Turnens, und es ist die Tragik in der deutschen Geschichte, daß diese Idee, diese innige Verbindung zwischen Vaterland und Leibesübung wegen der Engherzigkeit und Kurzsichtigkeit der verschiedenen Regierungen und wegen der Unbesonnenheit und Uneinigkeit der Turner nicht zur „Einheit und Freiheit" des deutschen Vaterlandes, sondern zur Unterdrückung des deutschen Turnens führte, während der gleiche Gedanke den Tschechen, Italienern und Franzosen zum Siege verhalf.

Im ersten Teil zeigt Recla „die Pflege der Leibesübungen bis zur Entstehung der Jahnschen Turnbewegung mit besonderer Berücksichtigung des vaterländischen Gedankens", im zweiten „die Jahnsche Turnbewegung im Kampfe für deutsche Freiheit und Einheit", im dritten „die Übernahme und Auswertung der Jahnschen Turnidee durch die außerdeutschen Völker Europas", und im vierten „die Jahnsche Turnidee im heutigen Auslanddeutschtum".

Das Buch gibt den Leibesübungen eine großzügige Idee, den vaterländischen Gedanken, nicht im großsprecherisch-militaristischen, sondern im echt deutschen Sinn, und kann daher ebenso zur Gesundung der Leibesübungen wie der Politik beitragen. Vielleicht verstehen wir uns doch noch dazu, aus der Geschichte zu lernen.

Ph. Küble 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.

1931 Q 7605

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae ab Academia Romana S. Thomae Aquinatis indictae. 8° (344 S.) Turin 1931, Marietti. 25 L.

Bauerreiss, R., O. S. B., Pie Jesu. Das Schmerzensmann-Bild und sein Einfluß auf die mittelalterliche Frömmigkeit. Mit 41 Abbild. gr. 8° (130 S.) München 1931, v. Lamas Nachf. 7.50 M.

Breitenstein, E., St. Joseph-Monat zum Gebrauche für Ordensleute und Priester. 12° (128 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 1 M.

Brocke, C., Charakterbilder im Religionsunterricht der höheren Schulen. [Religionspädagogische Zeitfragen. 4.] gr. 8° (40 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 1 M.

Busse, H., Kinder fragen den Lehrer. Sechshundert Schülerfragen im Fragekasten. gr. 8° (VI u. 58 S.) Leipzig 1931, Barth. 3 M.

Caritas-Kalender 1931. Hrsg. vom Deutschen Caritasverband. gr. 8° (88 S.) Freiburg, Caritasverlag.

Coronata, M. A., O. M. C., Institutiones juris canonici. Vol. II. 8° (520 S.) Turin 1931, Marietti. 25 L.

Curotto, E., Monumenta Sapientiae. Thesaurus sententiarum. 8° (692 S.) Turin 1930, Società Editrice Internazionale. 35 L.

„Der güldne Schrein". Ein Jahrbuch für gute Leser und freundwillige Buchberater 1930/31. Hrsg. von der Deutschen Dichter-Gedächtnis-Stiftung in Hamburg. 8° (256 S.) Dresden, Limpert-Verlag, Verlagsabteilung der Deutschen Dichter-Gedächtnis-Stiftung. Kart. 3.50 M.; geb. 4.50 M.

Dittrich, O., Luthers Ethik. gr 8° (174 S.) Leipzig 1930, Meiner. 6.80 M.

Dubowy, E., Stoff und Predigt über Gottesglauben und Unglauben. [Homiletische Zeitfragen. 8 bis 10.] gr. 8° (120 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 3 M.

Ebel, B., O. S. B., Das älteste alemannische Hymnar mit Noten. [Veröffentlichungen der gregorianischen Akademie zu Freiburg i. d. Schw. XVII.] Mit 9 Tafeln. Lex.-8° (116 S.) Einsiedeln, Benziger & Co. Kart. 10 M.

Edelsheim, F. v., Das Evangelion nach Markos. gr. 8° (414 S.) Leipzig 1931, Klein. 20 M.

Ein kleiner Held. Lebensgeschichte eines Gnadenkindes. Deutsch von O. Th. Müller. Mit 13 Bildern. 8° (200 S.) München 1930, Ars sacra. Geb. 4 M.

Euringer, R., Die Arbeitslosen. Roman aus der Gegenwart. 8° (274 S.) Hamburg 1930, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. 4.80 M.

Falz, M., Bekehret euch zu mir. Aus den Werken des hl. Franz von Sales. [Aus heiligen Quellen. 4.] 12° (40 S.) Konstanz 1930, Kanisiuswerk. 0.40 M.

Fischer, Z., O. F. M., Katholische Kindererziehung. [Homiletische Zeitfragen. 11.] gr. 8° (40 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 0.75 M.

Flüglein, G., O. F. M., Ströme von Golgatha. Lesungen für die Fastenzeit. 8° (156 S.) Regensburg 1931, Manz. Kart. 1.80 M.

Frank, K. B., Gestalten der Seele. Sonette. 8° (64 S.) Hirsau (Württemberg) 1930, Verlag Die Arche.

Friedemann, W. H., Kreuz und Davidsstern. Der Weg eines Konvertiten von der Thora zur Hostia. 8° (284 S.) Wiesbaden 1931, Rauch. Geb. 6.50 M.

Geithner, O., Goethe im Lichte des Göttlichen. 2. Aufl. 8° (112 S.) Dessau, Salzmann. Kart. 2 M.

Grünhut, L., Das Wesen und der Wert des Seins und die Grenzen der reinen Vernunft. gr. 8° (VIII u. 272 S.) Leipzig 1931, Barth. 15 M.

Gürtler, A., Jesus Christus oder Karl Marx. 8° (44 S.) Graz 1931, Leuschner & Lubensky. 1.50 M.

Haar, ter, C. SS. R., De Matrimoniis mixtis eorumque remediis. 8° (VIII u. 196 S.) Turin 1931, Marietti. 11 L.

Haehling von Lanzenauer, R., Die Philosophie und ihr Problem. gr. 8° (64 S.) Fulda, Aktiendruckerei.

Hagemann, W., Deutschland am Scheideweg. Gedanken zur Außenpolitik. Mit einer Einführung von L. Kaas, M. d. R. [Schriften zur deutschen Politik. 25./26. Heft.] gr. 8° (X u. 150 S.) Freiburg 1931, Herder. 4.20 M.

Henze, C., C. SS. R., Die Redemptoristinnen. Zur zweiten Jahrhundertfeier der Gründung des Ordens. Mit 20 Bildtafeln. 8° (XVI u. 232 S.) Bonn 1931, Hofbauer-Verlag. Kart. 4.50 M.

Hönigswald, W., Die Renaissance in der Philosophie. gr. 8° (24 S.) München 1931, Reinhardt. 1 M.

Hoornaert, G., S. J., Der Kampf um die Reinheit. 2. Aufl. Deutsch von J. Sternaux S. J. 8° (272 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. 5 M.

— Le plus beau livre. 8° (64 S.) Brüssel 1931, Dewit.

Kallfelz, F., Zur Kritik der Wesensschau. 8° (58 S.) München 1930, Oldenbourg. 2 M.

Kammler, B., Feierstunden im Religionsunterricht. [Religionspädagogische Zeitfragen. 5.] gr. 8° (40 S.) München 1930, Kösel & Pustet. 1 M.

Kampmann, T., Dostojewski in Deutschland. gr. 8° (238 S.) Münster 1931, Helios-Verlag. 7.50 M.

Kilian, H., Leben und Wirken des hl. Johannes Eudes für alle Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Verehrer. 8° (64 S.) Aschaffenburg 1931, Krebs. Kart. 1.20 M.

Kreuzwegbüchlein. Franziskanertext. 16° (32 S.) München, Ars sacra. 0.30 M.

Krones, J., Die neuzeitlichen Anschauungsmittel und ihr didaktischer Wert für den Religionsunterricht. Mit 61 Abbild. 8° (104 S.) München 1931, Appel. Kart. 2.50 M.

Lhande, P., S. J., L'Évangile par-dessus les toits. Le Pater. 8° (118 S.) Paris 1930, Ed. Spes. 5 Fr.

Lortzing, J., Geistliche Lesungen für die heilige Fastenzeit. 8° (488 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 5.80 M.; geb. 6.85 M.

Louismet, S., O. S. B., Das Hohe Lied. Aus dem Französischen von R. Hoch O. S. B. 8° (XII u. 264 S.) St. Ottilien 1929, Missionsverlag.

Manuwald, M., S. J., Christuskreise. Der Jugend und ihren Führern. 8° (204 S.) Nürnberg 1930, Glock. Kart. 2.50 M.

Menke, W., S. D. S., Christi Freudentag. Erzählungen und Gedichte für Erstkommunikanten. Mit 3 Einschaltbildern. kl. 8° (58 S.) München 1930, Gesellschaft für christliche Kunst. Geb. 2.20 M.

Metzsch, v., Wehrwende? Ein Buch für Soldaten und Nichtsoldaten. 8° (192 S.) Berlin 1930, Scherl. Geb. 5 M.

Neuerburg, E. v., Frohe Kerle. Geschichten und Bilder aus dem neuen Jugendreich. 8° (100 S.) Köln 1931, Gilde-Verlag. Kart. 1.50 M.

Pagés, Helene, Frauen auf des Herren Kreuzweg. 12° (64 S.) München 1930, Ars sacra. Geb. 1.40 M.

Pirotta, A., O. P., Summa philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. I. 8° (XII u. 266 S.) Turin 1931, Marietti. 12 L.

Pius XI. — Unseres Heiligen Vaters Pius XI., durch göttliche Vorsehung Papst, Rundschreiben über die christliche Ehe in Hinsicht auf die gegenwärtigen Verhältnisse, Bedrängnisse, Irrtümer und Verfehlungen in Familie und Gesellschaft. (31. Dezember 1930: „Casti connubii".) Autorisierte Ausgabe. Lateinischer und deutscher Text. gr. 8° (116 S.) 2 M. — Amtlicher deutscher Text für sich. gr. 8° (58 S.) 1 M.; ab 25 Stück je 0.80 M. Freiburg 1931, Herder.

Plontke, P., Mission in Afrika. Farbiges Bild. Düsseldorf 1931, Schwann. Format 80:110 cm 4 M.; 17,5:24 cm 4 M. je Hundert; 7:10 cm 2 M. je Hundert.

Ritter, C., Die Kerngedanken der platonischen Philosophie. gr. 8° (X u. 346 S.) München 1931, Reinhardt. 12 M.; geb. 14 M.

Rockenbach, M., Neue katholische Dichtung. 8° (182 S. u. 32 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Geb. 7.50 M.

Saitschick, R., Die Brücke zum Menschen. 8° (440 S.) Darmstadt 1931, Hofmann & Co.

Samberger, L., Bruder Konrad von Parzham. Das Bild (Kupfertiefdruck) erscheint soeben im Verlag „Ars sacra" (Josef Müller), München 13, in 3 verschiedenen Größen zu 0.30 M., 1 M. u. 3 M. Als Heiligenbildchen kostet es zu 100 Stück 3.50 M.

Scheiwiller, Bischof A., Die kostbare Perle. [Kleine Wegweiser. 12.] 12° (32 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Schilling, O., Die soziale Frage. 8° (VIII u. 360 S.) München 1931, Hueber.

Schöttler, W., Die innere Motivierung in Grabbes Drama. [Neue Forschung. 9.] Lex.-8° (150 S.) Berlin 1931, Junker & Dünnhaupt. 8 M.

Sperl, J., Der Theismus als Optimismus des Dennoch. 8° (120 S.) Leipzig 1930, Klein. 4 M.

Strunk, J. M., O. P., Wilhelm Achtermann. Ein westfälisches Künstlerleben. Mit 41 Tafeln. gr. 8° (XVI u. 272 S.) Vechta 1931, Albertus-Magnus-Verlag.

Thomas, C., Carl Sonnenschein. [Kleine Lebensbilder. 28.] 12° (64 S.) Konstanz 1930, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Weber, H., u. P. Tischleder, Handbuch der Sozialethik. I. Bd.: Wirtschaftsethik. 8° (XXXVI u. 556 S.) Essen 1931, Baedecker. 16 M.

Weber, M., Liebe, Eros, Sexus. Eine Studie über das menschliche Lieben. 8° (126 S.) Habelschwerdt 1931, Franke. 4 M.

Weber, Erzabt N., O. S. B., P. Lukas Etlin. Mit 8 Bildern. 8° (100 S.) St. Ottilien 1930, Missionsverlag. 2 M.; geb. 2.90 M.

Weiss, J., Der weiße Turm. Zeit- und Lebensbilder aus dem katholischen Studententum. I. Bd. Mit 23 Bildern. 8° (94 S.) München 1930, Geschäftsstelle der Academia. Kart. 4 M.

Zenner, Th., Auf der Suche nach dem Frieden. Erzählung. [Kleine Hausbücherei. 21.] 12° (64 S.) Konstanz 1931, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Nicht auf dem Brett an der Wand
Tagtäglich in deiner Hand:

Der Große Herder

Zwölf Bände und ein Weltatlas

in Leinwand geb. bei Subskription 25 Mark pro Band | in Halbfranz geb. nur im Buchhandel 38 Mark pro Band

Der Preis der Leinen-Ausgabe wird später erhöht

Der neue Typ verbindet Wissen des alten Lexikons mit neuer Lebensgestaltung

VERLAG HERDER • 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)

Achermann, F. X., Sonntagschristenlehren für die reifere Jugend. III. Bd.: Von den Gnadenmitteln. gr. 8° (392 S.) Limburg 1931, Gebr. Steffen. 8.50 M.; geb. 10.50 M.

Auer, K., Kirchengeschichte. IV. Neuzeit. 1. Hälfte. [Sammlung Göschen. 988.] kl. 8° (180 S.) Berlin 1931, de Gruyter & Co. Geb. 1.80 M.

Boesmiller, F., Der moderne Mensch und sein Weg durch die Fasten- und Osterzeit. 12° (84 S.) München 1931, Pfeiffer. Kart. 1.50 M.

Bohatta-Morpurgo, J., Im Osterhasen-Häuschen. 6 färb. Bilder. 12° München, Ars sacra. 1 M.

Caussade, P., S. J., Bossuet maître d'oraison. 8° (XLVI u. 252 S.) Paris 1931, Bloud & Gay. 15 Fr.

Comeau, M., Saint Augustin. Exégète du quatrième Evangile. gr. 8° (X u. 422 S.) Paris 1930, Beauchesne. 48 Fr.

Credo Ecclesiam. Festgabe zum 70. Geburtstage des hochwst. Herrn Generalsuperintendenten W. Zoellner. Hrsg. von H. Ehrenberg. gr. 8° (XVI u. 416 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. 16 M.; geb. 18 M.

Deltour, C., Enthüllungen. 8° (246 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. Geb. 5.20 M.

Die Kirchen und die moderne Wirtschaftsgestaltung. Konferenz kirchlicher Sozialarbeiter. 8° (96 S.) Berlin-Steglitz 1931, Evangel. Preßverband. 0.60 M.

Driesch, H., u. H. Woltereck, Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung. Mit 22 Abbildgn. gr. 8° (472 S.) Leipzig 1931, Quelle & Meyer. 18 M.; geb. 20 M.

Dunin-Borkowski, St. v., S. J., Der heilige Ignatius von Loyola. kl. 8° (56 S.) Breslau, Borgmeyer.

Ecker, C., Eine wunderbare Entdeckung über das Weltall. 8° (48 S.) Köln, Ecker. 1.50 M.

Elert, W., Morphologie des Luthertums. I. Bd.: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. gr. 8° (XVI u. 466 S.) München 1931, Beck. 15 M.; geb. 18 M.

Familienfreund-Kalender 1931, Der. Kalender des Volksvereins für die deutschen Katholiken in Rio Grande do Sul. gr. 8° (224 u. 80 S.) Porto Alegre, Comp. Metzler Ltda. 2$000 Reis.

Friedland, M., u. H. Eimert, Das Konzertbuch. II. Bd.: Instrumentale Solokonzerte. kl. 8° (218 S.) Stuttgart 1931, Muth. Geb. 4.20 M.

Geschichte der führenden Völker. Hrsg. von H. Finke, H. Junker, G. Schnürer. 30 Bde. gr. 8° Freiburg, Herder.

II. Bd.: Geographische Grundlagen der Geschichte von H. Hassinger. Mit 8 Karten. (XIV u. 332 S.) 1931. 8.50 M.; geb. 10.50 M. u. 13 M.

IV. Bd.: Griechische Geschichte von H. Berve. 1. Hälfte: Von den Anfängen bis Perikles. Mit 2 Plänen im Text u. 9 Tafeln. (VIII u. 308 S.) 1931. 7.50 M.; geb. 9.50 M. u. 12 M.

Goldschmitt, F., Die Regierung des Zaren Nikolaus II. kl. 8° (64 S.) Sarralbe 1931, Colportage Catholique. 3.50 M.

— Sowjetrußland. Lage Rußlands vor der Revolution. kl. 8° (32 S.) Sarralbe 1931, Colportage Catholique. 1.80 Fr.

Goyau, G., Le Catholicisme. 8° (302 S.) Paris 1931, Alcan. 15 Fr.

Grünhut, L., Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung. gr. 8° (242 S.) Leipzig 1931, Hirschfeld. 9 M.

Günther, O., O. S. B., Das Volk in der Leidensgeschichte Jesu Christi. 6 Fastenpredigten. kl. 8° (134 S.) München 1931, Pfeiffer. Geb. 2.80 M.

Henseler, E., SS. CC., Heini, die Geschichte eines lebensfrohen und fleißigen Jungen. 12° (48 S.) Kirnach-Villingen 1931, Verlag der Schulbrüder. Kart. 0.40 M.

Hessen, J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis. gr. 8° (328 S.) Berlin 1931, Dümmler. 12 M.

Kahn, E., Der internationale Geburtenstreik. Umfang, Ursachen, Wirkungen. Gegenmaßnahmen. 8° (218 S.) Frankfurt a. M. 1930, Societäts-Druckerei. 4.80 M.

Kaufmann, F., Geschichtsphilosophie der Gegenwart. [Philosoph. Forschungsberichte. 10.] gr. 8° (138 S.) Berlin 1931, Junker & Dünnhaupt. 5 M.

Klein, F., Jésus et ses Apôtres. gr. 8° (XII u. 320 S.) Paris, Bloud & Gay. 33 Fr.

Klug, J., Tiefen der Seele. 6. Aufl. 8° (VIII u. 456 S.) Paderborn, Schöningh. 7 M.; geb. 8.50 M.

Knapp, F., Die deutsche Kunst. 5. Aufl. [Die künstlerische Kultur des Abendlandes. 1.] Mit 295 Abbildgn. gr. 8° (VI u. 428 S.) Münster 1930, Aschendorff. 15 M.; geb. 17.50 M.

Knittermeyer, H., Staat und Mensch. gr. 8° (136 S.) Bremen 1931, Winter. 4 M.

Kolb, V., S. J., Das Leben des hl. Ignatius v. Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu, unter Benützung der neuesten Quellen. Nach dessen Tod veröffentlicht von Fr. Hatheyer S. J. Mit 3 Bildern. [Jesuiten. Lebensbilder großer Gottesstreiter. Hrsg. von K. Kempf S. J.] 8° (X u. 160 S.) Freiburg 1931, Herder. 3.40 M.; geb. 4.80 M.

Kreitmaier, J., S. J., Gloria. 240 neue religiöse Lieder für Kirche, Schule und Haus. 14.—17. Aufl. 12° (XVI u. 272 S.) Regensburg 1931, Habbel.

Krueger, F., Die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens. 2. Aufl. 8° (22 S.) München 1931, Beck. 1.50 M.

Krüger, F., Christus vor Moskau. Wegezeichen. 8° (64 S.) Wiesbaden 1931, Rauch. 0.80 M.

Lang, B., Dr. Joh. Nep. von Ringseis. [Kleine Lebensbilder. 30.] 12° (64 S.) München 1931, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Lessing, Th., Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist. 5. Aufl. 8° (VIII u. 360 S.) Leipzig 1930, Meiner. 7.80 M.

Lewis, S., Babbitt. Roman. 41.—80. Tsd. 8° (510 S.) Berlin, Transmare-Verlag. Geb. 3.75 M.

Lohmüller, J., Die selige Anna Maria Taigi. 12° (48 S.) Kevelaer 1931, Butzon & Bercker. 0.50 M.

Lugmayer, K., Leos Lösung der Arbeiterfrage. 2. Aufl. 8° (92 S.) Wien 1927, Typographische Anstalt. 1 M.

Maass, H., Geistige Formung der Jugend unserer Zeit. 8° (182 S.) Berlin 1931, Reichsausschuß der deutschen Jugendverbände. Geb. 4.50 M.

Malte Wagner, A., Lessing. Das Erwachen des deutschen Geistes. gr. 8° (278 S.) Leipzig-Berlin 1931, Horen-Verlag.

Marck, S., Die Dialektik der Philosophie der Gegenwart. 2. Halbbd. gr. 8° (VI u. 174 S.) Tübingen 1931, Mohr. 8.60 M.

Mönnichs, Th., S. J., Tugendlehre. Unterrichte und Lesungen. kl. 8° (232 S.) Kevelaer 1931, Butzon & Bercker. Geb. 2.50 M.

Pfleger, L., Nikolaus Paulus. Ein Priester- und Gelehrtenleben. 1853—1930. 8° (XVI u. 210 S.) Kevelaer 1931, Butzon & Bercker.

Quiskamp, R., Die Beziehungen Tolstojs zu den Philosophen des deutschen Idealismus. 8° (78 S.) Emsdetten (Westf.) 1930, Lechte.

Ramers, J., M. S. F., Mens Divinior. Geist von Gottes Geist. Einführung in die erzieherische Gedankenwelt des Stifters der Missionare von der heiligen Familie. Mit 4 Bildern. 8° (XXIV u. 280 S.) Betzdorf (Sieg) 1931, Missionshaus Heilige Familie. Kart. 4.80 M.; geb. 6 M.

Schmidt, W., S. V. D., Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. gr. 8° (XVI u. 296 S.) Münster 1930, Aschendorff. 6.80 M.; geb. 8.25 M.

Schneider, F. J., Die Straße der Gottlosen. Ein Frauenschicksal. 8° (148 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 2.50 M.; geb. 3.50 M.

Ständisches Leben. Blätter für organische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre. Hrsg. von O. Spann. 1. Heft. gr. 8° (120 S.) Berlin-Wien, Erneuerungs-Verlag. Jahrespreis (6 Hefte) 24 M.

Stapper, R., Katholische Liturgik. 5.—6. Aufl. Mit 16 Abbildgn. gr. 8° (VIII u. 314 S.) Münster 1931, Aschendorff. 7.45 M.; geb. 8.95 M.

Theresia vom Kinde Jesu. Ihr Leben in Bildern. 30 Abbildgn. 46.—55. Tsd. 12° (8 S.) Kirnach-Villingen 1931, Verlag der Schulbrüder. Kart. 1 M.

Thomas von Kempen, Vier Bücher der Nachfolge Christi. Übersetzt von H. Gerlach. 2. Aufl. Hrsg. von A. Donders. 16° (544 S.) Kevelaer 1930, Butzon & Bercker. Geb. 3 M.

Tillmann, F., Das Johannesevangelium. 4. Aufl. [Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. III.] gr. 8° (XII u. 364 S.) Bonn 1931, Hanstein. 11.80 M.; geb. 14.30 M.

Wallace, W., S. J., Um die Autorität. Vom Protestantismus zum Katholizismus auf dem Wege über Indien. 8° (204 S.) Paderborn 1931, Winfriedbund. 3 M.

Winkler, R., Das Wesen der Kirche mit besonderer Berücksichtigung ihrer Sichtbarkeit. gr. 8° (48 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. 2.20 M.

Worlitscheck, A., Soziales Christentum. 8° (216 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Geb. 6 M.

Worringer, W., Formprobleme der Gotik. Mit 50 Tafeln. 20.—21. Tsd. 8° (130 S.) München 1930, Piper & Co. 7 M.; geb. 9.80 M.

Führer, K., Romantik im Mittelalter. [Veröffentlichungen des Seminars für Wissenschaft und Kulturgeschichte. 6.] 8° (76 S.) Baden bei Wien 1930, Rohrer.

Zahn, K., Die Ausgrabung des romanischen Domes zu Regensburg. Mit 48 Zeichnungen. 4° (128 S.) München 1931, Callwey. 12.50 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Staatslexikon

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute herausgegeben von **Hermann Sacher**

Fünfte, von Grund aus neubearbeitete Auflage. Fünf Bände. Lexikon-Oktav. Bisher Band I—IV. Jeder Band 32 Mark; in Leinwand 35 Mark; in Halbfranz 38 Mark. — Der fünfte Band erscheint 1932.

Erster Band: **Abel** bis **Fideikommiß.** Mit 74 Bildern und Kärtchen.
Zweiter Band: **Film** bis **Kapitalismus.** Mit 56 Bildern und Kärtchen.
Dritter Band: **Kapitulationen** bis **Panslawismus.** Mit 73 Bildern und Kärtchen.
Vierter Band: **Papiergeld** bis **Staatsschulden im Deutschen Reich.** Mit 79 Bildern und Kärtchen.

Das Staatslexikon ist mit diesem vierten Bande erfreulicherweise seiner Vollendung nahegerückt. Es hat sich seinen Ruf als Standardwerk fest begründet. Es dient der Sprach-, Bluts- und Kulturgemeinschaft des gesamten Deutschtums und pflegt die christlichen Gemeinschaftsideale aller Völker. Es beschränkt sich nicht auf die Staatswissenschaften im engeren Sinne, sondern bringt das Staatspolitische, Sozialpolitische, Wirtschaftliche, Rechtliche usw. in Zusammenhang mit der allgemeinen Geistesauffassung der Zeit und mit den Grundsätzen der Menschheitsentwicklung. Das Werk ist das Ergebnis bis ins kleinste durchdachter Arbeit: Nachschlagewerk und Studierbuch für gebildete und bildungsfähige Kreise. 500 Mitarbeiter wurden bisher gewonnen, Männer der Wissenschaft, des Rechts, der Verwaltung, der Sozial- und Kulturpolitik, der Wirtschaft, der Presse; auch etwa 20 Frauen des deutschen Geisteslebens; Mitarbeiter von Ruf aus Österreich und der Schweiz; Vertreter des Deutschtums im Auslande, selbst Persönlichkeiten aus Nord- und Südamerika, aus Indien und Japan.
Ein Werk von hohem, täglich nutzbarem Wert — für alle Männer und Frauen, die berufen sind, in Leben und Wissenschaft, in Staat, Kirche oder Gemeinde, dienstlich oder ehrenamtlich, politisch oder sozial mitzuwirken an der Lösung der Zeitaufgaben.

VERLAG HERDER / 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)

Bardenhewer, L., u. A. Franken, Die katholische Frau in der Zeit. gr. 8° (152 S.) Düsseldorf 1931, Schwann. 3 M.

Bartmann, B., Unser Vorsehungsglaube. 8° (VIII u. 168 S.) Paderborn 1931, Bonifacius-Druckerei. 3.30 M.; geb. 4.50 M.

Betrachtungen, Kurze, im Geiste des hl. J. Eudes für alle Tage und Feste des Jahres. Aus dem Französischen von H. Kilian. II. u. III. Bd. kl. 8° (388 S. u. 308 S.) Kevelaer 1931, Butzon & Bercker.

Breviloquium des hl. Bonaventura. Ein Abriß der Theologie. Übersetzt von F. Imle. kl. 8° (VIII u. 290 S.) Werl 1931, Franziskus-Druckerei.

Dorsch, E., S. J., Institutiones theologiae fundamentalis. Vol. I. De religione revelata. Ed. 2. gr. 8° (XVI u. 830 S.) Innsbruck 1930, Rauch. 16M.

Freckmann, K., Kirchenbau. Ratschläge und Beispiele. Mit 132 Abbildgn. Lex.-8° (VIII u. 152 S.; 1 Titelbild.) Freiburg 1931, Herder. 10 M.; geb. 12 M.

Gmelch, J., Raimund Schlecht. 8° (72 S.) Eichstätt 1931, Brönner. 1.80 M.

Grützner, H., Das pädagogische Tagebuch G. Teichmüllers. [Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik. 7.] 8° (IV u. 112 S.) Münster i. W. 1931, Münster-Verlag. 4 M.

Halbert, A., Die seltsame Ehe der Renata Wentorf. Roman. kl. 8° (120 S.) Berlin 1930, Winckelmann & Söhne. Kart. 3.60 M.

— Die verkommene Ehe. kl. 8° (156 S.) Berlin 1930, Winckelmann & Söhne. Kart. 3.60 M.

Handwörterbuch der Soziologie. Hrsg. von A. Vierkandt. 1. Lfg. Lex.-8° (160 S.) Stuttgart 1931, Enke. 13.40 M.

Heizmann, L., Die Klöster und Kongregationen der Erzdiözese Freiburg in Vergangenheit und Gegenwart. Mit 10 Abbildgn. gr. 8° (220 S.) München-Kolbermoor 1930, Wagner.

Homscheid, M., Blühender Schnee. Legenden. 8° (152 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. 2 M.; geb. 3.50 M.

Kleinschmidt, B., O. F. M., Auslandsdeutschtum und Kirche. 2 Bde. [Deutschtum u. Ausland. Heft 19/20; 21/22.] 8° (IV u. 450 S.; XVI u. 344 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. 12.25 M.; geb. 13.90 M. u. 14.70 M.; geb. 16.50 M.

Koch-Doll, M., Wie wir Kinder beten. Andachtsbüchlein. 24° (134 S.) Kevelaer 1930, Butzon & Bercker.

Lauxmann-Kinzelmann, L., Vom heimlichen Leben zwischen Mutter und Kind. 8° (82 S.) Hildesheim, Borgmeyer. 2 M.; geb. 3.50 M.

London, J., Alaska-Kid. Roman. kl. 8° (276 S.) Berlin 1931, Universitas. Kart. 3 M.

Maresch, M., Elisabeth von Thüringen, Schutzfrau des deutschen Volkes. Mit 57 Abbildgn. gr. 8° (232 S.) Bonn 1931, Verlag der Buchgemeinde. Geb. 4.30 M.

Naab, J., O. M. Cap., Ist Hitler ein Christ? 12° (48 S.) München 1931, Verlag Zeichenring. 0.20 M.

Oberhammer, K., Beispiele aus dem Leben. Für Kanzel und Schule. 8° (416 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. 9 M.

Offizium, Marianisches. Übersetzt von O. Karrer. Mit 13 Bildern. 16° (160 S.) München, Ars sacra. Geb. 3.40 M.

Olivero, F., Un' introduzione a Thomas Hardy. 8° (228 S.) Turin 1931, Fratelli Bocca Editori. 18 L.

Reetz, Abt B., O. S. B., Der Jugend Rettungsanker. kl. 8° (64 S.) Seckau 1931, Abtei Seckau. 70 Gr.

Reventlow, Graf E., Deutscher Sozialismus. 8° (312 S.) Weimar 1931, Duncker. 4 M.

— Für Christen, Nichtchristen, Antichristen. Die Gottfrage der Deutschen. gr. 8° (334 S.) Berlin, Der Reichswart. 8 M.

Rohmer-Heilscher, L., Das Ziel mit den tausend Namen. Balladen, Legenden, Gedichte und Lieder. 8° (122 S.) Hildesheim, Borgmeyer. Geb. 4.80 M.

Roy, R., Mit toten Augen zum Licht. Aus dem Französischen von H. J. Bolle. kl. 8° (XII u. 188 S.) Stuttgart, Moritz. 3.20 M.

Salotti, C., Die selige Lucia Filippini. Übertragen von L. Schlegel O. Cist. 8° (392 S.) Hildesheim, Borgmeyer. 8 M.; geb. 10 M.

Schairer, J. B., Ehenot und Eherat. I. Bd.: Vom Reiche des Du. 8° (XII u. 216 S.) Gütersloh 1931, Bertelsmann. Kart. 6 M.

Scheffmacher, J., S. J., Licht in den Finsternissen. Kontrovers-Katechismus für Katholiken und Protestanten. Neue Aufl. kl. 8° (VIII u. 304 S.) Straßburg 1931, Le Roux & Co. 2 M.

Scherer, F. W., Praxedis. Roman. 8° (140 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. 2.50 M.; geb. 4 M.

Schmidt-Pauli, Elisabeth v., Pilgerin auf Erden. Leben der hl. Elisabeth. 8° (376 S.) Berlin 1931, Verlag für Kulturpolitik. Geb. 7.50 M.

Schneiderwirth, M., O. F. M., Elisabeth. Krone der Frauen. kl. 8° (50 S.) München 1930, Gesellschaft für christliche Kunst.

Schnettler, K., Christus und die Rätsel des Lebens. gr. 8° (256 S.) Hildesheim 1930, Borgmeyer. 5.50 M.; geb. 7.50 M.

Schrems, Th., Die Geschichte des Gregorianischen Gesanges in den protestantischen Gottesdiensten. gr. 8° (XIV u. 164 S.) Freiburg (Schweiz) 1930, St. Paulusdruckerei. 4.50 M.

Schwarze, W., Wandern und Wundern. 12° (96 S.) Osnabrück 1930, Eigenverlag. Kart. 1.80 M.

Schwob, R., Le portail royal. (Cathédrale de Chartres.) 8° (222 S.) Paris 1931, Grasset.

Seemann, M., Benedeite Erde. Von Hoffnungsbangen und Mutterglück. 8° (80 S.) Hildesheim, Borgmeyer. Geb. 4 M.

Seibert, Th., Das rote Rußland. Staat, Geist und Alltag der Bolschewiki. gr. 8° (296 S.) München 1931, Knorr & Hirth. Kart. 4.50 M.

Sinopoli di Giunta, Kardinal Mariano Rampolla del Tindaro. Übertragen von L. Schlegel O. Cist. 8° (404 S.) Hildesheim 1929, Borgmeyer. 8 M.; geb. 10 M.

Spann, O., Die Irrungen des Marxismus. 3. Aufl. kl. 8° (56 S.) Berlin 1931, Erneuerungsverlag.

Sprüche und Verse, 700, zum Katechismus. Gesammelt von J. Krapf. 12° (88 S.) Innsbruck, Kinderfreund-Anstalt.

Stanislao dell' Addolorata C. P., Der selige Bischof Vinzenz Maria Strambi, Passionist 1745—1824. Übertragen von L. Schlegel O. Cist. 8° (288 S.) Hildesheim, Borgmeyer. 8 M.; geb. 10 M.

Straus, E., Geheimnis und Erlebnis. gr. 8° (VI u. 130 S.) Berlin 1930, Springer. Kart. 6.60 M.

Tacchi Venturi, P., S. J., Storia della Compagnia di Gesù in Italia. Vol. I. Parte I e II. Ed. 2. gr. 8° (XLII u. 486 S.; XVI u. 396 S.) Roma 1931, Civiltà Cattolica.

Thill, E., S. J., Maiandachtsbüchlein. 7. Aufl., hrsg. von W. Hutmacher S. J. kl. 8° (104 S.) Düsseldorf 1931, Schwann. 0.60 M.

Thropos, A. N., Die Substanz der Kirche. kl. 8° (226 S.) Berlin 1931, Schneider. Kart. 4 M.

Thust, M., Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. gr. 8° (620 S.) München 1931, Beck. 20 M.; geb. 24 M.

Wandel, Der, der Autorität in der Gegenwart. [Vierteljahrschrift für wissenschaftl. Pädagogik. 5.] 8° (XII u. 154 S.) Münster i. W. 1931, Münster-Verlag. 6 M.

Widmar, J., Drei gehen aus dem Parlament. Roman. kl. 8° (180 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. 3.60 M.

Wiesen, W., O. S. C., Zeitgemäße Aufgaben der Pfarrseelsorge. Referate der Tagung für Seelsorgehilfe, Essen 1930. [Beiträge zur neuzeitlichen Seelsorgehilfe. 5.] gr. 8° (64 S.) Freiburg 1931, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. 1.50 M.

Wild, K., Frohes Kreuztragen. Mit 13 Bildern. 8° (224 S.) München, Ars sacra. Geb. 3.50 M.

Zeitung und Zeit. 8° Berlin 1931, Duncker.
I. Bd.: Just, A. W., Die Presse der Sowjetunion. (XII u. 304 S.)
II. Bd.: Meunier, E., u. H. Jessen, Das deutsche Feuilleton. (220 S.)

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

DER GROSSE HERDER

12 Bände und ein Weltatlas

Der neue Typ

In Leinwand bei Subskription (Jahresraten) 25 M. pro Band
In Halbfranz erhältlich nur im Buchhandel 38 M. pro Band

Verbindet lexikographische Erfahrung mit neuem Geist und neuen Methoden: Lebenskunde

Ist außerdem ein durchdachter, kundiger, weitblickender Berater, Erklärer, Helfer: Lebenspraxis

Verlag Herder, 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)

Archiv für Geschichte der Philosophie. Hrsg. von A. Stein. XL. Bd. 1. Hft. gr. 8° (172 S.) Berlin 1931, Heymanns Verlag. 16 M.

Bannes, J., Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Grundlagen der Philosophie E. Husserls. gr. 8° (120 S.) Breslau 1930, Borgmeyer. 6 M.

Bauer, J. I., Stabat Mater. Unter dem Kreuz und unter den Menschen. Mit 4 Bildern. kl. 8° (42 S.) München, Gesellschaft für christliche Kunst. Kart. 1.20 M.

Brehm, B., Apis und Este. Ein Franz Ferdinand-Roman. 8° (558 S.) München, Piper & Co. 5 M.

Brösske, L., Der Sturz der Irrlehre Prof. Einsteins. 8° (16 S.) Düsseldorf-Benrath 1931, Brösske. 0.70 M.

Buchberger, M., Bischof, Gibt es noch eine Rettung? 8° (148 S.) Regensburg 1931, Pustet. Kart. 2.50 M.

Burger, L., Arbeitslos. kl. 8° (270 S.) Breslau 1931, Bergstadtverlag. Geb. 6 M.

Capellmann, C., Fakultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze. Neu bearb. von A. Niedermeyer. 8° (110 S.) Limburg 1931, Gebr. Steffen. Kart. 3.50 M.

Carell, E., Wirtschaftswissenschaft und Kulturwissenschaft. gr. 8° (VIII u. 132 S.) Tübingen 1931, Mohr. 7.80 M.

Das Buch Jirmejah. Verdeutscht von M. Buber. [Die Schrift. XI.] 8° (296 S.) Berlin 1931, Schneider. 5 M.; geb. 7 M.

Dillenz, R., u. J. Pfister, Deutsche Mode. 8° (74 S.) Berlin 1931, Transmare-Verlag. Kart. 1.50 M.

Elle! Notre mère, notre modèle. Par l'Auteur de Lui. 12° (308 S.) Paris 1930, de Brouwer & Cie. 12 Fr.

Fritsch, H., Mutter, dein Kind. Gedanken über die Erziehung des Kindes. kl. 8° (104 S.) Kevelaer 1931, Butzon & Bercker. Kart. 0.90 M.

Gerdemann, W., u. H. Winfried, Christenkreuz oder Hakenkreuz? 8° (64 S.) Köln 1931, Katholischer Tat-Verlag.

Golíteaux, P., Der Opfertag der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Übersetzt von E. Lense S. O. Cist. 12° (160 S.) Kevelaer 1931, Butzon & Bercker. Geb. 2.50 M.

Gurian, W., Der integrale Nationalismus in Frankreich. 8° (132 S.) Frankfurt a. M. 1931, Klostermann. 4.80 M.

Kampf der Krise. Die Wirtschaftskrisen, ihre Ursachen und ihre Bekämpfung. 8° (40 S.) Berlin 1931, Reichszentrale für Heimatdienst.

Kassiepe, M., O. M. I., Homiletisches Handbuch. IV. Bd. 4. Aufl. gr. 8° (VIII u. 384 S.) Paderborn 1931, Schöningh. 4.80 M.

Kastner, K., Kirchengeschichte in Längsschnitten. gr. 8° (214 S.) Bonn 1931, Hanstein.

Keller, R., Deutschland und Frankreich. 8° (112 S.) München, Piper & Co.

Keusch, C., C. SS. R., Le vrai visage de Saint Alphonse de Liguori. gr. 8° (110 S.) Paris 1930, Bloud & Gay.

Kirch, K., S. J., Helden des Christentums. kl. 8° Paderborn 1930/31, Bonifatius-Druckerei.

II. Bd. 4: Mit Feder und Schwert. (274 S.) Geb. 3 M.

III. Bd. 1: Für Kirche und Papsttum. 3. Aufl. (246 S.) Geb. 3 M.

Neue Ausgabe in Heften:

Elisabeth von Thüringen. (48 S.) 0.40 M.
Die Märtyrer von Gorkum. (40 S.) 0.40 M.
Königin Mathilde. (22 S.) 0.30 M.
Ulrich von Augsburg. (22 S.) 0.30 M.

Knapp, F., Tilman Riemenschneider. Würzburgs großer Bildschnitzer. Mit 37 Bildern. gr. 8° (32 S.) Paderborn 1931, Schöningh. Kart. 2 M.

Lang, H., O. S. B., Auch du eine Mutter Christi. Marienpredigten. kl. 8° (76 S.) München 1931, Hueber. Kart. 1.50 M.

Lorber, J., Mosis Schöpfungsgeschichte in neuem Lichte. 8° (VI u. 12 S.) Rostock 1930, Sonnenfels-Verlag. 0.30 M.

Lucas, J., P. S. M., Vinzenz Pallotti, Gründer der Gesellschaft des Katholischen Apostolates. Mit 32 Bildern. gr. 8° (VIII u. 446 S.) Limburg 1931, Pallottiner-Verlag.

Manacorda, G., Testi Cristiani con versione italiana a fronte, introduzione e commento. 8° Florenz 1930/31, Testi Cristiani.

I. S. Agostino: De magistro. — De vera Religione. A cura del P. Bassi. (340 S.) 22 L.

II. Romano il melode: Inni. A cura di G. Cammelli. (410 S.) 25 L.

III. Teodoreto: Terapia dei morbi pagani. A cura di N. Festa. (366 S.) 25 L.

IV. S. Massimo Confessore: La Mistagogia e altri scritti. A cura di R. Cantarella. (294 S.) 25 L.

Mayran, C., Aspects de la Cathédrale de Strasbourg. 8° (134 S.) Paris 1931, Grasset.

Messer, A., Lebensphilosophie. 8° (180 S.) Leipzig 1931, Meiner. 4.40 M.

Müller, L. R., Über die Seelenverfassung der Sterbenden. 8° (34 S.) Berlin 1931, Springer. 1.80 M.

Netzhammer, Erzbischof R., O. S. B., Regens Wilhelm Meyer. Lebensbild des Gründers der St. Anna-Schwestern. kl. 8° (288 S.) Stans 1930, v. Matt. 5 Fr.

Nötges, J., S. J., Nationalsozialismus und Katholizismus. 8° (224 S.) Köln 1931, Gilde-Verlag. Kart. 3.90 M.

Obendorfer, A., Die Heimat des Heiligen Geistes. Ein Pfingstbüchlein. Mit 8 Bildern. 12° (32 S.) München 1931, Ars sacra. 0.40 M.

— Du meine Mutter, ich dein Kind. Ein Marienbüchlein. Mit 8 Bildern. 12° (32 S.) München 1931, Ars sacra. 0.40 M.

Ohlerich, A., Mysterien. 8° (36 S.) Rostock 1931, Sonnenfels-Verlag. 0.85 M.

Plattard, J., Agrippa d'Aubigné. 8° (142 S.) Paris 1931, Boivin & Cie. 12 Fr.

Pouchalon, C., Marienmonat in Begleitung der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Ins Deutsche übertragen von P. J. Eyl O. M. I. kl. 8° (VIII u. 230 S.) Straßburg 1931, Le Roux & Co. 1.80 M.

Recla, J., Freiheit und Einheit. Eine Turngeschichte in gesamtdeutscher Beleuchtung. 8° (XXIV u. 392 S.) Graz 1931, Recla. Geb. 9.50 M.

Schairer, J. B., Ehenot und Eherat. [Abwege und Auswege der Liebe. II. Bd.] 8° (X u. 296 S.) Gütersloh 1931, Bertelsmann. 7.50 M.

Schilgen, H., S. J., Du und sie. Des Jungmanns Stellung zum Mädchen. 51.—58. Taus. 8° (224 S.) Düsseldorf 1931, Schwann. Kart. 2.80 M.

Schmidt, W., Origine et évolution de la religion. 8° (360 S.) Paris 1931, Grasset.

Schneider, O., Geist und Leben. Organische Darstellung der katholischen Lehre. 8° (254 S.) Innsbruck 1931, Rauch. 2.65 M.

Schuchhardt, C., u. Th. Wiegand, Der Entdecker von Pergamon Carl Humann. Mit 16 Bildtafeln u. 13 Abbildgn. 2. Aufl. 8° (168 S.) Berlin 1931, Grote. Kart. 3.20 M.

Schwamm, H., Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen. 8° (64 S.) Innsbruck 1930, Rauch. 2 M.

Sigrist, F. A., Petrus der erste Papst. kl. 8° (152 S.) Weggis (Schweiz) 1930, Rigi-Verlag. 2.40 M.

Sodalitas St. Augustini und die Montfort empresa misionera y colonizadora en Paraguay. 8° (64 S.) Feldkirch 1930, Sausgruber Nachf.

Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von H. Sacher. 5 Bde. 5., von Grund aus neubearbeitete Aufl. IV. Bd.: Papiergeld bis Staatsschulden. Mit 79 Bildern und Kärtchen. Lex.-8° (X S. u. 1948 Sp.; 7 Tafeln.) Freiburg 1931, Herder. In Leinwand 35 M.; in Halbfranz 38 M. — Der V. (Schluß-) Band erscheint 1932.

Steinwarz, S., Auf der Schwelle. Gedichte. 12° (22 S.) München, Selbstverlag. 1.50 M.

Trarieux, C., Ce qu'il faut connaître de l'Occultisme. 8° (160 S.) Paris 1931, Boivin & Cie. 8 Fr.

Traven, B., Die weiße Rose. kl. 8° (288 S.) Berlin 1931, Universitas. Geb. 5 M.

Waitz, Bischof S., Paulus, seine Bekehrung und seine Weltmission. 8° (224 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. Kart. 4 M.

Was soll ich predigen? Eine Sammlung von Predigtthemen. 8° (72 S.) Rottenburg 1931, Baader. 0.60 M.

Wilk, K., Der heilige Antonius von Padua. 8° (188 S.) Breslau 1931, Aderholz. Kart. 4.50 M.; geb. 5.50 M.

Wimmer, A., Ein Seelsorger nach dem Herzen der Schmerzensmutter. Lebensbild des Servitenpaters A. M. Pucci. kl. 8° (78 S.) Innsbruck 1931, Rauch. 0.80 M.

Zaloziecky j, V., Das geistige Leben der Ukraine in Vergangenheit und Gegenwart. [Deutschtum und Ausland. 28/29.] 8° (VI u. 220 S.) Münster 1930, Aschendorff. 7.10 M.; geb. 8.25 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Staatslexikon

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute herausgegeben von **Hermann Sacher**

Fünfte, von Grund aus neubearbeitete Auflage. Fünf Bände. Lexikon-Oktav. Bisher Band I—IV. Jeder Band 32 Mark; in Leinwand 35 Mark; in Halbfranz 38 Mark. — Der fünfte Band erscheint 1932.

Erster Band: **Abel** bis **Fideikommiß.** Mit 74 Bildern und Kärtchen.
Zweiter Band: **Film** bis **Kapitalismus.** Mit 56 Bildern und Kärtchen.
Dritter Band: **Kapitulationen** bis **Panslawismus.** Mit 73 Bildern und Kärtchen.

Soeben erschienen:

Vierter Band: **Papiergeld** bis **Staatsschulden im Deutschen Reich.** Mit 79 Bildern und Kärtchen.

Das Staatslexikon ist mit diesem vierten Bande erfreulicherweise seiner Vollendung nahegerückt. Es hat sich seinen Ruf als Standardwerk fest begründet. Es dient der Sprach-, Blutsund Kulturgemeinschaft des gesamten Deutschtums und pflegt die christlichen Gemeinschaftsideale aller Völker. Es beschränkt sich nicht auf die Staatswissenschaften im engeren Sinne, sondern bringt das Staatspolitische, Sozialpolitische, Wirtschaftliche, Rechtliche usw. in Zusammenhang mit der allgemeinen Geistesauffassung der Zeit und mit den Grundsätzen der Menschheitsentwicklung. Das Werk ist das Ergebnis bis ins kleinste durchdachter Arbeit: Nachschlagewerk und Studierbuch für gebildete und bildungsfähige Kreise. 500 Mitarbeiter wurden bisher gewonnen, Männer der Wissenschaft, des Rechts, der Verwaltung, der Sozial- und Kulturpolitik, der Wirtschaft, der Presse; auch etwa 20 Frauen des deutschen Geisteslebens; Mitarbeiter von Ruf aus Österreich und der Schweiz; Vertreter des Deutschtums im Auslande, selbst Persönlichkeiten aus Nord- und Südamerika, aus Indien und Japan. Ein Werk von hohem, täglich nutzbarem Wert — für alle Männer und Frauen, die berufen sind, in Leben und Wissenschaft, in Staat, Kirche oder Gemeinde, dienstlich oder ehrenamtlich, politisch oder sozial mitzuwirken an der Lösung der Zeitaufgaben.

VERLAG HERDER / 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)

Adam, K., Das Wesen des Katholizismus. 6. Aufl. gr. 8° (294 S.) Düsseldorf 1931, Schwann. Geb. 6.80 M.

— Le vrai visage du catholicisme. 8° (308 S.) Paris 1931, Grasset. 15 Fr.

Annual Report of the Smithsonian Institution 1929. 8° (XIV u. 622 S.) Washington 1930, Government Printing Office. $ 1.75

Berichte zur Kultur- und Zeitgeschichte. 4. Bd. Nr. 85 bis 96. Hrsg. von N. Hovorka. 12° (S. 497—1024.) Wien, Reinhold-Verlag.

Bessodes, M., Saint Roch. 8° (VIII u. 170 S.) Turin 1931, Marietti. 8 L.

Bretzler, H., Die hl. Elisabeth. Eine Folge von 10 Bildkarten. 12° Eisenach 1931, Kayser. 1 M.

Brey, H., Wenn ich dein vergäße. Roman. kl. 8° (480 S.) Bonn 1931, Verlag der Buchgemeinde. Geb. 3.30 M.

Cathrein, V., S. J., Lust und Freude. Ihr Wesen und ihr sittlicher Charakter. [Philosophie und Grenzwissenschaften. III. Bd., 6. Hft.] 8° (IV u. 48 S.) Innsbruck 1931, Rauch. 2 M.

Christliche Wehrkraft. 8° München 1931, Müller.
14. Bd. Ley, W.: Christliche Wehrkraft der Jüngsten. (96 S.) 1.50 M.
16. Bd. Lerche, M.: Ungläubige Jugend. (90 S.) 1.50 M.
17. Bd. Ley, W.: Der Anmarsch der Gottlosen. (68 S.) 1.50 M.
18. Bd. Pförtner, H.: Das junge Mädchen. (86 S.) 1.50 M.

Cocchi, G. C. M., Commentarius in Codicem Juris Canonici. Lib. II. 8° (VIII u. 480 S.) Turin 1931, Marietti. 14 L.

Deneffe, A., S. J., Der Traditionsbegriff. [Münsterische Beiträge zur Theologie. 18.] 8° (VIII u. 166 S.) Münster 1931, Aschendorff. 8.80 M.

Duhm, A., Der Weg des modernen Menschen zu Gott. 8° (200 S.) München 1931, Reinhardt. 4.50 M.; geb. 6.50 M.

Ebbinghaus, J., Über die Fortschritte der Metaphysik. 8° (16 S.) Tübingen 1931, Mohr. 1.80 M.

Eichen, K., Beiträge zur Methodik des Religionsunterrichts. 8° (112 S.) Frankfurt a. M. 1931, Diesterweg. 4 M.

Frank-Scholten, Palästina. Bibel, Talmud, Koran. Eine vollständige Darstellung aller Textstellen in eigenen künstlerischen Aufnahmen aus Gegenwart und Vergangenheit des Heiligen Landes. Jaffa. 2 Bde. Mit 449 u. 371 Tiefdruckbildern. 4° (XLVI u. 204 S.; XLII u. 170 S.) Stuttgart 1931, Hoffmann. Geb. zusammen 86 M.

Fritsch, E., Islam und Christentum im Mittelalter. gr. 8° (158 S.) Breslau 1930, Müller & Seiffert. 8 M.

Fruntke, W., C. SS. R., Die hl. Elisabeth von Thüringen unter der Fürsten- und Dornenkrone. 12° (16 S.) Breslau 1931, Goerlich. 0.20 M.

Görres, J., Eine Auswahl aus seinen Schriften. Hrsg. von M. Tau. 8° (374 S.) Berlin, Deutsche Buchgemeinde. Geb. 4.90 M.

Gottesrufer. Religiöse Dichtung. [Volk aus der Tiefe. 9.] Bearb. von H. Ballhausen. 12° (56 S.) Köln, Werkjugendverlag. 0.40 M.

Grebe, W., Erkennen und Zeit. Eine Studie über das Naturgesetz. gr. 8° (64 S.) München 1931, Reinhardt. 3.50 M.

Griese, F., Der Herzog. Roman. 8° (284 S.) Hamburg 1931, Hanseatischer Verlag. Geb. 6.50 M.

Gyr-Niederer, J., Unsterblichkeit und Feuertod. 8° (112 S.) Gais (Schweiz) 1931, Kern.

Hartau, Fr., u. J. Kieler, Manifest. Gedichte. 12° (46 S.) Waldenburg 1931, Gruppe junger Künstler.

Hecht, G., K. Schenkel u. R. Reinhard, zwei badische Staatsmänner. 8° (46 S.) Heidelberg 1931, Winter. 2 M.

Hermens, F. A., Demokratie und Kapitalismus. gr. 8° (VIII u. 242 S.) München 1931, Duncker & Humblot. 9 M.

Hildebrandt, H., Die Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts. Mit 500 Abbildgn. u. 23 Tafeln. 4° (460 S.) Potsdam 1931, Athenaion. Geb. 37.60 M.

Hoffmann u. Steinlein, Albert Bosslet. Querschnitt durch sein Schaffen. 4° (118 S.) München 1931, Süddeutsche Verlagsanstalt.

Hohenlohe, C., Grundlegende Fragen des Kirchenrechtes. gr. 8° (VIII u. 170 S.) Wien 1931, Mayer & Co. 5 M.

Jaegher, P. de, Confiance. Méditations I et II. 8° (308 u. 316 S). Loewen 1931, Museum Lessianum. 30 Fr.

Jeans, J., Der Weltenraum und seine Rätsel. Aus dem Englischen von R. Nutt. 8° (216 S.) Stuttgart 1931, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 5.50 M.

Katholische missionsärztliche Fürsorge. Jahrbuch 1931. 8. Jahrg. Hrsg. von C. Becker S. D. S. 8° (168 S.) Würzburg, Missionsärztliches Institut.

Kleine Hausbücherei. 12° Freiburg (Schweiz) 1930/31, Kanisiuswerk.
23: Seeburg, F. v., Der Argwohn ist ein Schelm. (64 S.) 0.20 M.
30: Lang, B., S. J., Joh. N. Ringseis. (64 S.) 0.20 M.

Kleine Lebensbilder. 12° Freiburg (Schweiz) 1930/31, Kanisiuswerk.
33—34: Loris, A., Guido, der Freund des kleinen Jesus. (112 S.) 0.40 M.

Kleine Wegweiser. 12° Freiburg (Schweiz) 1930/31, Kanisiuswerk.
14: Guill, A., Das große ? (32 S.) 0.20 M.
16: Andres, A., Hast du den Segen Gottes? (32 S.) 0.20 M.

Kleinschmidt, B., O. F. M., Antonius von Padua in Leben und Kunst, Kult und Volkstum. Mit 13 Tafeln u. 388 Abbildgn. 4° (XXXII u. 410 S.) Düsseldorf 1931, Schwann. Geb. 24 M.

Klinkowstroem, C. v., u. R. v. Malzan, Handbuch der Wünschelrute. Mit 68 Abbildgn. u. 34 Kunstdrucktafeln. gr. 8° (VI u. 322 S.) München 1931, Oldenbourg. 16 M.; geb. 18 M.

Knoll, A., E. K. Winter, H. Zessner-Spitzenberger, Dominicus a Jesu Maria O. C. Disc. Festschrift. 8° (240 S.) Wien 1930, Gsur & Co. 5.25 M.; geb. 7.50 M.

Krankenfürsorge-Kalender 1932. Hrsg. von der Krankenfürsorge des Dritten Ordens. gr. 8° (96 S.) München, Seyfried & Co.

Krüger, G., Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. gr. 8° (VIII u. 236 S.) Tübingen 1931, Mohr. 13.80 M.

Lama, F. v., Konnersreuther Jahrbuch 1930. Mit 9 Abbildgn. 8° (218 S.) Karlsruhe 1931, Badenia. 3.50 M.

Landauer, C., Planwirtschaft und Verkehrswirtschaft. gr. 8° (VI u. 224 S.) München 1931, Duncker & Humblot. 9 M.

Lang, H., O. S. B., Antonius von Padua. Ein Leben nach Gottes Rat. kl. 8° (48 S.) München 1931, Gesellschaft für christliche Kunst. Kart. 1.20 M.

Leborgne-Arver, L., Élans d'amour envers Notre Seigneur au S. Sacrement. 16° (204 S.) Turin 1931, Marietti. 2 Fr.

Lehmann, G., Geschichte der nachkantischen Philosophie. 8° (238 S.) Berlin 1931, Junker & Dünnhaupt. 10 M.; geb. 12 M.

Leisegang, H., Lessings Weltanschauung. 8° (XII u. 206 S.) Leipzig 1931, Meiner. 7.50 M.; geb. 9.50 M.

Lesourd, P., L'Année missionnaire. 8° (668 S.) Paris 1931, Desclée, de Brouwer & Cie. 7 Fr.

Lortz, J., Geschichte der Kirche für die Oberstufen höherer Schulen. 8° Münster 1931, Aschendorff.
III. Teil. (XII u. 116 S.) 1.70 M.
IV. Teil. (VIII u. 90 S.) 2.30 M.

Mäder, R., Ein großes Geheimnis. Vorträge über das Rundschreiben Casti connubii Pius' XI. kl. 8° (64 S.) Basel 1931, Nazareth-Verlag. 0.40 M.

Mateo, P., Für Christus, den König. kl. 8° (96 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. Geb. 1.80 M.

Müssener, H., Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis. 8° (192 S.) Düsseldorf 1931, Schwann. Geb. 6 M.

Ottmann, F., Deutsche Malerei und Plastik des Barock und Rokoko. [Die Kunst dem Volke. X.] Mit 93 Abbildgn. 4° (48 S.) München, Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst. 2 M.

Quervain, A. de, Die theologische Voraussetzung der Politik. 8° (192 S.) Berlin 1931, Furche-Verlag. 6 M.

Rudolf, O., Rabindranath Tagores Bekenntnis. 8° (58 S.) Tübingen 1931, Mohr. 3 M.

Ryan, J., S. J., Irish Monasticism. 8° (XVI u. 414 S.) Dublin 1931, Talbot Press Limited. s. 18.—

Schaafhausen, F. W., Der Durchbruch des deutschen Geistes im Mittelalter. II. Bd. 8° (272 S.) Jena 1931, Diederich. 9 M.; geb. 12 M.

Schenz, A., Matthäus 1, 1 bis 4, 23 im Lichte der semitisch-literarischen Architektonik. 8° (XII u. 104 S.) Augsburg 1931, Filser. 8 M.; geb. 10 M.

Schilling, D., O. F. M., Das Schulwesen der Jesuiten in Japan 1551—1614. gr. 8° (XXVIII u. 88 S.) Münster 1931, Regensberg.

Schlund, E., O. F. M., Antonius von Padua. Festschrift. 8° (318 S.) Wien 1931, Gsur & Co. 6.50 M.; geb. 9 M.

Schmidt, F., Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart. gr. 8° (150 S.) München 1931, Reinhardt. 5.50 M.; geb. 7.50 M.

Schmidt, W., S. V. D., Liebe, Ehe, Familie. Sechs Vorträge. 8° (176 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. 4 M.; geb. 5.50 M.

Schwaller, V., Kanisius unser Glaubensretter. 12° (176 S.) Freiburg (Schweiz) 1930, Kanisiuswerk.

Schwarz, H., Deutsche systematische Philosophie. gr. 8° (VIII u. 340 S.) Berlin 1931, Junker & Dünnhaupt. 16 M.

Steinberg-v. Pape, Die Bildnisse geistlicher und weltlicher Fürsten und Herren. I. Teil: 950—1200. 2 Bde. Mit 150 Abbildgn. [Die Entwicklung des menschlichen Bildnisses. III.] gr. 8° (160 S.) Leipzig 1931, Teubner. 24 M.; geb. 28 M.

Stingeder, F., Homiletischer Führer durch das Alte Testament. 8° (408 S.) Linz a. D. 1931, Preßverein. S. 12.—

Trotzki, L., Die spanische Revolution. 8° (20 S.) Thekla b. Leipzig 1931, Büchner. 0.15 M.

— Probleme der Entwicklung der USSR. 8° (32 S.) Thekla b. Leipzig 1931, Büchner. 0.30 M.

Wedekind, C. v., Das Märchen vom Menschen im Kristall. Mit 16 Figuren. 8° (48 S.) Berlin 1931, Runge. 1.80 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

DER GROSSE HERDER

Zwölf Bände und ein Weltatlas

Band I soeben erschienen

Der neue Typ

In Leinen bei Vorauszahlung 300 M. oder bei Ratenzahlung (Monats-, Vierteljahrs-, Halbjahrs- oder Jahresraten) 325 Mark bis 345 Mark. In Halbleder erhältlich nur im Buchhandel 38 Mark pro Band

Verbindet lexikographische Erfahrung mit neuem Geist und neuen Methoden: —— Lebenskunde

ist außerdem ein durchdachter, kundiger, weitblickender Berater, Erklärer, Helfer: Lebenspraxis

VERLAG HERDER / 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)

Brown, St., S. J., An Index of Catholic Biographies. 8° (XIV u. 142 S.) Dublin 1930, Central Catholic Library Association. S. 2.60

Cotter, A. C., Cosmologia. 8° (404 S.) Boston 1931, Stratford Company.

Dabin, P., S. J., L'apostolat laïque. 8° (230 S.) Paris 1931, Bloud & Gay.

Dicker, A., Karakter en Kultuur der Romeinen in Sint Augustinus' De Civitate Dei I—V. gr. 8° (VIII u. 222 S.) Nijmegen 1931, Dekker, van der Vegt en van Leeuwen.

Dingler, H., Philosophie der Logik und Arithmetik. gr. 8° (198 S.) München 1931, Reinhardt. 7.50 M.; geb. 9.80 M.

Forst de Battaglia, O., Der Kampf mit dem Drachen. gr. 8° (VIII u. 294 S.) Berlin 1931, Verlag für Zeitkritik. 6.50 M.; geb. 8 M.

Goldstein, W., Carl Hauptmann. Ein Lebensbild. 8° (188 S.) Schweidnitz 1931, Bergland-Gesellschaft für Volksbildung. Geb. 3.85 M.

Grone, H., Kleine Sternkunde für Anfänger auf 6 Postkarten. Hamburg, Meissner. 1.20 M.

Hammer, R., Der Roman des Heiligen. 8° (322 S.) München, Kösel & Pustet. Geb. 7 M.

Handbuch, Kirchliches, für das katholische Deutschland. Begründet von H. A. Krose S. J., hrsg. von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands, Köln. 8° (XX u. 426 S.) Köln 1931, Gilde-Verlag. Geb. 12 M.

Hennings-Ball, E., Hugo Balls Weg zu Gott. Ein Lebensbild. 8° (192 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Geb. 6 M.

Hoeltzenbein, A., S. J., Der Jesuitenbruder. Mit 14 Bildern. 12° (72 S.) Saarbrücken 1931, Saarbrücker Druckerei. 0.50 M.

Hoog, G., La rencontre sur les cimes. Roman. 8° (138 S.) Paris, Libr. Jeune République. 10 Fr.

Hulshof, F., S. J., Alban Stolz in seiner Entwicklung als Schriftsteller. [Deutsche Quellen u. Studien. 8.] gr. 8° (252 S.) Graz 1931, Wächter-Verlag.

Insulis, Geistiger Mensch und Nationalsozialismus. 8° (40 S.) Berlin 1931, Verlag für Zeitkritik. 1.60 M.

Joesten, C., Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie. 8° (VIII u. 94 S.) Leipzig 1931, Meiner. 7 M.

Langbehns Lieder. Hrsg. von B. Momme Nissen O. P. kl. 8° (112 S.) München, Kösel & Pustet. Kart. 1.60 M.

Lederer, J., Drei Tage Liebe. kl. 8° (142 S.) Berlin 1931, Universitas. Geb. 3.60 M.

Leo XIII. — Unseres Heiligsten Vaters Leo XIII., durch göttliche Vorsehung Papst, Rundschreiben über die Arbeiterfrage (15. Mai 1891: „Rerum Novarum"). — Sanctissimi Domini Nostri Leonis divina providentia Papae XIII litterae encyclicae de conditione opificum. Lateinischer und deutscher Text. Autorisierte Ausgabe. 6. Abdruck. Mit Inhaltsübersicht beim deutschen Text. gr. 8° (84 S.) Freiburg 1931, Herder. 1.80 M., zusammengebunden mit „Pius' XI. Rundschreiben über die gesellschaftliche Ordnung" (15. Mai 1931: „Quadragesimo anno") in Leinwand 5 M.

Lépicier, Card., Le Monde Invisible. Le spiritisme en face de la théologie catholique. 8° (XX u. 532 S.) Paris 1931, De Brouwer & Cie. 24 Fr.

Müller, K., Die rhythmischen Maße. Mit 10 Figuren. gr. 8° (130 S.) Berlin 1931, Dümmler. 7.50 M.

Niekel, J. H., Rationeele Maatschappij-en Staatsleer. gr. 8° (264 S.) Hilversum 1931, Brand. 2.90 fl.; geb. 3.90 fl.

Nowack, A., Briefwechsel des Kardinals Diepenbrock mit Gräfin Ida Hahn-Hahn vor und nach ihrer Konversion. 8° (78 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Kart. 2 M.

Oertzen, K. L. v., Abrüstung oder Kriegsvorbereitung? 8° (124 S.) Berlin 1931, Zentralverlag.

Pfeiffer, P., Franziskus Maria vom Kreuze Jordan. Mit 156 Abbildgn. 8° (416 S.) Berlin 1930, Salvator-Druckerei. Geb. 4.50 M.

Pius XI. — Unseres Heiligen Vaters Pius XI., durch göttliche Vorsehung Papst, Rundschreiben über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft, zum 40. Jahrestag des Rundschreibens Leos XIII. „Rerum Novarum" (15. Mai 1931: „Quadragesimo anno".) Autorisierte Ausgabe mit authentischem lateinischem Text und amtlicher deutscher Übersetzung. gr. 8° (116 S.) Freiburg 1931, Herder. 2 M.

Plenge, J., Hegel und die Weltgeschichte. Vortrag. 8° (72 S.) Münster 1931, Staatswissenschaftlicher Verlag. 2.70 M.

Polman, P., O. F. M., Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation. [Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. 4.] 8° (VIII u. 38 S.) Münster 1931, Aschendorff. 1.20 M.

Reining, H., Autorität und Freiheit als Prinzipien der Charakterbildung. 8° (170 S.) Münster 1931, Helios-Verlag. 6.75 M.

Roger-Madol, H., Ferdinand von Bulgarien. Der Traum von Byzanz. Mit 16 Bildtafeln. 8° (310 S.) Berlin 1931, Universitas. 10 M.

Roulin, E., Linges, insignes et vêtements liturgiques. 8° (XII u. 316 S.) Paris 1930, Lethielleux. 33.75 Fr.

Ruland, L., Handbuch der praktischen Seelsorge. 2. Bd. gr. 8° (416 S.) München 1931, Huber. 13.20 M.

Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XI. über die gesellschaftliche Ordnung. Übersetzt von D. v. Meurers. 8° (80 S.) Trier 1931, Paulinusdruckerei. 1.20 M.

Samstag, K., Die Dialektik des Johannes Skottus Eriugena. 8° (76 S.) Wertheim a. M. 1930, Bechstein.

Sugg, E., Pierre Bayle. Ein Kritiker der Philosophie seiner Zeit. 8° (86 S.) Leipzig 1930, Meiner. 6.50 M.

Tinhofer, C., Die kleingläubige Therese. Roman. 8° (274 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. Geb. 5.50 M.

Tinti, A., Erwäget das Mutterrecht. 8° (36 S.) Wien, Waldheim-Eberle. 1.80 S.

Troßmann, K., Hitler und Rom. kl. 8° (208 S.) Nürnberg 1931, Sebaldus-Verlag. 1.80 M.

Trotzki, L., Die spanische Revolution und die ihr drohenden Gefahren. 8° (32 S.) Berlin-Neukölln 1931, Gylewicz. 0.20 M.

Viesèr, D., Der Gurnitzer. Roman. 8° (320 S.) München, Kösel & Pustet. Geb. 7 M.

Weber, A., Sozialpolitik. Reden und Aufsätze. gr. 8° (XII u. 236 S.) München 1931, Dunker & Humblot. 9 M.

Der neue Typ des Lexikons

„Die Zeit ist aus den Fugen" — Religiöse Festigkeit, Blickweite über alle Dinge des Lebens sind umso nötiger! Katholisch und universell ist

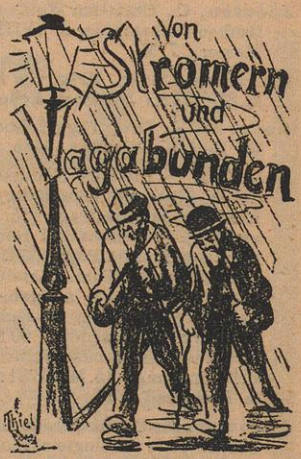
Der Große Herder

Von Stromern und Vagabunden

Nach ihren eigenen Geständnissen erzählt von Stephan Berghoff

Mit Bildern von Johannes Thiel

Oft klopft ein Dippelbruder, ein Landstreicher an unsere Tür; je nach unsrer Art schenken wir ihm etwas oder weisen ihn fort — immer ist er uns urfremd, bemitleidenswert oder verächtlich. Könnte er sprechen, es wäre gut für uns — regte zum Nachdenken an, weckte stumpf gewordene Gefühle. Es stehen sich da ja zwei grundverschiedene Lebensarten gegenüber: die der zielbewußten Tätigkeit und jene des haltlosen Umherirrens und ewigen Suchens. Stephan Berghoff — der mit seinen herzhaften, schlichten Büchern sich schon viele Freunde erwarb — hat von Berufs wegen viel mit Landstreichern zu tun, er kennt ihre Welt und nun gibt er uns in diesem Buche einige ganz ungeschminkte Lebensbeichten von Stromern und Vagabunden. Das Wichtige daran ist, daß durch die Unmittelbarkeit, die Berghoff vorwalten läßt, wir wirklich die ganz eigene Luft, das uns so wesensfremde Gemisch von Lebensleichtigkeit und Schwermut des Landstreichertums empfinden und begreifen, daß sich uns ein Bezirk des Menschlichen auftut, der den allerwenigsten erschlossen ist und doch unendlich viel Interessantes — mehr als das: Erschütterndes und Urfröhliches in sich birgt.... Thiels Zeichnungen fügen sich dem Text sehr gut ein.



Oktav. 164 Seiten. Geheftet 2.20 M.; in Leinwand 2.80 M.

1931 Q 7605

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

61. Jahrgang / 7. Heft / 121. Band / April 1931

INHALT

Resignation und Radikalismus (M. Pribilla) (S. 1)
Das Religiöse als Form des Denkens (E. Przywara) (S. 15)
Deutsches Zeitschriftenwesen der Gegenwart (K. d'Ester) (S. 28)
Katholischer Siedlungsdienst (O. v. Nell-Breuning) (S. 40)
Zum Grosz-Prozeß (L. Kösters) (S. 56)
Teilgebiete der Erziehung? (E. Noppel) (S. 64)
Weiterführung der „Bibliothek der Kirchenväter" (J. Stiglmayr) (S. 66)
Ausgrabungen in Tell Ghassul (R. Köppel) (S. 68)
Besprechungen von Büchern (S. 71): Religiöse Schriften; Kirchliche Zeitfragen; Kirchengeschichte; Kulturgeschichte; Staatswissenschaft; Naturwissenschaft; Rußlandkunde; Länderkunde; Bildende Kunst; Körperkultur

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

UNIV. BIBL. MÜNCHEN
Qh 2449.8°

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1931 (121. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Das so beliebte und schöne Buch des Schulbrüder-Verlags!

FÜR DIE JUGEND:

Für mein Kind. Religiöses Spruchbüchlein für die ganz Kleinen. Verse von Maria Schürholz. Mit 15 farbigen Bildern von Ida Bohatta-Morpurgo, der großen Kinderfreundin und bekannten Künstlerin. 14 : 17,5 cm. 32 S. 21.–30. Tausend. In Halbleinen RM. 1.80

Mein Schutzengel. Religiöses Spruchbüchlein für die Kleinen. Mit Versen und 15 farbigen Bildern von Ida Bohatta-Morpurgo. 14 : 17,5 cm. 34 Seiten. 1.–20. Tausend. In Halbleinen RM. 1.80

Diese beiden prächtig illustrierten Büchlein werden eine Quelle der reinsten Freude nicht nur für die Kinder, auch für die Eltern sein!

Sternbücherei für kleine Leute. Erzählungen und Märchen für die Jugend bis zu 13 Jahren. 21 : 15 cm. Jeder Band enthält 4 ganzseitige bunte Bilder und viele Textillustrationen. Pro Band in Ganzleinen RM. 3.20, in Pappband RM. 2.–

Es liegen bereits vor:

Häsi und Hosi. Erzählung von Th. Zenner.
Die weiße Misch und andere Märchen von M. Seemann.
Der arme Rudi. Erzählung von Th. Zenner.
Irgendwo. Märchen von M. Seemann.
Im Graulewald. Märchen von M. Seemann.
Im Gottesgarten. Erzählungen von H. Trauffler und M. Wagener.

Die Bändchen sind buchkünstlerisch mit großer Liebe ausgestattet worden. Die farbigen Bilder und die zahlreichen Zeichnungen sind hochwertig, erfreuen den Beschauer und erziehen zu gutem Geschmack.

FÜR ERWACHSENE:

Die Hingabe an Gott. Ein Wegbereiter zu den Höhenpfaden seelischen Friedens. Von P. Joseph Schryvers C. Ss. R. Ins Deutsche übertragen von P. Dr. Emm. Mossong O. S. B. 8° 184 Seiten. Kart. RM. 2.80, in Ganzl. RM. 3.60

Dieses Buch ersetzt eine ganze Menge anderer Bücher und gibt Antwort auf die meisten Fragen, die eine strebende Seele sich stellen kann.

Ein Weilchen bei Gott. In kurzen Betrachtungen. Von Erzbischof Robert Menini O. M. Cap. Herausgegeben von P. Dr. M. Hallfell S. M. A. 16 : 10,5 cm. 212 Seiten. In Ganzleinen RM. 3.20

Das ist was Schönes! Für jeden Tag des Jahres eine kleine Betrachtung von einer halben Seite. So viel kann auch der vielbeschäftigte Christ erübrigen. Die Lesungen sind packend und eminent praktisch.

Die Frömmigkeit Jesu Christi. Von Otto Cohausz S. J. 2. Auflage. 320 S. Kartoniert RM. 4.50, in Ganzleinen RM. 5.50

Die rechte Form der Frömmigkeit bei dem höchsten Vorbild zu suchen: bei Jesus Christus, behandelt erschöpfend dieses eigenartige Buch.

Die heilige Theresia vom Kinde Jesu

Geschichte einer Seele

Selbstbiographie. In neuer deutscher Übersetzung.

1. Prachtausgabe. 584 S. m. 11 Kunstbeilg. 35.-37. Tsd. Ganzl. RM. 12.-, Goldschn. RM. 15.-
2. Vollständige Volksausgabe. 584 S. mit 1 Titelbild. 67.–77. Tausend. Ganzlein. RM. 5.–
3. Taschenausgabe. 280 S. 11.–20. Tausend. Auf holzfreiem Papier in Ganzlein. RM. 3.–

Gesamtauflage 134 000 Exemplare

Kölnische Volkszeitung: Keine Heilige der Neuzeit hat so schnell und so allgemein die Liebe und Verehrung des katholischen Volkes gleichsam im Sturme sich erobert wie die hl. Theresia vom Kinde Jesu. Zu dieser ungeahnten Verbreitung ihrer Verehrung hat sie selber beigetragen durch ihre im Gehorsam verfaßte Selbstbiographie «Geschichte einer Seele». In nicht weniger als 40 Sprachen ist dieses Kleinod mystisch-aszetischer Literatur übersetzt und in Millionen von Exemplaren verbreitet. Kein Buch der katholischen Weltliteratur hat in zwei Jahrhunderten einen solchen Erfolg aufzuweisen!

Verlangen Sie kostenlos Prospekte / Durch alle Buchhandlungen beziehbar

VERLAG DER SCHULBRÜDER, KIRNACH-VILLINGEN, BADEN

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

61. Jahrgang / 8. Heft / 121. Band / Mai 1931

INHALT

Die gegenwärtige Philosophie in Frankreich (B. Jansen) (S. 81)
Um Luthers Seele (J. Grisar) (S. 100)
Die Grenzen der Nationalisierung (W. Koehler) (S. 113)
Die südamerikanische Freiheitsbewegung (L. Koch) (S. 120)
Kulturbericht (J. Overmans) (S. 127)
Zur Vierzig-Jahr-Feier der Enzyklika „Rerum novarum" (O. v. Nell-Breuning) (S. 146)
Wasmanns biologische Fremdlinge (K. Závadský) (S. 148)
Ahasver (E. Przywara) (S. 152)
Besprechungen von Büchern (S. 154): Bibelkunde; Papstgeschichte; Konfessionskunde; Religionsgeschichte; Zeitfragen; Lebensbilder; Sozialpolitik; Musik

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1931 (121. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Der Große Herder

verbindet lexikographische Erfahrung mit neuem Geist und neuer Methode!

Er ist außerdem ein durchdachter lebenskundiger weitblickender Berater, Erklärer, Helfer: ein Werk der Lebenspraxis!

Der erste Band des „Großen Herder“ (12 Bände und 1 Atlasband) wird Ende Juni 1931 erscheinen.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

61. Jahrgang / 9. Heft / 121. Band / Juni 1931

INHALT

Drei Menschen schreiben Briefe (P. Lippert) (S. 161)
Alois Moriz S. J. über seine Chinareise 1772—1773 (G. Pfeilschifter) (S. 176)
Ein Gesetz der Lebensfülle (St. v. Dunin Borkowski) (S. 196)
Exakte Erforschung des Gebetslebens (A. Willwoll) (S. 210)
Ein französischer Friedensbischof (E. Montier) (S. 216)
Philosophie und Geschichte (E. Przywara) (S. 218)
Laßt uns eine Nutzanwendung machen! (P. Lippert) (S. 219)
Neues zur Kirchenpolitik Gregors VII. (W. Kratz) (S. 221)
Besprechungen von Büchern (S. 225): Religion; Philosophie; Erziehungswissenschaft; Sexualethik; Volkskunde; Volkswirtschaft; Französische Bekenntnisbücher; Naturwissenschaft; Literaturgeschichte; Bildende Kunst; Länderkunde

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang
Preis für April bis September 1931 (121. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Herz-Jesu-Bücher

Betrachtung und Gebet

So liebt der Herr! Neu!

Herz-Jesu-Verehrung als „Inbegriff der Religion und Richtschnur der Vollkommenheit". Von P. Ferdinand Baumann S. J. (ca. 88 Seiten.) Geheftet und beschnitten 1 M

Will tieferes Verständnis für den Geist der Herz-Jesu-Verehrung wecken und den tiefen Sinn in den Worten Leos XIII. und Pius XI. dartun: daß nämlich „in diesem Zeichen all unsere Hoffnung gründet, daß in ihm das Heil der Welt erbeten und erwartet werden muß". Daß die Weihe des Menschengeschlechtes an das Herz Jesu auch gelebt werde und sich auswirke zur Erneuerung der Welt, dazu werden Wege gezeigt.

Herz-Jesu-Monat

Von Franz Hattler S. J. Neubearbeitet von V. Geppert S. J. 6. Aufl. Geb. 3.40 M.

Das Buch bietet für jeden Tag des Juni eine kurze Betrachtung über eine Eigenschaft des Herzens Jesu, die uns zu hingebender Liebe und Verehrung aneifert.

Herz Jesu und Priestertum

Von der Vorstandschaft der „Allgemeinen Priestervereinigung der Freunde des Herzens Jesu" herausg. Kart. 3.20 M.; geb. 3.80 M.

33 Lesungen in 3 Teilen: der erste zeigt den Priester als Helfer; der zweite: wie der Priester Christus ähnlich werden soll; der dritte: Jesu Liebe.

Betrachtungen für die monatliche Geisteserneuerung am Herz-Jesu-Freitag und für die Hauptfeste des Kirchenjahres.

I. Bdchen.: Herz-Jesu-Betrachtungen. Gebunden 3 M.
II. Bdchen.: Am Herzen des Meisters. Gebunden 4.20 M.

Für hochstrebende Seelen in der Welt und Ordensleute ein willkommener Führer.

Familiensinn, geheiligt durch Weihe an Jesu Herz. Mit Gebeten für die Familienweihe. Von Adolf Kardinal Bertram. Kartoniert 0.30* M.

Familienweihe an das heiligste Herz Jesu nebst liturgisch geformter Hausandacht. Von Sebastian v. Oer O.S.B. 0.40* M.

Die hl. Gertrud der Großen Gesandter der göttlichen Liebe. Von J. Weißbrodt. Gebunden 5.60 M. — Für jede Herz-Jesu-Familie ein Buch von hohem Werte.

Lebensbilder

Leben der hl. Margareta Maria Alacoque aus dem Orden der Heimsuchung Mariä. Gebunden 2.20* M.

Mit der Verbreitung der Herz-Jesu-Andacht tritt das Andenken an Margareta Maria Alacoque immer leuchtender hervor. Dem Verlangen, diese begnadete Erlöserverkünderin genauer kennen zu lernen und sie zu verehren, kommt das Buch in schöner Weise entgegen.

Die hl. Magdalena Sophie Barat und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen. Mit 17 Bildtafeln. 2. Auflage. Gebunden 6* M.

Ihr Orden und seine Verdienste um die Erziehung der weiblichen Jugend genießen in der ganzen Welt das größte Ansehen. Wir bewundern dieses gotterfüllte Frauenleben, das große Werk, das hier mit Gottes Segen geschaffen wurde.

Schwester Maria vom göttlichen Herzen Droste zu Vischering. Von Louis Chasle. 9. Auflage. Gebunden 6.50 M.

Diese moderne deutsche Heilige ist ein Muster für die Vereinigung beträchtenden und tätigen Lebens.

Theologie und Praxis

Die Verheißungen des göttlichen Herzens. Mit einer Einführung in das Wesen und die Übung der Herz-Jesu-Andacht. Von Viktor Cathrein S. J. 0.60 M.

Das Buch unterrichtet über Geschichte, Wesen und Übung der Herz-Jesu-Andacht und weckt Liebe zum göttlichen Herzen und Vertrauen auf seine Verheißungen.

Unser bester Freund. Erwägungen für den Herz-Jesu-Monat. Von Christian Pesch S. J. 2. Auflage. Gebunden 2* M.

Ein hervorragender Theologe und aszetischer Schriftsteller behandelt hier die Herz-Jesu-Andacht und läßt die Jesus-Theologie ins Seelenleben strömen.

Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu und des reinsten Herzens Mariä. Von Hermann Joseph Nix S. J. Geb. 3.40 M.

Eine gründliche Darstellung von Geschichte, Natur, Ziel und Früchten der Herz-Jesu-Verehrung und der Art sie zu üben.

* = Zeitweilig ermäßigter Preis

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

61. Jahrgang / 10. Heft / 121. Band / Juli 1931

INHALT

Warum so flau im Kampfe gegen den Bolschewismus? (Fr. Muckermann) (S. 241)
Der Mensch des Abgrundes (E. Przywara) (S. 252)
Um die Abrüstung (C. Noppel) (S. 267)
Das Konzil von Ephesus (431). Eine geistesgeschichtliche und religiöse Besinnung (E. Böminghaus) (S. 284)
Zur Eigentumsfrage (G. Gundlach) (S. 293)
Zur spanischen Revolution (M. Pribilla) (S. 304)
„Der wohltätigste Mann der Welt" (A. Stockmann) (S. 308)
Liturgie, Aszese, Mystik. (Eugène Vandeur O. S. B.) (E. Przywara) (S. 310)
Besprechungen von Büchern (S. 313): Theologie; Religionsgeschichte; Ethik; Geheimwissenschaften; Lyrik; Musik

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

UNIV. MÜNCHEN

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1931 (121. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Fahrtenbücher

Herausgegeben von Ernst Drouven

Bisher vier Bände

Geschrieben von jungen Menschen und für junge Menschen. Eine prächtige Gelegenheit, ganz unter sich zu sein und sich auf eigene Weise ausdrücken und innerlich befreien zu können. Abenteuer, wie sie aus dem Tatendrang gesunder Jugend und aus dem Fahrtenleben unserer Tage naturnotwendig erwachsen.

„Bücher für fixe Jungen, in Einbänden, die nicht ferne von den lockenden Detektivgeschichten stehen; zu Preisen, die ein Junge von seinem Taschengeld erschwingen kann, und mit einem Inhalte, der jedes Jungenherz höher schlagen läßt. Spannend von Anfang bis zu Ende, aufregend — aber zugleich bildend für den Charakter.“
(„Die Lese“, Köln)

Neu!

III. Band: **Eberhard Strauß, Wolf Hagenreuter.** Eine fröhliche Lausbubengeschichte. Mit Bildern von Rudolf Schlichter. Auflage: 16000. Geheftet 2 Mark; in Leinwand 3 Mark.

Es ist kaum glaublich, was dieser Bub auf seiner ersten großen Fahrt alles anstellt. Aber so aufregend und spannend, lustig und überraschend die Abenteuer des Jungen auch sind, man zweifelt keinen Augenblick an ihrer Echtheit: So ist der gesunde deutsche Junge, wie er in Bünden und Gruppen heranwächst. Wolf Hagenreuter ist kein Muttersöhnchen, frisch, unbekümmert und tapfer stellt er seinen „Mann“, macht seine fröhlichen Streiche — in unzertrennlicher Kameradschaft mit seiner Gruppe trotz Kampf und Gefahr. Wonach immer ein Junge in der Enge und Heimatlosigkeit der Großstadt sich sehnt — Fahrt — Ferne — Wald —, all das versucht ihm dieses Buch nahezubringen.

IV. Band: **Karlchen Zack, Wir unter uns ...** Ein Jungenbuch. Mit Bildern von Caspar Reiter. Auflage: 16000. Geheftet 2 Mark; in Leinwand 3 Mark.

Dem Jungen selber braucht man dieses Buch nicht eigens zu empfehlen. Er befindet sich hier in seinem ureigensten Element und wird in das Geschehen hineingerissen. Hier befinden sich die Jungen wirklich unter sich. Es ist auch für den Erwachsenen köstlich, zuzuhören. Und so rauh die Schale auch manchem erscheinen mag — es wird ihm beim Lesen dieses Buches vieles klar werden, und er wird Verständnis haben für die siebenmal verschlossenen Empfindungstiefen eines gesunden Jungenherzens. „Wir unter uns“ ist ein lustiges, befreiendes Buch.

Früher sind erschienen:

I. Band: **Pierre Delsuc: Die schwere Nacht von Kerviszell.** Ein Fahrtenabenteuer. Deutsch bearbeitet von Ernst Drouven. Mit Bildern von Lothar Rohrer. Auflage: 16000. Geheftet 2 M.; in Leinwand 3 M.

Von einem Neunzehnjährigen geschrieben. Eine Erfindung wird gemacht, Streit darum, der Erfinder wird verfolgt, verborgen, von Jungen aufgespürt und befreit..... Stoff für drei Bände. Sachlich, knapp erzählt, wildromantisch.

II. Band: **Cam: Das Auto ohne Rücklicht.** Ein Fahrtenabenteuer. Deutsch bearbeitet von Georg Alfred Lutterbeck. Mit Bildern von Lothar Rohrer. Auflage: 16000. Geheftet 2 M.; in Leinwand 3 M.

Radiumdiebstähle aus einem vom Entdecker geheim gehaltenen Bergwerksstollen. Eine Gruppe Jungen klären die Sache. Aber erst ein tolles Abenteuern. Detektivgeschichte, doch bleibt der Leser verschont von Sensationen törichter Erfindung

Im Herbst 1931 erscheint:

V. Band: **E. Strauß: Im Grenzlager.** Ein dunkles Jungenabenteuer mit Schmugglern in Masuren.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

61. Jahrgang / 11. Heft / 121. Band / August 1931

INHALT

Zur Ethik der politischen Koalition (Fr. X. Kother) (S. 321)
Barocke Mystik bei Angelus Silesius (K. Richstätter) (S. 326)
Das neue Gesicht unserer Kirchenmusik (J. Hatzfeld) (S. 341)
Die dunklen kosmischen Nebelwolken (O. Wattenberg) (S. 351)
Kulturbericht (J. Overmans) (S. 365)
Thomas von Aquin deutsch (E. Przywara) (S. 385)
Der Wiener Kongreß für Religionspsychologie (E. Raitz v. Frentz) (S. 386)
Selbstzensur der amerikanischen Filmindustrie (J. Overmans) (S. 389)
War Franz Grillparzer eine Kämpfernatur? (A. Stockmann) (S. 392)
Besprechungen von Büchern (S. 396): Dogma und Leben; Liturgik; Lebensbilder; Astronomie; Kunst

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1931 (121. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

DIE GROSSEN LEXIKA?

Der Große Herder

12 Bände und 1 Weltatlas / Band 2 erscheint Anfang 1932.

Was ihn zum neuen Lexikontyp macht: Der «Große Herder» verbindet lexikographische Erfahrungen mit neuem Geist und neuer Methode. Er ist ein durchdachter, lebenskundiger, weitblickender Berater, Erklärer, Helfer — ein Werk der Lebenspraxis. 180000 Stichwörter — wie die größten Lexika! Ein ganz neues System der Stoffanordnung und unbedingte sachliche Kürze machen diese Reichhaltigkeit möglich.

Staatslexikon

5. Auflage, 5 Bände / Band 5 erscheint 1932.

Nicht allein das Sammelwerk der Staatswissenschaften — Staats- und Sozialpolitik! Wirtschaft und Recht werden im Zusammenhang mit der Zeitauffassung und den überzeitlichen Grundlagen des persönlichen und sozialen Lebens behandelt.

Der Kleine Herder

50000 Artikel, 4000 Bilder in einem Band!

«...Das wertvollste und prägnanteste Kleinlexikon der Zeit....»
(Kölnische Volkszeitung.)

Lexikon für Theologie und Kirche

10 Bände, etwa 10000 Spalten mit 30000 Artikeln / Band 3 erscheint Herbst 1931.

Das neue Nachschlagewerk über das ganze theologische Wissen der Gegenwart mit allen Teildisziplinen und Grenzgebieten. Es ersetzt ebensoviele Teillexika, als es Fachgebiete umfaßt.

Lexikon der Pädagogik der Gegenwart

2 Bände, etwa 2630 Spalten / Band 2 erscheint Herbst 1931.

Das Gesamtgebiet der Pädagogik in Theorie und Praxis, wie sie die Gegenwart sieht. Herausgearbeitet sind die biologischen, psychologischen, rechtlichen, soziologischen, weltanschaulichen, philosophischen Grundlagen — nicht vergessen die «Miterzieher»: Umwelt, Presse, Kino etc....

BEI HERDER!

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

61. Jahrgang / 12. Heft / 121. Band / September 1931

INHALT

Die päpstliche Studienreform (A. Bea) (S. 401)
Die Komsomolzen. (Russische kommunistische Jugend) (K.) (S. 406)
Biologische Weltanschauung (K. Frank) (S. 419)
Die geistesgeschichtliche Bedeutung der englischen Aufklärung (B. Jansen) (S. 435)
Die Katholiken im französischen Parteileben (K. Reinert) (S. 448)
Der „Große Brockhaus" und der „Große Herder" (J. Overmans) (S. 462)
Zur Bekleidungshygiene (Engelen) (S. 465)
Zum Verständnis der Tschechoslowakei (J. Overmans) (S. 466)
Besprechungen von Büchern (S. 469): Lebensgestaltung; Lebensbilder; Protestantische Theologie; Philosophie; Literaturgeschichte; Kunst; Romane und Erzählungen; Geschichte der Leibesübungen

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1931 (121. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Geschichte der führenden Völker

Herausgegeben von Heinrich Finke, Hermann Junker, Gustav Schnürer. 30 Bände. Großoktav.

Die Bände haben mäßig starken Umfang (je etwa 320 Seiten Text) und werden durch Bilder belebt.

Diese neuartige Geschichte betont im Gegensatz zur Polyhistorie der üblichen Weltgeschichten die maßgebende Bedeutung der hervorragenden Volksindividualitäten für die europäische Kultur und die Zivilisation der Menschheit. Ausgehend von den Kulturen der Hoch- und Stromlandvölker kommen der Reihe nach die Kulturvölker des Mittelmeeres und des Abendlandes und die schließliche Europäisierung der Erde zur Darstellung.

Es liegen vor:

Band II: **Geographische Grundlagen der Geschichte.** Von Hugo Hassinger. Mit 8 Karten. Geheftet 8.50 M.; geb. in Leinwand 10.50 M.; in Halbfranz 13 M.

Band II bildet einleitend die unentbehrliche geographische Grundlage für die Geschichte der führenden Völker. Darin zeigt Professor Hassinger-Freiburg i. Br., daß die Zusammenhänge zwischen Geschichte und Geographie sich nicht etwa erschöpfen in dem rein äußerlichen Verhältnis von historischer Handlung und Schauplatz, sondern daß tiefer greifende kausale Beziehungen zwischen den geographischen Räumen, den kulturellen Zuständen ihrer Bewohner, dem Wesen ihrer Staaten und dem Ablauf des geschichtlichen Prozesses bestehen; umgekehrt, daß die Kulturlandschaft als Menschenwerk mit dem Aufblühen und dem Verfall der Staaten einer ständigen Veränderung anheimgegeben ist. Über die Darstellung der heutigen Erdräume hinausgehend, wird in diesem Band versucht, die Entwicklung der Kulturvölker auf den Hintergrund der Landschaft vergangener Zeiten und auf die Lageverhältnisse der Staaten vergangener Jahrhunderte und Jahrtausende zu projizieren und die allgemeine Entwicklungslinie der Kultur in ihrem Verhältnis zum Erdraum herauszuarbeiten. Es wird gezeigt, wie mit dem Fortschritt eines Kulturvolkes sich das Landschaftsbild seines Wohnraumes und der Wert von dessen Lagebeziehungen ständig ändert. Anschaulich wird in diesen geographischen Grundlagen der Wohnraum der Menschheit nach seiner natürlichen Bedingtheit geschildert und die Ursächlichkeit der geographischen Lage der ältesten Brennpunkte des historischen Lebens dargelegt und weiterhin der Gang der Kultur über die Erde verfolgt in seiner Abhängigkeit von der natürlichen Beschaffenheit der Erdräume und der räumlichen Anordnung der Kulturgebiete. Da in der deutschen Literatur bisher noch keine systematische Behandlung der engen Beziehungen zwischen Geschichte und Geographie, der geographischen Grundlagen der Geschichte, versucht wurde, so wird dieses Buch nicht bloß dem Historiker, sondern auch dem Geographen manche neue Gesichtspunkte liefern können.

Band IV: **Griechische Geschichte.** Von Helmut Berve. 1. Hälfte: Von den Anfängen bis Perikles. Mit 2 Plänen im Text und 9 Tafeln. (VIII u. 308 Seiten) Geheftet 7.50 M.; gebunden in Leinwand 9.50 M.; in Halbfranz 12 M.

In diesem Band: Griechische Geschichte, 1. Hälfte, wird von Professor Berve-Leipzig zum ersten Mal in Form einer glänzenden Synthese der Versuch gewagt, die Geschichte der Griechen in ihrer Individualität darzustellen, die besondern Bedingungen und Schicksale, unter denen sie sich vollzog, das Einzigartige ihres organischen Verlaufes, das Eigentümliche der sie bewegenden Kräfte, ihre besondern Leistungen und Bildungen zu erfassen. Im Gegensatz zur bisherigen Gepflogenheit: Kunst, Literatur, Philosophie, Religion, Sitten und Lebensformen in besondern Kapiteln einzeln abzuhandeln, sucht der Verfasser aus ihnen die seelische Grundhaltung zu gewinnen, welche jeweils den Menschen einer Zeit eigen war und all ihr Denken und Tun beherrschte.

Rasches Erscheinen des Werkes ist gesichert (jährlich vier bis fünf Bände). Im Herbst 1931 erscheint der I. Band: **Sinn der Geschichte. Versuch einer Einführung.** Von Joseph Hillenbrand. — **Urgeschichte der Menschheit.** Von Hugo Obermaier.

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

7. FEB. 1962
9. 2. 67
20. FEB. 1968
3. DEZ. 1968
13. DEZ. 1976
15. Aug. 1980
26. APR. 1982

2.55